



General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina
مستشار التحرير : دكتور أحمد أبو زيد
مستشار التحرير : أحمد مشاري العدواني

عالم الفكر

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة اشهر عن وزارة الارشاد والانباء في الكويت * اكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٧٠
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية * وزارة الارشاد والانباء - الكويت ص.ب ١٩٣

المحتويات

الانسان والكون

٣	بـقـلـم مـسـتـشـار التـحـرـير	تمهيد
٩	دكتور فؤاد صروف	غزو الفضاء
٤٣	دكتور احمد ابو زيد	نظرة البدائيين الى الكون
٧٣	دكتور جعفر آل ياسين	الانسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الاول
٩٧	دكتور ابو الوفا الفخيمى التفتازاني	الانسان والكون في الاسلام
١٤١	دكتور على صادق أبو هيف	من يملك الفضاء ؟
١٥٥	و . ه . مكريا	الفيزياء الكونية
	ترجمة زهير محمود الكرمي	

★ ★ ★

آفاق المعرفة

١٨٥	مشكلات القياس في اللغة العربية	دكتور عبد الصبور شاهين
٢٣١	نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة	عبد العزيز الزكي

★ ★ ★

خبرات وتجارب

٢٧٣	مازق الطبيب الحديثة	هنري ميلر
		ترجمة د . عبد الرزاق العدواني

★ ★ ★

عرض الكتب

٢٨٥	شعراء المقاومة الفلسطينيين
٢٩٥	عالم الجيولوجيا
٣٠٥	الراسمالية الحديثة

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم

الإنسان والكون

تمهيد

اهتم الإنسان منذ نشأته الأولى وخلال كل مراحل تاريخه بمحاولة التعرف على طبيعة الكون الذى يعيش فيه وتفسير الظواهر الكونية التى تؤثر فى حياته تأثيرا مباشرا ومعرفة أسبابها بقصد التحكم فيها واخضاعها لارادته وتسخيرها لصالحه وصالح المجتمع . فقبل أن يظهر علم الفلك بوقت طويل جدا كان انسان العصر الحجري القديم ، الذى كان يعتمد فى معاشه على قنص الحيوان ، يحاول الاجابة على عدد من الأسئلة الخاصة بالكون وظواهره المختلفة ، وبخاصة تلك الظواهر والقوى التى كانت تتدخل فى عملية القنص ذاتها ، وأفضل الوسائل للسيطرة على تلك الظواهر والقوى والافادة منها فى الايقاع بالحيوانات التى كان يطاردها . وتسجل لنا الرسوم والنقوش البدائية على جدران الكهوف القديمة بعض أفكار الإنسان فى تلك الحقبة القديمة حول هذه الأمور بالذات . ومع ذلك ، فإن التفكير فى الكون وظواهره لم يتخذ شكلا منهجيا منظما الا بعد ذلك بكثير ، أى حين بدأ الإنسان القديم يستقر فى الأرض ويتحول تدريجيا من حياة البداوة والتجوال التى يحياها قانصو الحيوانات وجامعو الطعام فى الغابات الى حياة الزراعة . وكان ذلك فى حوالي الألف السابعة قبل الميلاد . فظهور الزراعة يمثل تفجرا ثوريا عميقا فى طرائق الحياة والعمل والتفكير على السواء . اذ ليست الزراعة مجرد عمليات حرث وبذر ورى وحصد ، انما هى أسلوب فى الحياة والتفكير ، كما أنها تتطلب - وهذا هو المهم هنا - القدرة على التنبؤ - او على الأقل محاولة التنبؤ - بالظواهر الكونية التى تؤثر فى الزراعة . وهذا يحتاج الى الاستناد الى نوع من « التقويم » الدقيق المضبوط حتى يمكن تنظيم مراحل العمل وخطواته . وكانت نتيجة هذا كله تطور المعرفة الانسانية بالحسابات الفلكية وبخاصة فيما يتعلق بالفصول الزراعية المختلفة . وقد ظهر هذا بوجه خاص لدى عدد من الشعوب القديمة ذات الحضارات المريقة التى تقوم فى أساسها على الزراعة . ففي مصر القديمة مثلا كان الأمر يقتضى القدرة على التنبؤ مقدما بأحوال النيل

وبقلباته بحبت يحسب الناس بدفة اوقات الفيضان وانحسار الماء عن أرض الوادى بعد ان يترك فوقها طبقه من الطمي نزيد من نرائها وخصوبتها. وادى ذلك بهم الى ضرورة الاهتمام بدراسة مواقع النجوم والأفلاك وتحركاتها ، والى قيام كثير من الأساطير فى الوقت ذاته حول الكون وخلق ونشأته وحول الظواهر الكونية المتصلة بالزراعة التى ظلت عبر كل هذه القرون الطويلة العمل الأساسى للغالبية العظمى من سكان وادى النيل .

ولم يكن اهتمام البابليين والهنود وغيرهم بالكون وعلاقة الانسان به بأقل من اهتمام المصريين . فلكل هذه الشعوب القديمة آراء وأفكار وتصورات حول خلق الكون وأصله ومحاولات لتفسير الظواهر الكونية المختلفة . وقد أدت هذه المحاولات الى ظهور الفلك كعلم فى آخر الامر . فمند حوالى سنة آلاف سنة ، حين كان العقل الانسانى لا يزال نصف نائم - حسب تعبير آرثر كيسلر (١) - كان رجال الدين الكلدانيون يقفون على أبراج المراقبة وعلى المراصد ليرصدوا النجوم ويرسموا الخرائط ويضعوا القوائم والجداول التى تسجل حركاتها . وتكشف لنا بعض ألواح الطين التى يرجع الى عهد سارجون Sargon (حوالى عام ٣٨٠٠ ق.م) عن وجود بعض التقاليد الفلكية الراسخة فى أكاد . وتعتبر هذه الألواح بمثابة « تقاويم » تنظم مختلف أوجه النشاط عندهم ابتداء من الزراعة حتى الاحتفالات الدينية . وتتميز هذه التقاويم بدرجة عالية جدا من الدقة نظرا لاعتمادها فى الأصل على الملاحظة الدقيقة . وقد ساعد ذلك بدوره على دقة حساباتهم وتنبؤاتهم بالأحداث الفلكية على الرغم من ان جانباً كبيراً من أفكارهم كانت تقوم اصلاً على تصورات ميثولوجية .

ولقد واصل الاغريق الجهود المصرية والبابلية فى الدراسات الفلكية وأضافوا اليها الكثير جدا وبلغوا فيها درجة من الدقة لا نجدها عند الشعوب القديمة الأخرى ، خاصة بعد ان أخذوا ، اعتباراً من القرن السادس قبل الميلاد ، يتخلصون فى نظرتهم الى الكون من الأحلام والأوهام الميثولوجية القديمة ، وينظرون الى الظواهر الكونية نظرة جديدة تقوم فى أساسها على الرغبة فى إيجاد تفسيرات « طبيعية » معقولة ومقبولة . ويعتبر ذلك بمثابة نقطة تحول هائل فى الفكر الانسانى فى أمور الكون . وقد ظهرت نظريات كثيرة عند الفلاسفة الايونيين تهتم كلها بالبحث عن العلل الطبيعية . ويكفى ان نشير هنا الى أحد كبار الفلكيين الفياثاغوريين وهو أرسطرخوس Aristarchus الذى يعتبر من أوائل من قالوا بفكرة ثبوت الشمس والنجوم وحركة الأرض حول الشمس فى مدار خاص بها . ومع انه لم يتبق لنا من كتاباته الا محاولة قصيرة يعالج فيها مسألة حجم الشمس والقمر وبعدهما ، فان هذه الدراسة القصيرة تكشف عن درجة عالية من أصالة التفكير والدقة المتناهية فى الملاحظة . واذا كانت تقديراته والارقام التى ذكرها فى رسالته القصيرة ثبت خطؤها فيما بعد فان ذلك « يرجع الى انه ولد قبل ظهور التلسكوب بألفى سنة » (٢) .



ولن نحاول ان نتبع هنا تاريخ الفلك او تاريخ النظريات المختلفة المتعلقة بأصل الكون ونشأته وتفسير الظواهر وموقف الانسان منها . ولكن لا بد لنا من ان نلاحظ انه على الرغم من انشغال الانسان منذ أقدم العصور المعروفة بمحاولة فهم الكون والتغفل الى أعماق أسرارهِ من ناحية ، وعلى الرغم من الاهتمام الفائق بتاريخ العلوم بما فى ذلك الفلك ، فلبس ثمة - فيما

(١) Koestler, A.; The Sleepwalkers, Pelican, London 1969, p. 20

(٢) Ibid, p. 50

نعلم - محاولة جديدة حديثة لكتابة تاريخ الكوزمولوجيا (٣) وموقف الانسان من الكون وجهوده المختلفة للسيطرة على الظواهر الكونية وتسخيرها لصالحه ، وذلك باستثناء كتاب كيسلر الذى سبقت الإشارة اليه (٤) . وكيسلر نفسه يحاول ان يفسر ذلك بانصراف العلماء فى الوقت الحالى الى الاهتمام بالعلم اكثر من الاهتمام بالانسانيات ، او على الاصح ، الاهتمام بالبحث فى طبيعة « الطبيعة » اكثر من الاهتمام بالبحث فى طبيعة الانسان مما ادى الى وجود تلك القواصل والحواجر الرائفة الخاطئة بين العلوم والانسانيات سواء على المستويات الأكاديمية أو فى الحياة العامة . وعلى اية حال فان الجانب الاكبر من الآراء والافكار والنظريات القديمة حول الكون كان يفتقر الى التجربة الواقعية وتحصنه الاساطير والخرافات بتشكل يثير الآن كثيراً من السخرية والاشفاق ، كما ان القدماء لم يتوصلوا رغم كل نظراتهم ونأملاتهم الفلسفية الى نظرية واحدة متفق عليها عن خلق الكون وأصله ونشأته وفسر ظواهره المختلفة . وقد يكون لهم العذر فى ذلك حين نعرف انه على الرغم من كل ما حققه العلم الحديث من تقدم فى مجالات البحث والدراسات الكوزمولوجية فلم تتمق كلمة العلماء المحدثين على نظرية واحدة فى هذا الموضوع لدرجة ان احد العلماء المهتمين الآن بهذه البحوث يتساءل صراحة فى محاضرة هامة له عما اذا كانت كوزمولوجيا واحدة او عدة كوزمولوجيات ، وفيها يستعرض مختلف النظريات القديمة والحديثة تم بجيب عن تساؤله بان ما لدينا من معلومات لا تزال غير كافية لى نقرر صحة نظرية واحدة بكل تفاصيلها ونقبلها بدون تحفظات ، وان كانت هناك حقائق وادلة كثيرة تشير الى احتمال ان يكون الكون قد نشأ نتيجة لانفجار هائل فى كرة نارية اولية ضخمة منذ حوالى عشرة بلايين من السنين ، وانه لا يزال يتمدد ولكنه سوف يكف عن التمدد فى وقت ما فى المستقبل ، ربما بعد حوالى مائة بليون سنة أخرى من الآن ، اياخذ فى الانكماش حتى يعود الى حالته الأولى ، وقد تتلو ذلك سلسلة لا تنتهى من التمدد والانكماش خلال آلاف البلايين من السنين (٥) .

(٣) المقصود بالكوزمولوجيا دراسة الكون المادى ككل والفوائين والعلاقات التى تحكم حركته الرتيبة المنظمة . وتتألف الكلمة من مقطعين يونانيين هما Cosmos اى الكون او النظام و logy أى دراسة . وكثيرا ما يحدث الخلط بين الكوزمولوجيا بهذا المعنى ودراسة أصل الكون ونشأته التى تعرف باسم Cosmogony من Cosmos (الكون) و gignomai اى النسأة أو الصبرورة ، وقد يطلق ذلك أيضا على دراسة أصل النظام القائم فى العالم . والصلة بين العلمين وثيقة لانهما يدرسان الكون ولكن الاختلاف بينهما واضح أيضا . ومع ان معظم الشعوب لها نظرات وتفسيرات فى نظام الكون والفوائين التى تحكم الظواهر الكونية ، اى لها كوزمولوجيا ، فالظاهر ان التفكير فى أصل الكون ونشأته يحتاج الى درجة معينة من النضج الفكرى ولذا لا توجد آراء حول هذا الموضوع لدى كثير من الشعوب البدائية . انظر فى ذلك مقال جرای فى دائرة معارف الدين والاخلاق :

Gray, L. H.; « Cosmogony and Cosmology » Encyclopaedia of Religion and Ethics 1954, vol. IV.

(٤) وكذلك باستثناء المقالات الكثيرة الرائعة التى تضمنتها دائرة معارف الدين والاخلاق وبخاصة تحت مادة « Cosmogony and Cosmology » ومادة « Creation » حيث يجد القارئ كثيرا من المعلومات التفصيلية عن عدد من الشعوب ذات الحضارات العريقة مثل مصر وآشور وبابل والصين والهند ، بالإضافة الى الشعوب التى اندثرت حضاراتها تماما مثل المايا والمكسيك القديمة ، بل وأيضا بعض الشعوب البدائية وبخاصة الهنود الحمر .

(٥) عنوان هذه المحاضرة هو « Cosmologies, Past and Present » وقد القاها الدكتور ماى R. M. May الأستاذ بجامعة سيدنى ضمن سلسلة من المحاضرات عن « The Time scale of Creation » . وقد نشرت هذه المحاضرات مع غيرها من المحاضرات العلمية العميقة التى ألقى بها بجامعة سيدنى فى الفترة ما بين ٢٦ أغسطس و ٦ سبتمبر ١٩٦٨ فى كتاب بعنوان « الانسان فى الفضاء الداخلى والخارجى » .

انظر :

Butler, S. T. and Messei, H. (eds): Man in Inner and Outer Space, Pergamon Press, Oxford 1969.

وواضح من ذلك ان كثيراً من الامور المتعلقة بالكون وخلقه واسراره وقوانين حركته لا تزال تعتقر الى القول الفاطح . ولكن ليس من شك في ان تقدم العلم والاهتمام الزائد بدراسة الظواهر الكونية سوف يؤديان الى القاء كثير من الاضواء على كثير من المشاكل التي ظلت خلال معظم فترات التاريخ خاضعة للتأملات الشعرية والفلسفية .



وليس نمة شك في انه على الرغم من نفور العلم الحديث والعلماء المحدثين من التأملات الفلسفية ورغبتهم في التخلص منها والابتعاد بل والتنزه عنها فان البذور الاولى لكثير من الكشوف العلمية الرائعة وجدت في اخيلة الادباء والشعراء وتأملات الفلاسفة ، بمعنى ان هذه الاخيلة والتأملات فنحت أمام العلماء ميادين فسيحة امكنهم ارتيادها ببحونهم التي تعتمد على الملاحظة الدقيقة والتجربة . وكثير مما حققه العلم الحديث في ميادين الكشف عن اسرار الكون ومكوناته وغزو الفضاء بالذات ، وهو الموضوع الذي يستأثر باهتمام العالم كله في السنوات الاخيرة ، له أسس متينة وقديمة في الفكر الادبي والتأمل الفلسفي ، وان كان نمة ميل غريب الى اغفال البعد التاريخي لرحلات الفضاء - مثلاً - الذي يكمن في كثير من الكتابات الادبية القديمة التي تدور حول هذا الموضوع .

ومع انه لا يمكن القول بان الانسان المبكر (أو الانسان البدائي الآن) كان يتطلع الى غزو الفضاء أو القيام برحلات فيه بقصد اكتشاف اسراره والوصول الى الكواكب الاخرى ، فمن المؤكد ان الرغبة في الرحلة والسفر عبر الفضاء ليست بالامر الجديد على الانسانية كما يعتقد الكثيرون . بل انه يمكن القول ان السفر عبر الفضاء انما جاء نتيجة للكتابات الكثيرة التي ظهرت منذ قرون عديدة ، منذ بدأ المفكرون والفلاسفة يتساءلون عن كنه الكون واسرار الفضاء . ولقد كان السائد في الازمنة القديمة مثلاً ان الشمس والقمر والنجوم هي مصابيح معلقة في السماء لانارة الطريق اثناء الليل لبنى البشر . ولكن هذا الاعتقاد ام يابث ان وجد من بين الفلاسفة من يثير الشك حوله . ومن الصعب تحديد تاريخ معين بالذات لقيام هذه الشكوك ، ولكن المعروف ان الفيلسوف اليونانى أنكساجوراس Anaxagoras كان يجاهر في القرن الخامس قبل الميلاد بأن من المحتمل ان يكون القمر مجرد جسم يشبه الارض . وهو رأى يتسم بالجراه الشديدة مع صدق النظرة وسعة المخيلة .

ولم يكن انكساجوراس هو الوحيد في تلك الازمنة البعيدة الذي اثار الشك في الاعتقادات القديمة ووضع فروضا جديدة اثبت العلم فيما بعد صحتها . ففي القرن الاول الميلادي منلا كتب بلوتارك Plutarch كتاباً بعنوان « الوجه الذي في القمر » اثار فيه احتمال ان يكون بسطح القمر اودية وتلال تشبه تلك التي توجد على الارض . ويبدو ان كتاب بلوتارك اثار مخيلة بعض الكتاب والمفكرين في ذلك الوقت وحملهم على الرحلة بأذهانهم وتأملاتهم وخيالهم عبر الفضاء . اذ لم يكذب ينقض على موت بلوتارك نفسه سوى سنوات قليلة حتى طلع لوقيانوس Lucien ، الذي كان يعتبر من أشد كتاب عصره تحوراً وثورة على الاوضاع والآراء السائدة حينذاك ، بكتاب أسماه « التاريخ الحقيقى » او « التاريخ الصحيح » . وكان ذلك في حوالى عام ١١٥ ميلادية . وقد كان الكتاب ، على الرغم من عنوانه ، بعيداً كل البعد عن التاريخ . فهو عبارة عن رحلة خيالية مليئة بالاحطار تقوم بها سفينة عبر المحيط الأطلسي (الذي لم يكن ثم اكتشافه في ذلك الحين) حيث تصادفها عاصفة هوجاء تقذف بها وبعجارتها عالياً في الفضاء حتى تصل الى القمر . وربما كان هؤلاء البحارة ، على ما يقول ثورنلى Thornley في كتابه « آفاق متغيره » - هم أول مسافرين في الادب الى القمر . ويبدو ان لوسيان كان يعتقد ان هواء الارض كان يملأ كل الفضاء بين الارض

والقمر ولذا لم يكن البحارة يجدون أية مشقة في التنفس والحديث وسماع أصوات بعضهم بعضا . ومن الطريف أنهم حين وصلوا الى القمر وجدوه مأهولا بالسكان الذين كانوا يتكلمون اليونانية مثلهم . ومن الطريف ايضا أنهم وجدوا أهل القمر متسفولين بالاعداد والأهـب لمحاربة أهل الشمس .

ورغم طرافة الموضوع فلم يحفل الكتاب بعد لوقيانوس على ما يبدو بالتعرض له في كتاباتهم ومؤلفاتهم ، وظل الحال كذلك حتى جاء القرن السادس عشر حاملا معه الكثير من الآراء الجديدة عن الكون وعن العلاقة بين الكواكب . وعرف الناس من كتابات كوبرنيكوس Copernicus مثلا أن الشمس هي المركز الذي تدور حوله الأرض وبقية الكواكب ، وهو رأى أثار الكثير من الجدل ومن اعتراضات رجال الدين ، ثم جاء جليليو Galileo الذي صوب لأول مرة في نارينخ البشرية تلسكوبا نحو القمر فرأى الوديان والتلال التي كتب عنها بلوتارك قبل ذلك بألف وخمسمائة سنة . وكان ذلك ايدانا ببدء عهد جديد للقيام برحلات خيالية أخرى عبر الفضاء . ومن الطريف أن نجد أن عددا ممن كتبوا عن هذه الرحلات « الخيالية » كانوا من « العلماء » المتستغلين بالفلـك بالذات . ولعل أفضل مثل لذلك هو كبلر Kepler . فالى جانب اهتمامه بتعيين القوانين التي تحكم حركة الكواكب حول الشمس كتب قصة خيالية يظهر فيها البطل وقد حملته الشياطين الى القمر ، كما تظهر الجبال التي رآها جليليو بتلسكوبه على أنها مدن مسورة يسكنها أهل القمر ، وهم ليسوا من البشر بل من الافاعي .

وليس هنا مجال التعرض بالتفصيل لهذه القصص الخيالية الكثيرة ، وإن كانت تحتاج بغير شك لدراسة خاصة قائمة بذاتها . ولكن الجدير بالذكر هنا هو أن كل هذه القصص كانت تعطى أهمية بالغة لمشكلة انتقال السفينة بركابها من الأرض الى القمر والطريقة التي يتم بها هذا الانتقال ، وتقترح لذلك وسائل وأساليب غريبة كأن تحملها الأمواج العاتية حتى تلقى بها على سطح القمر على ما قال لوقيانوس ، أو تحملها الشياطين والأرواح أو ما الى ذلك من وسائل بأبى العقل الحديث قبولها . ثم تطورت الأساليب والوسائل المقترحة بعد تقدم العلم وبعد أن أدرك الأدباء صعوبة التخلص من الجاذبية الأرضية ومدى مقاومة الهواء للسفينة أثناء انطلاقها وطول المسافة بين الأرض والقمر وخلق الفضاء من الهواء ، وما الى ذلك من الأمور التي لم يكن للكتاب السابقين معرفة بها . وبدأ لمعظم الكتاب والمؤلفين في هذا الموضوع أن الوسيلة الوحيدة لإتمام الرحلة والوصول الى القمر هي اطلاق السفينة كالقذيفة من أحد المدافع الضخمة بعد دفنه في الأرض وتوجيه فوهته نحو السماء . وكان المعتقد أن مثل هذه الوسيلة كفيلة بأن تجعل السفينة القذيفة تتخلص من جاذبية الأرض نظرا للسرعة والقوة الهائلتين اللتين تنطلق بهما من المدفع . إلا أن الحساب العلمي الدقيق يبين لنا استحالة الالتجاء الى هذه الوسيلة في الواقع ، لأن أقل سرعة يمكن أن تجعل الشيء يترك الأرض ويتحرر من جاذبيتها هي سبعة أميال في الثانية الواحدة ، أي ٢٥٠٠٠ ميل في الساعة ، وهو أمر يستحيل تحقيقه عن طريق المدافع مهما بلغت قوتها ، وذلك فضلا عن تناقص سرعة القذيفة تدريجيا بعد اطلاقها ، وهذه مسألة لم يكن المؤلفون يأخذونها في الاعتبار .

وربما كان العمل الأدبي الذي اكتسب أكبر الدبوع والشهرة وكان له أثر واضح في بعض مجالات العلم بعد ذلك لدرجة أن بعض الكتاب يرون أن له صلة مباشرة باختراع الصواريخ هو رواية الكاتب الفرنسي الشهير جول فيرن Jules Verne « رحلة حول القمر » . ففي هذه الرواية يتصور فيرن ثلاثة رجال في قذيفة تطلق نحو القمر من مدفع ضخم ، وقد أفلحت القذيفة في الوصول الى القمر دون أن ترتطم به ، وهذا من محاسن الصدق والا لكان ركبها قتلوا في الحال من جراء الصدمة ، وإنما تدور القذيفة حول القمر فقط ثم تعود الى الأرض بسلام . ولقد ذكر فيرن أن ركب القذيفة وضعوا خلف ظهورهم وسادة مليئة بالماء كي تمتص الصدمة وقت اطلاق القذيفة ولولا ذلك للقوا حتفهم في بداية الرحلة .

ولقد انارت هذه القصة الخيالية في ذهن العالم الرياضى الفيزيائى هرمان أوبرت Hermann Oberth بعض المسائل الحسائية الهامة حول موضوع الوسادة بالذات ، ودلنه حساباته الدقيقة على انه لكى تمتص الوسادة الملبئة بالماء الصدمة فلا بد أن يكون سمكها حوالى ١.٥٥ ميلا . ورأى أوبرت بذلك أن إطلاق السفينة من مدفع لا يمكن بأى حال أن يكون وسيلة ناجحة للقيام برحلة فى الفضاء والوصول الى القمر ، وأن الوسيلة الوحيدة لذلك مع ضمان التخلص من جاذبية الأرض هى أن تبدأ الرحلة بطيئة فى أول الأمر ثم تزداد سرعة السفينة بعد ذلك ، وأن الصواريخ لا المدافع هى وحدها التى يمكنها تحقيق ذلك لأن الصاروخ يبدأ انطلاقه ببطء ، وتزايد سرعته دون أن ينجم عن تسارعه حدوث صدمة قاتلة لركاب السفينة التى يحملها . وهكذا أصبحت الصواريخ هى أداة الانطلاق بسفن الفضاء فى رحلاتها العلمية المثيرة نحو القمر (٦) .

وهكذا نجد أن جانبا كبيرا مما اصطلح على تسميته بالكتابات العلمية الخيالية Science-Fiction ، وبخاصة التى تدور حول الكون وارسال انسان فى مدار حول الأرض او الى القمر ثم اعادته سالما وما الى ذلك ، قد تحقق فى الواقع واصبح من حقائق العلم والحياة اليومية على السواء بعد أن كان موضوعا لخيال الادباء والشعراء والروائيين وتأملات الفلاسفة . وكل ما حققه العلم حتى الآن فى هذا المضمار يعتبر مجرد بداية متواضعة لعصر جديد ، ومقدمة لمشروعات وخطط جبارة وأكثر تعقيدا لغزو الفضاء واكتشاف أسرار الكون وتحديد مكان الانسان ومكانته الصحيحة فيه . وليس من شك فى أن ذلك كله يمثل نوعا من التحدى للانسان المعاصر فى كل المجتمعات وبخاصة المجتمعات الأكثر تقدما لأنها هى التى تستطيع بتقديمها العلمى والتكنولوجى وبشرائها المادى تنفيذ مثل هذه المشروعات ، وأن كان هذا لا يعفى المجتمعات النامية من الاهتمام بالموضوع وبالمسائل التى سوف تنجم عنه والعمل على اعداد الاجيال القادمة للحياة الجديدة التى تنتظرهم . وليس معنى هذا أن نعد جميع الناس لكى يصبحوا من رواد الفضاء ، فهذا أمر مستحيل من حيث الواقع ومن حيث القدرة على تأهيل الناس لذلك ، وإنما معناه أن نعد الناس لأن يعيشوا فى عصر غزو الفضاء بكل ما يتطلبه ذلك من تهيئة ذهنية وعلمية وتربوية تلائم الظروف والاضاع التى سيجدون أنفسهم فيها ، وهى ظروف واوضاع سوف تحتم على الناس فى الاغلب أن يوسعوا من نطاق تفكيرهم ونشاطهم وعلاقاتهم بحيث تتعدى ليس فقط حدود المجتمعات التى يعيشون فيها ، بل وايضا حدود هذا العالم الذى يعيشون فيه وتمتد الى ما قد يكون فى الكون من عوالم أخرى .



للكاتب الروسى الكبير تولستوى قصة عنوانها « مقدار ما يلزم للانسان من أرض » ينتهي فيها الى أن كل ما يحتاج اليه المرء من الأرض لا يتعدى خمس أو ست أقدام . وقد أدرك تسيخوف ما يعنيه تولستوى من ذلك . ولكنه نظر للمسألة نظرة أخرى من زاوية مختلفة ورأى أن هذه الاقدام الخمس أو الست لا تكفى الانسان من حيث هو انسان وأن كانت تكفى جثته بعد أن يموت ، أما الانسان نفسه فتلزمه الكرة الأرضية بأكملها . ولكن يبدو انه بعد أن بدأ الانسان فى غزو الفضاء واكتشاف اسرار الكون فلن يكفيه شيء اقل من الكون بأسره وبذلك يتحقق ما كان يردده ويؤمن به العالم الروسى تسيلكوفسكى من أن « الانسانية لن تبقى مقيدة الى الأبد الى هذه الأرض » (٧) .

احمد أبو زيد

(٦) راجع فى هذا كله :

Thornley, G. C. ; Changing Horizons, Longmans, London 1965, pp. 62-69.

(٧) فلاديمير يازدوفسكى : البيولوجيا والفضاء ، دارمير للطباعة والنشر ، موسكو ١٩٦٨ صفحة ١٤ .

فؤاد صروف *

غزو الفضاء

١ - الفضاء : اللفظ والمفهوم

ملاحظة الفضاء

لم يكن بمة بد ، والعلم يغذ السير في مقدمه الرائع ، نظرا وتطبيقا ، من أن يعمد شارحوه الى تفسير كلمات جديده يستحييها العلماء اويصوغونها ، للتعبير عن معان ومفاهيم او مواد علمية أساسية او علمية صناعية (تكنولوجية) جديدة ، تجلوها لهم بحونهم وتجاربهم ثم لا تلبث ان تصير كالصوى (١) على الطريق ، تدل على مراحل السير ، او كالأعلام التي تطلق على ميادين خاصة من التطور العلمي المتسارع ، فتسير الى معنى مبتكر او مادة مستحددة او علم جديد منبثق من علم قديم او الى مجموعة من العلوم المآزره ، بكب اصحابها على دراسة وضع علمي ما ، من وجوهه المتباينة والمتكاملة في آن .

كذلك شهدنا ، خلال نصف القرن المنصرم ، بروز الفاظ وتعبيرات جديدة ، لم يكن ثمة مناص من سرحها وفهمها واذاعتها حتى يستطيع المثقفون ، من غير أهل الاختصاص ، ان يظلوا على صلة بهذا التطور العلمي الزاخر ، الذي لسم يزل يبدل ، من فهمنا للكون والطبيعة والانسان ، ومن تقديرنا لأنر ما يتفاعل فيها ، منفردة ومجتمعة ، من قوى ، تفرغ العمران البشرى في قوالب غير قوالبه المعهودة ، منذ القدم أو حتى منذ مطالع العصر الحديث .

* الدكتور فؤاد صروف نائب رئيس الجامعة الاميركية في بيروت للشتون الجامعية العامة . كان رئيسا لتحرير مجلتى المنطق (القاهرة ١٩٢٧ - ١٩٤٤) والمختار (القاهرة ١٩٤٢ - ١٩٤٨) . عضو في كثير من الهيئات العلمية والثقافية بالعالم العربي .

ومن مؤلفاته العلمية : فنوحات العلم الحديث (القاهرة ١٩٣٤) ، الانسان والكون (بيروت ١٩٦١) ، العلم الحديث في المجتمع الحديث (بيروت ١٩٦٦) .

(١) الصنوة ، حجر يكون علامه في الطريق . الجمع ، صوى ، جمع الجمع ، اصواء (محيط المحيط)

والامثلة على ذلك متعددة ، في أية لغة من اللغات بحث عنها ، برزت الى الوجود ، وصارت متداولة على السنة الكتاب والدارسين ، منذ أن انهيت دراستي الجامعية وحسب . فالفيتامين والمركبات اى العقاقير الانتيبايوتيك (في علوم الاحياء والكيمياء الحيوية والطب) ، والكهرب والنظير المشع وفيزياء الجوامد (في الفيزياء) ، والدائن (في الكيمياء الصناعية) ، والمحرك النفث والطاقة النووية والآلات الكهربائية الحاسبة والمجهر الكهربائي (في الصناعات والبحوث العلمية المتقدمة) ، والسند الخارجية والمراقب الراديوية (في علم الفلك) ، وكواكب الاعلام (في الاذاعة والتلفزة بين القسارات) . والچينات والصبغيات (في علم الوراثة) ، والاحماض الامينية (في الكيمياء الحيوية) . والكيمياء الحيوية ذاتها ، كالفيزياء الحيوية والبيولوجيا المجهرية (ميكروبيولوجي) ، من حيث هي ميادين علمية جديدة تتآزر فيها علوم الكيمياء والفيزياء والاحياء على محاولة النفوذ الى سر الحياة ، واشكالها - جميع هذه الالفاظ والتعبيرات ليست سوى بعض يسير من المصطلحات العلمية المستحدثة في عصرنا ، ونحن انما نردها للنمثيل وحسب ، وللتذكير بما كان .

وها نحن اولاء ، لم نزل منذ اواخر العقد الماضي ، نشهد ، وفي النفوس انبهار ، انطلاق سبوتنيك ، في اواخر عام ١٩٥٧ (٤ تشرين الاول - اكتوبر) ، وما تلاه الى النزول على سطح القمر (١٩٦٩) والعودة منه الى الأرض مرتين ، وما بينهما ، ونقرأ ما سبقها جميعها وما وطأ لها ، فنلغى أنفسنا امام تعبير علمي صناعي جديد ، اخذ يشغل العلماء الاقحاح والعلماء الصناعيين (التكنولوجيين) منذ عهد غير بعيد ، حتى اذا طلبناه اليوم ، على حدائته في الموسوعات الجديدة ، وجدناه قد بلغ من الاتساع والتعقيد والتفرع مبلغا يحتم الاحالة الى فروعه الدقيقة المختلفة ، في مواقع شتى من مجلداتها ، ويجعل الاحاطة الدقيقة بها ، امرا عسيرا الا على ذوى الاختصاص العميق .

هذا هو لفظ « استرونوتيكس » (٢) وهو مؤلف من لفظين يونانيين ، شأن كثير من الالفاظ العلمية ، احدهما « استرو » (اشارة الى النجوم) والثاني « نوتكس » (اشارة الى الملاحه) (٣) ، وقد اصطلح عليه للدلالة على الملاحه في الفضاء بين الكواكب السيارة او بين النجوم وقد يحسن ان نكتفى في التعبير عنه باللغة العربية بقولنا « ملاحه الفضاء » . فاذا رغبتنا في . التخصيص قلنا « ملاحه الفضاء الكوكبي » او « ملاحه الفضاء النجمي » للتفريق ، بين الملاحه في الفضاء الذى تتغله الكواكب السيارة (وقد صار بعضه في متناولنا) والملاحه في الفضاء بين النجوم (وهو لا يزال في التقدير العلمى شيئا بعيدا ، ان كان ممكنا على الإطلاق) .

وعمر هذا اللفظ في الوعي العلمى العام ، لا يكاد يتعدى أربعين عاما او خمسين ، وضعه اديب قصصي فرنسي يدعى « روسنى » فوافقت عليه الجمعية الفلكية الفرنسية ، وجعل مقابلا للمصطلح الحديث « ارونوتكس » اى « الملاحه في الهواء » او « جو الارض » الذى تدرج ظهوره منذ اوائل هذا القرن ، اى بعد أن تمكن الاخوان رايط Wright من الطيران بجهاز أثقل من الهواء (وهو غير الطيران بمنطاد) في سنة ١٩٠٣ . وقد اتيح لي ان اشير الى لفظ « استرونوتكس » هذا وما

ينطوى عليه من معان وتاريخ واحتمال في مقالين في « المقتطف » نشرتهما في سنتي ١٩٢٨ و ١٩٣٥ فاستعملت عبارة « الملاحة بين النجوم » وهي ترجمة حرفية ، لا تكاد ، لا هي والا الاصل الذي نقلت عنه ، ان بين اليوم ، عن العلوم الحديثة المعقدة والمتكاملة التي تقع في نطاقها .

فلفظ « استرونوتكس » او « ملاحة الفضاء » يدل اليوم على العلوم المتأثرة النظرية والتطبيقية، التي يعنى اهلها بنواحي الطيران في الفضاء خارج جو الارض ، وهذه النواحي تشمل في ما تشمل، الهندسة العلمية المتقدمة الخاصة بتصميم الصواريخ (التي جعلت الانطلاق من جذب الارض امرا ممكنا) والبحوث الكهربائية الدقيقة (التي مهدت لوجيه المركبات الفضائية ، ودوام الاتصال بها ، والانتفاع بما تحمله من المصورات التي تصور او تتلفز وترد الى الارض بالامواج ما تصوره او تتلفزه) والآلات الكهربائية الحاسبة او الادمغة الكهربائية (التي تلفم المعلومات المتعددة وتحللها فتعطي الاجوبة عن الاسئلة التي نوجه اليها ، في مثل ملح البصر ، او ترسل الانشارات في الوقت الدقيق المناسب ، لنصحيح مسار المركبة الفضائية مثلا حتى لا تشط عن الخط الذي يوصلها الى هدفها) وبيولوجيا الفضاء او الطب الفضائي (وكيف جربت طرائقه على الحيوانات ، وعلى الرواد انفسهم على الارض وفي مركباتهم في الفضاء ، لمعرفة تأثير فقد الوزن ، والاشعاع الفضائي ، واحوال الصحة والمرض ، ووسائل التغذية الفضلى وغيرها) ، وبحوث القذف الصاروخي ، وافضل انواع الوقود اللازم لتوليد الطاقة الصاروخية المطلوبة ، وهل هو السائل منها او الجامد او النووي او الشمسي او ضرب جديد ، لم يستتب امره للانسان حتى الآن .

هذه بضعة نواح وحسب ، لمعنى « استرونوتكس » المتكامل علما وصناعة . وكل ناحية منها ترتد الى بحوث علمية نظرية أصيلة او وسائل علمية صناعية جديدة ، او هي مرتبهة ببحوث لا تزال اليوم في مهدها ، وجميعها لسم تكن في الحسبان ، عندما انبثق هذا اللفظ من ذهن أديب وجرى على لسانه . ومنذ ست عشرة سنة قال العالم طمسون في كتابه « مغامرة الرحلة الى الفضاء » (لو اراد امرؤ ان يحيط بكل ما هناك عن رحلة الفضاء لوجب ان يكون خبيراً بكل فرع من فروع العلوم والعلوم الصناعية) . اما الاحاطة اليوم فاشق كثيرا حتى لتدخل في باب الاستحالة ، على فرد مهما يبلغ من سعة العلم .

فما هو هذا « الفضاء » ؟

١ - في اللغة . عرف « الفضاء » في اطار مانعني به من شؤونه ، هنا ، بأنه « وحدة ذات ثلاثة أبعاد ، تمتد دون حدود ، في جميع الجهات ، وهي حقل الاجسام المادية والحوادث وعلاقاتها بعضها ببعض » (مادة Space في قاموس وبستر الدولي الثالث الجديد) المجلد ٣ ، ص ٢١٨٠ ، ١٩٦٠) وللدلالة على المعاني المقصودة بهذا اللفظ هنا نضيف أخذاً عن قاموس وبستر أيضا (ص ٢١٨٠ و ٢١٨١ فروعاً وتوابع منها : « الفضاء الخارجي » (٤) ، وهو « المنطقة الواقعة خارج جو الارض » ، او هو « كل الكون وراء المجموعة الشمسية (النظام الشمسي) ، او هو « الكون النجمي او الفضاء بين النجوم » ، « والطيران الفضائي » (٥) وهو « الطيران خارج جو الارض » « ورجل الفضاء » (٦) وهو « من يرحل او يتدرب على الرحلة خارج جو الارض » ، و « الطب الفضائي » (٧) وهو « فرع من فروع الطب يعنى بالآثار الفسيولوجية والبيولوجية التي يحدثها في جسم الانسان الطيران بالصاروخ او النفث خارج جو الارض او في

أعلى طبقاته ، و « الحركة الفضائية » (٨) وهي حركة الأرض وغيرها من أعضاء المجموعة الشمسية ، مع الشمس خلال الفضاء ، وأخيراً « المركبة الفضائية » (٩) وهي مركبة صممت للعمل في الفضاء الحر خارج جو الأرض ، وهي حاملة بشرا .

أما محيط المحيط ، وقد طبع عام ١٨٧٠ ، فلا يحق لنا ان نترقب فيه من معانى الفضاء هذه ، ما نجده في قاموس وبستر المطبوع عام ١٩٦١ ومع ذلك فمادة « فضا يفضو فضاء وفضوا » تتضمن أصول المعانى الجديدة وفي الوسيط استعمالها لتطابق التطور العلمي الحديث . فمادة « فضا » تعنى اتسع و « أفضي » المكان افضاء اتسع « الفضاء » الساحة وما اتسع من الأرض ، و « مكان فضاء » أى واسع ، وله معان أخرى . فإذا نظرنا في المعجم الوسيط الصادر بمجلديه عن مجمع اللغة العربية في القاهرة ، عامي ١٩٦٠ و ١٩٦١ وجدنا في الجزء الثاني (ص ٧٠١) : الفضاء ما اتسع من الأرض . . الخ . تم ملامح المعنى العلمي الجديد المصطلح عليه في قوله « ما بين الكواكب والنجوم من مسافات لا يعلمها الا الله » (مولدة) .

ب - في العلم : الفضاء وصورة الكون

للجغرافيين العرب القدامى مآثر في علم الجغرافية مدونة في مؤلفات جلييلة ، منها كتابان للخوارزمي وللأصطخرى عنوان كل منهما « صورة الأرض » ، وكلمة جغرافية مؤلفة من كلمتين أحدهما معناها « الأرض » والثانية معناها « وصف » . وعلى غرارها كلمة سيلينوغرافية لوصف القمر أو « صورة القمر » . فتعبير « صورة الكون » أدق من قولنا « جغرافية الكون » ، لأن كلمة جغرافية خاصة بالأرض .

في وصف « صورة الكون » وتبين بعض ملامحها الغالبة ، ننتقل من الأرض مثوى البشر فيه ، ثم نخرج منها مرحلة فمرحلة الى آفاق لاتحد - من الأرض الى المجموعة الشمسية ، الى المجرة ، الى المجرات التي لا تكاد تحصى في الكون الأوسع .

فهذه هي الأجزاء الرئيسية التي تتألف منها « صورة الكون » في نظر الانسان ، وفقا للرأى الفلكي الحديث . وإذا تصورنا الكون كالمحيط الخضم ، كانت المجرات فيه كالجزائر الكبيرة . وكانت مجرتنا أحداها . وكانت مجموعتنا الشمسية رقعة صغيرة ، في هذه المجرة ، وأرضنا محلة في هذه الرقعة .

الأرض كوكب سيار يدور حول الشمس ، وتجاريها في ذلك كواكب سيار أخرى ، وأجرام متعددة الأشكال والأوصاف ، فتؤلف في جملةهما وقع الاصطلاح على تسميته بالمجموعة الشمسية أو النظام الشمسي ، فالفضاء الذي يحتويها جميعا هو الفضاء الكوكبي (نسبة الى الكواكب السيارة التي تدور حول الشمس) .

فالنظام الشمسي مركزه الشمس ، وحولها تدور تسعة كواكب سيار أحدها كرة الأرض . وهي بحسب ترتيبها في بعدها عن الشمس : عطارد (أقربها) ، الزهرة ، الأرض ، المريخ ، المشترى ، زحل ، اورانوس ، نبتون ، بلوطو (أبعدا) . ولبعض هذه الكواكب أقمار تدور حولها ، فللأرض قمر ، وللمريخ قمران ، وللمشتري اثنا عشر قمرا ، لزحل تسعة .

ولاورانوس خمسة ، ولنبتون قمران ، وليس لعطارد ولا للزهرة قمر ، ولا لبلوطو فيما نعلم .

ولكل واحد من هذه الكواكب السيارة ، أوصاف حققها العلماء . فعطارد ، متلا أقربها الى الشمس ، وان كان معدل بعده عنها ستة وثلاثين مليوناً من الأميال ، وهو صغير الحجم ، لا يزيد على حجم قمر الأرض ، ويدور حول الشمس أربع مرات ، كلما دارت الأرض مرة واحدة ، أي أن سنته ربع سنة الأرض . والزهرة تتلأ كالماسة الصافية بعد الغروب أو قبل الشروق ، وتكاد تكون ، هي والأرض ، من حيث الحجم ، اختين توأمين ، وهي التي يعنى بها العلماء بانفاذ السوابر الفضائية (١٠) إليها ، عسى أن يدركوا بعض خفاياها ، التي يحجبها جو ملبد . وقد سمي المريخ باسم اله الحرب عند قدماء الرومان ، ولعل مرد ذلك لاحمرار الضياء المنعكس على سطحه . والغالب أن الأحوال على سطحه تؤاتى وجود أشكال من الأحياء الدنيا عليه ، وهو رأى لم يزل مثار بحث وجدل بين العلماء . أما المشتري فكالجبار بينها ، يفوق حجمه حجم الأرض الفا وثلاثمائة مرة ، وتفوق كتلته الكواكب السيارة مجتمعة ، ويليه زحل المنفرد بوجود حلقات مضيئة حوله علاوة على تسعة أقمار . أما الكواكب الثلاثة الأخيرة فتتميز عما سبقها بأنها كشفت بالمراقب في العصور الحديثة ، لا بالعين المجردة من قديم الزمان . والواقع أن نبتون وبلوطو ، وهما ابعدا عن الشمس ، كشفاً أولاً على الورق وبالحساب الرياضي ، ثم أيد الرصد بالمراقب هذا الحساب .

ويضم النظام الشمسي أيضاً أجراماً عديدة ، كبيرة وصغيرة ، لا تكاد تحصى ، منها الكويكبات وهي ألوف كثيرة ، يغلب أنها نثار كوكب قديم سطت عليه القوى الكونية فتفتت ، فبقيت شظاياها تدور في فلكه بين المريخ والمشتري . ومنها ذوات الأذنان أو المذنبات ، التي يدور كثير منها في مدارات اهليلجية مستطيلة ، وتبدو كبارها برأسها وذيلها مشهداً رائعاً في الفضاء عندما تدنو من الشمس (١١) . ثم هناك الشهب التي تشق الفضاء فرادى ، كخيوط من الضياء ، أو تنهمر أحياناً في زخات ، وهي أجسام لا تتبدى للعين حتى تدخل جو الأرض ، فيحصل الاحتكاك وترتفع الحرارة ، فتومض حتى ينتهي أمرها ، أو تتفرقع ، وهي النيازك ، ومنها قليل تبقى منه بقية تبلغ الأرض فهي الرجم ، كما حصل في سيبيريا وأريزونا منذ زمن غير بعيد .

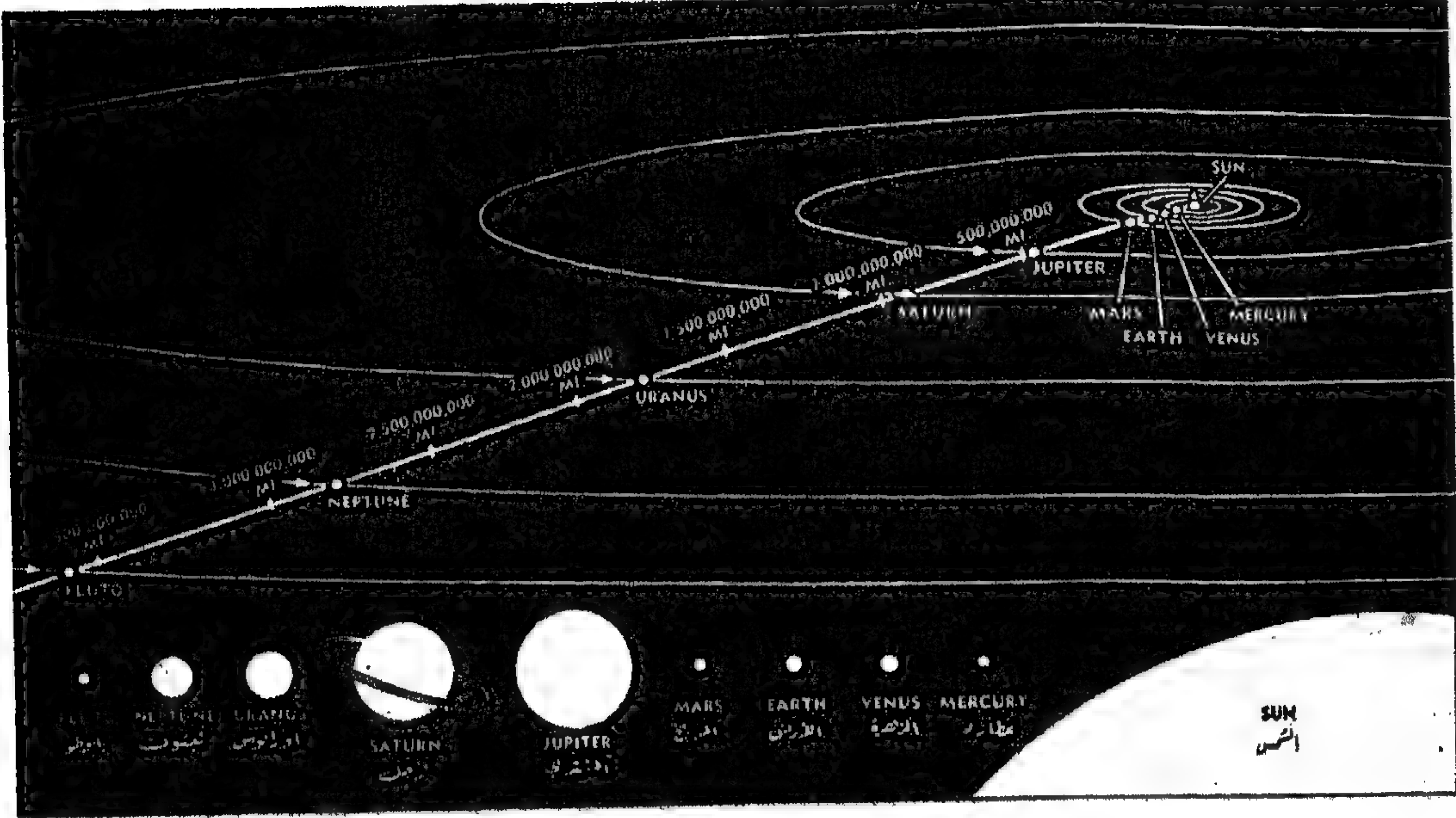
هذه أذن هي صورة النظام الشمسي في ملامحها الكبيرة . وهو على سعة رقعته وتعدد أجرامه أكثره فضاء فراغ . وقد وصف أحد الفلكيين العظام المعاصرين (فرد هويل) ، هذا الفراغ بقوله : إذا جعلنا الشمس كرة قطرها ست بوصات ، فما هي المسافات التي تفصل الكواكب السيارة عنها ؟ ، على أساس هذا التصغير (جزء من عشرة آلاف مليون جزء) الجواب : عطارد ٧ ياردات ، الزهرة ١٣ ، الأرض ١٨ ، المريخ ٢٧ ، المشتري ٩٠ ، زحل ١٧٠ ، اورانوس ٣٥٠ ، نبتون ٥٤٠ ، بلوطو ٧١٠ وفي هذا دلالة على مقدار امتداد الفضاء الكوكبي . ومع ذلك فالمجموعة الشمسية ليست سوى جزء صغير جداً من المجرة . والمجرة البالغة من الضخامة مبلغاً يذهل الخيال ،

(١٠) وضعت هذا التعبير مقابل Space probes منذ نحو عشر سنوات . ولست أدري هل ثمة من سبق إليه .

(١١) أثبت يعقوب صروف (المفتطف ، ج ٣٥ ، ١٩٠٩ ، ص ١١٣٧) أن مذنب هالي Halley هو الذي وصفه أبو تمام في بائيته المشهورة حيث قال :

وخوفوا الناس من دهياء مظلمة لما بدا الكوكب الغربي ذو الذنب

تبدو للعين المجردة في ليلة ضافية الاديم كأنها نهر او نطاق مضيء غبش الضياء ، مقوس فوق الرأس ، ومن هنا سميت الطريق اللبنية او درب التبانة .



رسم للنظام الشمسي يبين الكواكب السيارية ومعدل أبعادها عن الشمس ، ثم في أسفل الرسم أحجامها النسبية

هذه المجموعة الضخمة من الاجرام السماوية على اختلاف انواعها واوصافها ، هي في العلم الحديث ، اشبه ما تكون بالقرص او بحبة العدس ، قطرها مئة ألف سنة ضوئية ، فلو امتطينا صاروخا سرعته كسرعة الضوء اى ثلاث مئة ألف كيلومتر في الثانية لاستغرق السفر من طرف المجرة الى طرفها الآخر مئة ألف سنة . اما سمكها بين الطبقتين العليا والسفلى ، فخمسة عشر ألف سنة ضوئية . ويقدر عدد النجوم فيها بمئة ألف مليون نجم . اما الفضاء بين هذه النجوم والاجرام فليس فراغا تاما ، بل فيه غاز رقيق او سحب من مادة لطيفة ودقائق وشوارد (١٢) ، اجرى عليها العلماء بحثا دقيقة ، مرقبية وطيفية ورياضية ، فعرفوا كثيرا من اوصافها . هذا الفضاء يصح ان نطلق عليه وصف « الفضاء المجرى » نسبة الى المجرة التى مجموعتنا الشمسية جزء منها .

أبعد هذه المجرة شيء آخر ؟

ظل الظن قائما الى عهد غير بعيد ان المجرة هي الكون المادى كله ، ولكن لم يلبث رُصد السماء حتى بدأوا يتبينون في مراقبتهم وصورهم الضوئية وسائر اجهزتهم العلمية ، لُطخاً من الضياء الخافت (١٣) . وقد تراءى اولا ، وكأنها داخل المجرة ثم ثبت انها خارجها ، وانها تبعد عن المجرة ،

(١٢) قال العالم الفلكى ادنجتون ، ان كثافة هذه المادة اللطيفة في الفضاء ، هي على التشبيه كثافة نفخة مدخن وقد تمددت حتى ملأت فضاء الف ميل مكعب .

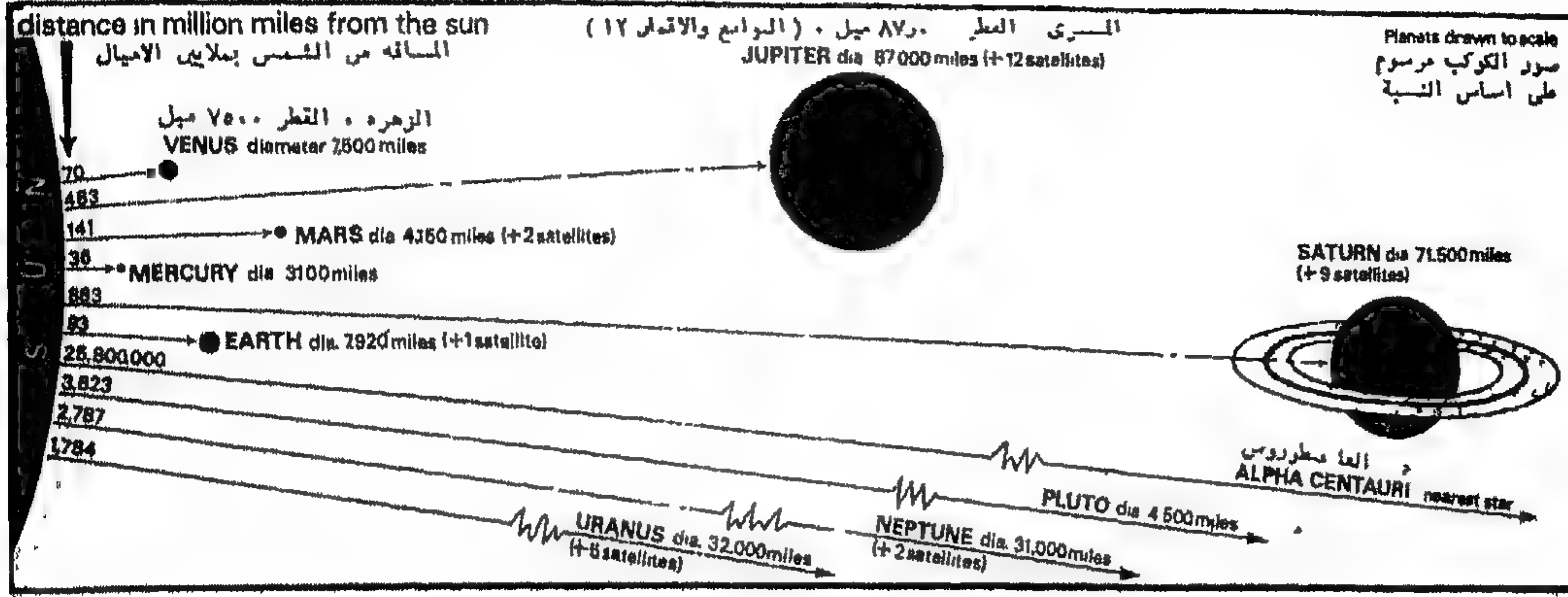
(١٣) اسمها ابو الحسن الصوفي ، احد كبار الفلكيين العرب « لُطخاً سحابية » وهى تقابل لفظ nebula او nebulae وترجمها كرنيليوس فاندريك بلفظ سديم ، جمعه سُدُم وسُدَام فُشاع .

وبعضها عن بعض ، مسافات شاسعة ، ومن ثم أخذت الدلائل تتراكم على أن كل لطخة منها أو كل سديم منها ، عالم قائم بنفسه أو مجرة مستقلة كالجزائر الضخمة في المحيط العباب ، فسميت « العوالم الجزرية » . أما قصة كشفها واستطلاع خفاياها واسرارها وصلتها ببدء الكون ومصيره ، فمن أروع فصول الحديث . « والفضاء الذي يشملها جميعا - ما عرف منها وما لم يعرف نطلق عليها وصف « الفضاء الكوني » » .

ج - خلاصة القول في الفضاء

واذن فلفظ « الفضاء » كما نلفيه ، في اللغة المعجمية الحديثة ، وفي علم الفلك الحديث ، هو في مفهومه الاساسي الابطسط العباب الكوني المنرامي ، خارج جو الارض ، بما فيه من نجوم - لعدد منها على الغالب اجرام تدور حولها كمجموعةتنا الشمسية - ومجرات ، وغبار كوني يتخلل المسافات الشاسعة فيما بينها ، وهو على التقسيم الذي اقترحه : (١) « الفضاء الكوكبي » و (٢) « الفضاء المجري » و (٣) « الفضاء الكوني » . واذن ينبغي لنا فيما اظن ، ان نفرق بين الفضاء الذي يشتمل المجموعه الشمسية - شمسا وكواكب واقماراً حول عدد من الكواكب ، وكويكبات ومدنبات وغيرها وهو « الفضاء الكوكبي » كما تقدم - وبين الفضاء الذي يشتمل المجرة التي نحن جزء منها « الفضاء المجري » ، ثم الفضاء الذي يشتمل المجرات جميعا ماكشف منها وما لم يكشف بعد - « الفضاء الكوني » وكذلك ينبغي لنا ان نفرق بعض التفرقة على الاقل بين الفاظ « غزو » و « ريادة » او « استكشاف » . فلفظ غزا يغزو من معانيه « غزا العدو غزوا وغزوانا وغزاوة سار الى قتالهم وانتهابهم في ديارهم ، وغزاه تغزوة وأغزاه اغزاء بعثه الى العدو يغزو وجهزه وحمله على الغزو » (محيط المحيط مادة غزاه يغزوه) وليس هذا هو المقصود العلمي ، فيما ارى بقولنا « غزو الفضاء » . ولكن لمادة غزا معاني اخرى ، منها « اراده وطلبه وقصده » ، وفي وسعنا على الاستعارة ان نسنعمل لفظ « غزا » هذا بمعنى « راد » او « استكشف » وهذا المفهوم ينطبق على جميع المحاولات التي بذلها البشر ، لفهم الكون من حولهم ، على اختلاف الوسائل التي عمدوا اليها على القرون .

فتعبر « غزو الفضاء » في مدلوله العلمي الحديث ، وفي الحدود التي تفرضها حالة « العلم الصناعي » (التكنولوجيا) اليوم ، هو ريادة الفضاء خارج جو الارض ، في النطاق الاقرب اليها من فضاء المجموعة الشمسية ، أي « الفضاء الكوكبي » . اما ما كان خارج المجموعة الشمسية فليس للبشر اليه سبيل اليوم ، بالوسائل والاساليب المتوافرة بين ايديهم ، والمتوقعة خلال ما تبقى من هذا القرن ، لسبب اصيل واحد ، هو ترامي المسافات الفضائية خارج المجموعة الشمسية ، في المجرة نفسها ثم بين المجرات . فاقرب نجم الى شمسنا (الفا قنطوروس) يبعد عنها اكثر من اربع سنوات ضوئية (٣ ر ٤ على التدقيق) اي ان الرحلة اليها تستغرق اكثر من اربع سنوات ، اذا مضينا اليها بمركبة تسير بسرعة الضوء (٣٠٠ الف كيلومتر في الثانية) فاذا كانت سرعتها كسرعة مركبة ابولو الحادية عشرة عندما بلغت اقصاها (اي ٢٥٠٠٠ ميل في الساعة او ٤٠ الف كيلومتر) ، فالرحلة تستغرق عشرات الالوف من السنين او مئات الالوف . اما ما يلي الفا قنطوروس من نجوم في المجرة والمجرات الاخر فابعد منها الوفا مؤلفة من سني الضوء .



٢ - بالعلم غزا الانسان الفضاء أولا

بالخيال والفكر غزا الانسان الفضاء اول ماغزاه منذ قديم الزمن ، ثم بالعلم وادوات الرصد على تباينها .

والانسان يعتمد على حواسه الخمس في استكشاف العالم من حوله ، دانيه وقاصيه على السواء . فاحساس الضياء والظلام، اداته العين، واحساس الحرارة والبرودة اداته اطراف اعصاب منبثة في الجلد ، واحساس الصوت اداته الاذن ، واحساس الشم والذوق في اعصاب الانف واللسان .

وطريقة العين في الابصار قائمة على نأثرها بطائفة من امواج الضوء تنعكس عن سطوح الاجسام ، وعلى الاجهزة العجيبة في العين ، وبعض مراكز المخ ، التي تتبين الصور المرتسمة وتدرکها . ولكن العين لا تتأثر الا بطائفة محدودة من الامواج تقع بين الطوال والقصار وتؤلف في مجموعها الضوء الابيض والالوان التي يتألف منها . اما الامواج التي تفوق هذه الامواج ، طولاً ، او تقل عنها ، فالعين ليست مهيأة للابصار بها ، فتحتاج الى ما يسعفها على ذلك . ومن هنا كانت الادوات التي اصطنعها الانسان للتكبير او للتقريب اوللتأثر بما لا تتأثر به العين كلوح التصوير ، فهي تساعد في خاتمة المطاف على الابصار مباشرة او بالواسطة ، فهي امتداد لقدرة العين على الابصار وعون للعقل على الاستنتاج والفهم .

والمرصد ، باجهزته العديدة ، القديمة والحديثة ، البسيطة والمعقدة ، هو العمل الذي بنصوى فيه الفلكي لا سنكشاف الكون من حوله او (غزو الكون) اذا اردت . وهو يعتمد في ذلك كله على الضوء . وحسبه شعاعة واصلة اليه من اعماق الكون ، ليبصر بها ، او ليصور بها ، او ليحلها الى مقوماتها ويستطلع المعاني التي تحملها امواجهها .

بالعين المجردة تبين الناس قديما الكواكب السيارة الخمسة ، وبضعة الوف من النجوم ، وذوات الاذنان ، واللطخ السحابية « السدم » . ولكن ريادة آفاق الكون واغواره ظلت مستعصية حتى صنعت المراقب وما تلاها من أدوات آخر .

والادوات الرئيسية في المرصد ، هي المراقب ، وهي نوعان ، اولهما المراقب

الكاسرة ، أى المعتمدة على عدسات يخترقها الضوء الواصل إليها من جرم بعيد ، فسكون له سببا ، وبتركيب العدسات تركيبا خاصا يدنو الجرم البعيد من العين المبصرة . وقد كان جليليو الايطالى أول من قام برصد مرقبى فى التاريخ ، اذ صنع مرقبا صغيرا قطره بوصتان وربيع بوصة ، فرأى به الكلف على سطح الشمس وجبالا على سطح القمر ثم كشف اقمارا تدور حول المشتري .

واطرد التقدم فى صنع المراقب الكاسرة ، فازدادت اقطار العدسات حتى بلغت حداً عجزت عنده عن تكوين شبح واضح ، لصفة فى عدسات الزجاج تحدث « الزيف اللوني » فيبدو الشبح فى هالة ملونة فيغيبش . واكبر مرقب كاسر ، هو مرقب يركيز وقطر عدسته أربعون بوصة .

واما النوع الثانى فهو المراقب العاكسة ، وعمادها مرآة مقعرة ، تتجمع فيها الاشعة الواصلة من الجرم المرصود ثم تنعكس عنها ملتقية فى بؤرة ، مكونة شبحا لذلك الجرم . وفضلها انها تحل مشكلة الزيف اللوني لان الاشعة المنعكسة لا يحدث الزيف فيها كالمنكسره ، وفى الوسع صنع مرايا كثيرة يفوق قطرها قطر العدسة الكبيرة بضع مرات وتجمع فدرأ اكبر من الضوء الضعيف فتزداد القدرة على الابصار والصوير . ومن غرائب عبقرية نيوتن انه اثار بهذا الحل منذ ثلاثة فرون فأخذ به هرشل الموسيقى المحترف والفلكى الهاوى ، وصنع مرقبا عاكسا ، بعد جهاد مضم ، فنمت له كشوف فلكية عظيمة اشهرها الكوكب السيار اورانوس . واكبر مرقب عاكس قائم السوم ، فى جبل بالومار بكاليفورنيا ، وقطر مرآته مئتا بوصة ، وبه يستطيع الفلكيون ان ينفذوا الى اغوار كونية تبعد مليونى سنة ضوئية او اكثر . وقد روى ان السوفييت منهمكون بصنع مرقب عاكس قطر مرآته مئتان وست وثلاثون بوصة او اكثر .

خلال هذا التطور ، كشف التصوير الضوئى وتطور (١٤) ، فصار للفلكى معوانا على تسجيل ما تراه المراقب وان لم تتبينه العين . وقد تفننوا فى تطبيق اساليبه . وفى كتب الفلك ، صور الاجرام تبعد مليون سنة ضوئية ، تبلغ من الوضوح والتفصيل مبلغا عجيبا . وقدم مسحوا القبة السموية بالتصوير ، رقعة رقعة ، فتبينوا فيها مالم يكن فى الحساب من اجرام كثيرة كانت خافية ، وصارت هذه الصور مرجعا اساسيا للباحثين .

ثم انضم الحل الطيفى ، الى التصوير فى غزو الفضاء او استكشافه بالرصد الفلكى . فاساليب الحل الطيفى ، وادواته المتعددة ، مهدت لعلماء الفلك معرفة احوال النجوم والسدم ، وتكوينها وحركاتها بحل ضوئها الى الوانه ودراستها فى مناطقها من خطوط . وبه كشفوا عنصر الهليوم ، فى الشمس أولا ، ثم كشفوه على الارض . وبالحل الطيفى ايضا ، عرفت ظاهرة الحيوذ الى الاحمر فبنيت عليها نظرية الكون المتعدد .

ومنذ عهد قريب اهل فصل جديد فى كتاب الرصد الفلكى ، اذ ثبت ان بعض الاجرام ، الخافية عنا ، اما لانها منحجبة بطبقات من الغبار الكونى واما لانها بعيدة بعدا عظيما ، تطلق امواج كامواج الراديو لا تراها العين ، ولكن يمكن تبينها واستنطاقها واستقصاء مصادرها ودلالاتها ومن هنا قام علم الفلك الراديوى ، وصنعت المراقب الراديوية ، فكتشف اشياء كثيرة كانت خافية ، وجاءت بما يحير العلماء كظاهرة «الكوازار» . وبالإضافة فانها رصدت الامواج والذبذبات

(١٤) وضعت هذا التعبير (التصوير الضوئى) مؤثرا اياه على (التصوير الشمسي) مقابلا لفوتوغرافى ، لان التصوير يتم باضواء غير ضوء الشمس ، كضوء معدن الفينيسيوم او الضوء الكهربائى وحسب .

الصادرة من الافمار الصناعية ولعلها ان نكون في سياق فهم الانسان والكون ، مرحلة كالمراحل التي تخطيناها في الخروج من مركزية الارض الى مركزية الشمس الى درب التبانة الى عوالم المجرات .

وليست الاجهزة التي نقدم ذكرها سوى الرائع والبارز منها وحسب ، واما الاجهزة الاخرى الدقيقة التي لاغنى عنها والتي يقاس بها الزمن او الحرارة او الضوء فكثيرة وقد ربطت في العصر الاخير بالآلات الكهربائية الحاسبة ، التي توفر كثيراً من الوقت والعناء في الحسابات الطويلة المملة وضبطها .

ومما يسترعي الانتباه العظيم في تطور الرصد الحديث ، اطلاق السواير الفضائية ، الحملة بالاجهزة العلمية الدقيقة (وسيأتي القول في مبدئها وتطورها) فتقيس الانشعاع والحرارة والمغناطيسية في الفضاء او على سطح القمر او سطوح بعض الكواكب السيارة القريبة ثم تبعث الى محطات الرصد الخاصة بها على سطح الارض ، بمعلومات جديدة لم تزل بعيدة المنال حتى على اكبر المراقب والمطابق وارهفها احساسا وادفها .

هذه الوسائل ، العجيبة ، المتعددة ، هي ادوات الفلكي في مرصده ، وسواء اجتمعت في مرصد واحد او تفرقت في مراصد متباعدة فهي في مجموعها وتعاونها ، وسيلة للعين والعقل على استكشاف هذا الكون العظيم ، وبها جميعا غزا الانسان الفضاء الكوكبي والمجري والكوني ، وعلى مراحل متوالية منذ فجر العقل الى يوم الناس هذا .

ولم تنحصر عناية الانسان ، في الرنوء الى الكون العباب من حوله ، وفي التساؤل ، والتأمل والاستطلاع المتعثر أولا ، المتزايد وثوقا على الدهور ، مما افضى الى قيام علم الفلك او علم الهيئة ، كما قال العرب ، وتطوره الرائع ، بل هو التفت ايضا ، الى الهواء الذي يتنفسه ويحيط به فساوره شوق الى مجارة الطير ، يصفق جناحيه ، فيرتفع فيه حرا وينخفض ، ويحط ويسيل ، ويقطع من بلد الى بلد ، فراودته رؤى زينتها له شطحات الخيال فكانت مادة من أغزر مواد الادب القديم وبعض الحديث .

ففي القرن الثاني قبل الميلاد ، كتب لقيانوس الاغريقي كتابا (١٥) حكى فيه حكاية سفينة تقاذفها اعصار فرفعها من البحر وحملها الى بلد مشرق في الفضاء هو القمر . وفي حكاية اخرى قص أن بطله اخذ جناحين من اجنحة الكواسر ومضى بهما الى القمر ثم اقتحم الرحاب بين النجوم حتى بلغ السماء فاستنكرت الالهة هذه الوقاحة ، فنزع منه جناحاه ، وقضي على نزوعه الى غزو الفضاء .

وما فعله لقيانوس ، فعلته فئة متسلسلة من الكتاب ، خلال القرون . فقد كتب الاسقف جودوين في القرن السابع عشر ، كتابا عنوانه «رجل على القمر» وصف فيه كيف وصل بطله الى القمر ، يجره البه رجل من الاوز البرى . وقص فولتير قصة رجل سكن الشعري المتوهجة ثم راح يتنقل من كوكب سيار الى كوكب سيار ، محمولا على اشعة الشمس او ممتطيا ذوات الاذنان ، ومنذا الذي يغفل من قراء الادب اليوم ما كتبه سيرانوده برجرانك وولز وهويل (وهو من كبار علماء الفلك الاحياء) وبخاصة چول ثيرن الذي اتخذ لركبه مطية من قنبلة يطلقها مدفع

نصمم فاعله مدفونة في الارض وفوهته مسددة الى الفبة الزرقاء ، فكانت فيما نضيف ادنى ما يكون الى ما يفعله اهل الصواريخ والمركبات الفضائية من الاميركيين والسوفيتيين عندما يطلقونها ، لتخطى جـو الارض وتروى رحاب الفضاء بين الكواكب السيارة حول الشمس . ولكن چول فيرن لم ينزل رقبه على القمر ، واعلم يفعل لانه لم يستطع ان يتصور ، يومئذ ، طريقة بملته من اعادتهم سالمين الى الارض - كما فعل الاميركيون - فاكتفى بان جعلهم يدورون حول القمر قبل عودتهم . كما فعل الاميركيون انفسا ، قبل ابولو ١١ وبمركبة ابولو ١٣ بعدما اسببت بطلاب بعد انفجار حدث فيها .

فالانسان الذي ظل مقبدا بقبه الجاذبية ينسده الى الارض ، ولا يخرج من نطاق اسارها ، الا بالخيال والعلم ، اسبح في طوفه اليوم ان يخرج من هذا النطاق في اجهزة من صنع يديه .

والرحلات الفضائية الحديثة التي نزل روادها على القمر او حاول اسحابها ان ينفلخوا صواريخهم الى الزهرة او المريخ ، او النزول عليها نزولا رفيعا ، او الدوران حولها وتصويرها ودراسة احوال جوها واربعها . وارسال صورها ومقابيلها الى اسحابها على الارض ، سوف يطل علما عجبا بعد اعلام عجبا منسوبة الى الطريق الطويل الذي قطعه العقل البشرى ، في تنوعه وبطاعته ، من سطح الارض الى حساب الكون ، وحجته باهرة على قيمة هذه المغامرة الرائعة التي لم نزل نقدم عليها غير وان ولا مدعان وعلى التأمل فيما يدرك ومالا يدرك ، محاولا التمسك الى الاسرار القدسي « منسالا مع ابن الشبل البغدادي :

بربك انها الفلك المدار
او بعد ذا السير ام انسطرار

٣ - العلم والصناعة يفتتحان الفضاء الكوكبي بالصاروخ

١ - الصاروخ قديما وحديثا

من الرثو القديم المجدد الى الانبلاص الى الكواكب والنجوم ، والمزوق في رؤى الادباء القدامى والمحدثين ، وحكاياتهم ، والقدم العاصي الراخ في علوم الفلك المدارية ووسائلها المطردة تنوعا وجدوى ، المذهبي الى سروره الكون المشؤلة اليوم عند العلماء ، ظل الانسان عاجزا عن الانفلات من اسار جاذبية الارض والخروج الى الفضاء الذي دأب نلافها الهوائي ، حتى اتبع له في العهد الاخير من العصر الحديث اربعة مدمجة في واحدة هي : (١) مركبة تسليح للسير في فضاء فراغ خارج جو الارض ، سواء امهولة كانت ام لا ، امهولة (٢) محرك او محركات تستطيع ان تولد طاقة كافية لدفع المركبة بالسرعة الكافية للانفلات من جاذبية الارض ، (٣) وقود سائل او جامد او نووى او شمسي يستطيع ان يوفر الطاقة المطلوبة لدفع المحرك والمركبة بالزخم اللازم والسرعة المبتغاة ، و (٤) اجهزة دقيقة تمكن من السيطرة على المركبة وتوجيهها توجيها محكما حتى لا تخطى اهدافها .

وقد دلت الحسابات العلمية على انه اذا صنع جهاز يستطيع ان يبلغ سبعة اميال في الثانية ، فانه قادر ان يفلب جاذبية الارض على امرها ، وان ينقلت منها وان بقي لها اثر متضائل لا يكاد يذكر في تباعده عنها . وقد تبين ، بالعلم الذلري والتجربة العملية ، منذ اواخر الحرب العالمية الاولى ، ان مبدا الصاروخ كفيلا بان يحقق هذا الفرض . وقد كتبت في المقتطف (جزء نوفمبر تشرين الثاني ، عام ١٩٢٨ ص ٣٤٩ - ٣٥٦) مقالا عنوانه « الطيران الى النجوم : فلنستعمر الزهرة » اجملت فيه ما كان متداول في دوائر العلم يومئذ عن مبدا استعمال الصاروخ في سيارة او

طائرة ، وقلت : « اذا كان الانسان يطمح الى الوصول الى الزهرة او المريخ فهذه وسيلة ، خليقة ان تنيله امنيته ، ولا تعرف الآن وسيلة اخرى تمكنه من ذلك » . وعلى ان الناس لم يستعمروا الزهرة ، كما جاء في مبالغة العنوان ، وربما لن يكون في طوقهم ان يفعلوا ، فان استعمال الصاروخ ، قد مكن الانسان على مراحل ، من انفاذ الكواكب الصناعية الى مدارات حول الارض ، والسواير الفضائية الى الزهرة والمريخ ، والمركبات الفضائية مشحونة بالاجهزة العلمية او مأهولة بالرواد الى القمر .

وليس مبدأ الصاروخ بالكشف العلمي الصناعي الجديد ، فقد استعمله الصينيون بضعة قرون قبل الميلاد ، في حفلات الاعياد ، ولا يزال متعهدو استعماله فيها ، في يومنا هذا ، يتفننون في اشكاله واللوانه . وقد اشار نيوتن امير العلماء في مطالع القرن الثامن عشر الى امكان استعماله في زيادة الفضاء ، وقد روي ان الصينيين انفسهم استعملوه سلاحاً ضد المغول عام ١٢٣٢ وان صاحب اماره « ميسور » الهندية عمد اليه في مقارعة اعدائه من الانجليز ، فأخذ هؤلاء عنه ، وجهزوا به سفناً اشتركت في الهجوم على حصن اميركي في عام ١٨١٤ ، وقد شهد شاعر هذه المعركة وأشار الى « الوهج الصاروخي الاحمر » في نشيد « العلم المرقش بالنجوم » وهو النشيد الوطني الاميركي ، وقد استعمله غيرهم لمثل هذا الغرض .

فالصاروخ اليوم سلاح من افنتك الاسلحة الحربية ، ، واداة ذات قيمة في استطلاع الاحوال الجوية ، وركن لا يعرف له بديل بعد ، في محاولات غزو الفضاء الكوكبي .

وقصة تطوره في القرن العشرين ، حتى بلغ ما بلغه اليوم من الطاقة والاحكام ، ترتد الى بضعة علماء . جانسوندت الالماني ، وتسيولكوفسكي الروسي ، وجودارد الاميركي ، وأوبرث الروماني الالماني ، ثم توالى عليه مئات من العلماء والمهندسين واعضاء جمعيات انشئت في المانيا والولايات المتحدة وبريطانيا وغيرها ، لتشجيع البحوث والتجارب في وسائل « ملاحة الفضاء » (استرونونكس) .

فقد كان هرمان جانسوندت مخترعاً المانياً في أواخر القرن التاسع عشر وكان مدار اهتمامه وحديثه قبيل اختتام القرن ، صنع سفينة فضائية ، ذات حجرة مكيفة الضغط ، تتحرك بقوة صاروخية . ويقول ويلي لي ، احد اعلام التطور الصاروخي في المانيا اولاً ثم في اميركا ، انه لو بنى جانسوندت هذه السفينة ، لما تيسر لها النجاح ، لانه ما كان يعرف من الرياضيات قدرأ كافياً يمكنه من حساب استهلاك الوقود فأساء تقدير هذه الكمية اساءة بالغة . وقد بنى عام ١٩٠٢ طائرة عمودية (هليكوبتر) كانت خليقة ان توفق لو صنع لها محرك ذو قوة وافية .

ب - رواد الصاروخ المحدثون

وكان الجانسوندت ، على غير علم منه ، منافس في روسيا ، يُعنى بالسفن الفضائية هو كونستانتين تسيولكوفسكي ومع انه كان كزميله الالماني مخترعاً في ساعات فراغه من عمله معلماً ، فان له مآثر كثيرة في هذا الباب . وقد بدأ يعنى بالصواريخ من حيث هي وسيلة من وسائل الدفع في الفضاء في أواخر القرن الماضي ، فانجز في ١٨٩٨ مخطوطة دراسة في هذا الموضوع عالج فيها بعض المسائل الخطيرة كنوع الوقود اللازم للمحرك الصاروخي ، وجعل عنوانها « زيادة الفضاء الكوكبي باجهزة



العالم السوفييتي قنسطنطين تسيولكوفسكي
(١٨٥٧ - ١٩٣٥)

ذات فعل ردّي» (١٦) وبعث بها الى مجلة تدعى « المجلة العلمية » فتردد محررها في نشرها ، خشية ان يقع في خدعة من قبل معلم وحسب ، ولكنه لم يجد منفذاً الى خطأ علمي فيها ، وبعد خمس سنوات ، وربما بعدما استشار عدداً من الخبراء نشرها عام ١٩٠٣ ، فتشجع تسيولكوفسكي بعد نشرها على المضي في دراساته ونشر مقالات متعددة في مسائل الرحلة في الفضاء بين ١٩١١ و ١٩١٤ وعلى ان المجال لا يتسع لتفصيل سيرة هذا المعلم العالم ، الذي وفاه فون برون أحد كبار الباحثين في الدفع الصاروخي بعض حقه (١٧) ، فحسبنا ان نذكر هنا ، انه عندما نشر اوبرث في المانيا عام ١٩٢٣ ، دراسته العلمية الدقيقة عن الرحلة في الفضاء ، كتب عنها كاتب مقالا في البرافدا ، فتذكر احدهم عند قراءته رسالة تسيولكوفسكي المنشورة في المجلة العلمية عام ١٩٠٣ ، فنفض عنها الغبار ، وطبعت في كتاب على حدة عنوانه « صاروخ الى الفضاء الكوني » وهو غير عنوانها الاول ، وقد توفي غانسدوندت عام ١٩٣٤ وتسيولكوفسكي عام ١٩٣٥ . ويروي « ولي لي » في كتابه « التوابع والصواريخ والفضاء الخارجي » انه ظل على صلة بهما « مقابلة وحديثاً مع أولهما ، ومراسلة مع ثانيهما » حتى حان حينهما .

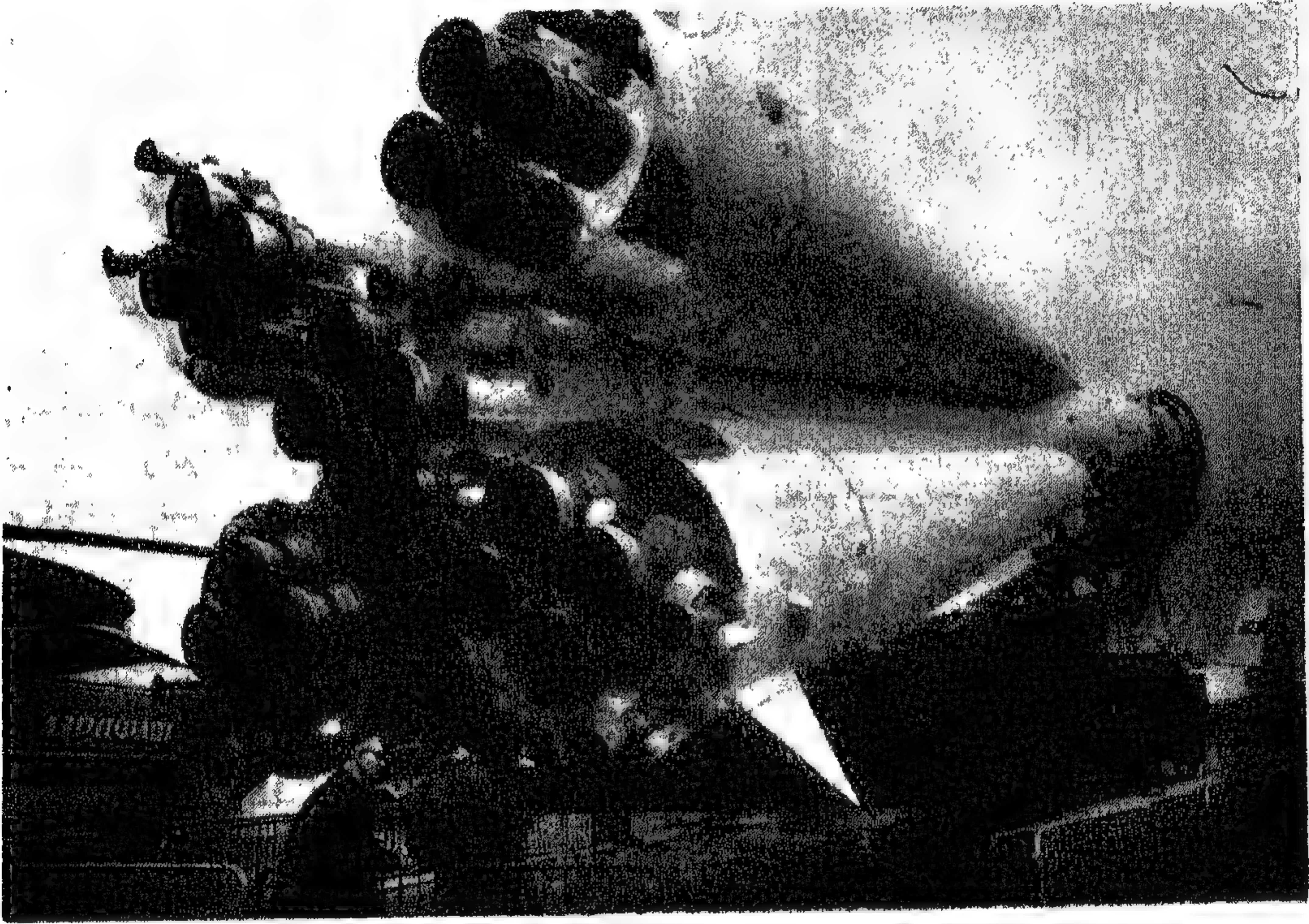
اما ثالث الاربعة فروبرت جودارد الاميركي واسمه يقترن عادة في دوائر مهندسي الصواريخ بوصف « ابي الدفع الصاروخي » . وقد كان حتى في ايام دراسته الجامعية ، وقبل تخرجه عام ١٩٠٨ يعنى عناية ملحة بما يساوره من خواطر حيال الصواريخ وما ينطوى فيها من قدرة كامنة . وما كان احد قد سبقه - في ظنه وهو خطأ - الى البحث الفيزيائي الدقيق للدفع الصاروخي ، ولا الاسس الرياضية لهذا الضرب من الدفع فاعتزم ان يفعل ، دون ان تكون له دراية بما تم ونشر من قبل . ومن مخترعاته الاولى في هذا الباب سبقه الى فكرة الصواريخ المتراكبة (وهي المطبقة اليوم في مركبات ساثورن - ابولو) فسجل ذلك وغيره واستخرج براءة به . وفي السنة الاخيرة من الحرب العالمية الاولى (١٩١٧) عهد اليه في البحرية الاميركية بتحسين صواريخ الاشارة ، فجعل يزداد تعمقا في النظرية العلمية للدفع الصاروخي ، وله في ذلك مذكرات زكنة يرجح ان أحداً من رؤسائه

(١٦) The Exploration of Planetary Space with Reactive Equipment

« ذات فعل ردّي » عبارة تقابل Reactive وهي في الواقع فعل « النفت » الذي صيغت منه الفاظ نفاث ونفائة وفضل صياقتهما يعود الى حسين ذو الفقار صبرى ومحمود محمد شاكر ، فقبلتها فوراً ونشرتها في « المختار » فلم يؤبه لها اولا ثم شاعت .

(١٧) في مقال نشره في الهيرالد تريبيون بتوقيعه ، في ٢٣ يوليو (تموز) ١٩٦٩ .

لم يعرّها عناية ما، وما ان وضعت الحرب اوزارها حتى لم اطراف معرفته وتفكيره في موضوع الصواريخ ووضع دراسة علمية دقيقة عنوانها «طريقة لبلوغ أعلى الارتفاعات» (١٨) وقد طبع المعهد السمثصوني هذه الدراسة عام ١٩١٩ ووزعت نسخها عام ١٩٢٠ ، فكانت في نظر غير العلماء المختصين صفحات جافية كالحجة لما احتوته من أرقام ومعادلات وجداول ، فما كان فيها شيء يفري بالقراءة سوى عبارة ، قال فيها جودارد - وكان قد أصبح استاذاً للفيزياء - « يطلق صاروخ الى القمر فيتم عن وصوله بانفجار كتلة من مسحوق سريع الالتهاب (المفنيسيوم) ، عند ارتطامه بسطح القمر » . ولكن معظم النقاد انحوا عليه باللائمة على هذا السخف . وعلى ان تسيولكو فسكي كان قد تقدمه ، فان جودارد اتخذ الخطوة الاولى من النظر والتأليف الى التجريب اذ بدا في مطلع



الطبقة الدنيا والكبرى في صاروخ فضائي سوفيتي

العقد الثالث من هذا القرن يجرى التجارب على الصواريخ المتقدمة بقوة البارود ، وفي عام ١٩٢٣ امتحن ضرباً جديداً من المحرك الصاروخي ، مستعملاً فيه الوقود السائل والفاسولين والاكسجين السائل . فكانت هذه التجربة شيئاً ثورياً في عالم الدفع الصاروخي . وفي عام ١٩٢٦ اطلق صاروخه الاول ، وكان ارتفاعه اربع اقدام وقطره نصف قدم ويعد هذا الصاروخ جديداً الصواريخ الضخام التي تطلق من كاب كنيدي في فلوريدا بالولايات المتحدة ، وميدان الدفع الصاروخي وراء القفقاس في الاتحاد السوفيتي ، وفي عام ١٩٢٩ اطلق صاروخاً اكبر من الصاروخ المتقدم الذكر ، فانطلق بسرعة اعظم وبلغ ارتفاعاً على ، وجدير بالذكر - وهو حدث تاريخي - انه

ضمن هذا الصاروخ مقياسا لضغط الهواء (بارومتر) ومقياساً للحرارة (محرار أو ثرمومتر) ومصورة ضوئية صغيرة (كاميرا) فكان اول الصواريخ الحاملة للاجهزة العلمية .

وقد ظل على ذلك ، مرحلة بعد مرحلة ، بين ١٩٣٠ و ١٩٣٥ وابتكر وسائل لتوجيه الصواريخ في اثناء انطلاقها باستعمال جهاز كالدفة ودوامة (جيروسكوب) ، وكان يسجل هذه المخترعات ، حتى تجمع لديه ٢١٤ براءة اختراع بينها براءة بصاروخ ذى عدة طبقات . وقد ظل خلال معظم حياته ، لاينال اهتماما ولا مساعدة من الحكومة الاميركية ، الا على الاقل الاندر ، وقد توفي عام ١٩٤٥ ، بعد ان علم ما كان من امر القنابل الالمانية الطائرة (وهي صاروخية الاندفاع) ولكن قبل ان يدخل الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الاميركية سباق غزو الفضاء .



صاروخ جودارد ، جرب تجربة ناجحة ١٦ مارس (١٩٢٦)

اما رابع الاربعة فكان هرمان اوبرث الروماني الالماني ، ولعله كان من الناحية العلمية الرياضية المجردة ، أعلمهم جميعا . فدراسة جودارد التي نشرت عام ١٩٢٠ دعا فيها الى بحوث واسعة عميقة في الدفع الصاروخي ، واما دراسة اوبرث التي اقام فيها الدليل على امكان الرحلة في الفضاء بواسطة الدفع الصاروخي فقد نشرت عام ١٩٢٣ في ميونيخ . ومع أن دراسة جودارد فوبلت بفدر من الهزء ، ولم تحمل أحدا على بذل المعونة المالية له للمضي في بحونه ، ولم تظفر لا بنقد علمي جاد ، ولا انارت نفاشا ما . ويقابل هذا ان دراسة اوبرث ، قوبلت باهتمام عظيم ، ونوفست مناقشة علمية واسعة في المجلات المختصة ، دون أن يؤدي ذلك الى تأييده تأييدا ماليا ما . ولكنها افضت على المستوى الدولي ، الى عناية مطردة بالموضوع . فاستكشف الروس أن عندهم من سبق الى مثل هذه الدراسات ، وهو نسيوكلوفسكي ، فنبتوا معاليه واعادوا نشرها ، وانشأوا لجنة للاهتمام باستكشاف الطبقة الطخورية (١٩) من الغلاف الهوائي ، وقد نسرت هذه اللجنة عام ١٩٢٥ نفريرا في مجلدين عن استعمال الصواريخ في استكشاف الطخاير . أما في فرنسا فقد أقدم الطيار الرائد روبرت ابو بلنرى مع صراف فرنسى على تعيين جائزة سنوية تؤدي لخير دراسة نشر خليفة ان تسهم في تقدم الرحلة الفضائية ، وفي المانيا انشئت « جمعية الرحلة الفضائية » وسجلت عام ١٩٢٧ وانتخب اوبرث رئيسا لها « وولى لى » نائبا للرئيس . وبعد انقضاء بضع سنوات اسست الجمعية الامركية للرحلة بين الكواكب ثم غير اسمها فجعل الجمعية الصاروخية الاميركية الاميركية للرحلة بين الكواكب ثم غير اسمها فجعل الجمعية الصاروخية الاميركية ، وبلاها بعد سنين تأسيس الجمعية البريطانية للرحلة بين الكواكب (ومن الغرائب ان جورج برنارد شو كان أحد اعضائها) .

ومن هنا ازداد الاهتمام بامور الصاروخ ، النظرية والتجريبية ، لاسباب متعددة ، منها ما يمت الى الاستزادة من العلم باسباب ، ومنها ماله صلة بالحرب والسياسة . فلتركها عند هذا الحد ، ذاكرين ان الذين اشتغلوا بها ولا يزالون ، يعدون بمئات الالوف من العلماء والمهندسين والصناعيين ، وان ما انفق عليها ، خلال العقدين الاخيرين يربى على عشرات البلايين من الدولارات .

ج - مبدأ الصاروخ

« خد بيضة وانقبها من رأسها ومن عقبها بقبين صغيرين أحدهما اكبر قليلا من الآخر ، وافرغها من محها وزلاها ، ثم املاها ماء حتى نصفها وسد أحد النقبين بالنسج ، وخذ قطعة خشب خفيف ودق بها اربعة مسامير حتى تستطيع أن تضع البيضة عليها ، مرتفعة نحو بوصة عن سطح الخشبة ، وضع تحت البيضة زبالة مشتعلة ، وضع الخشبة والبيضة معا ، في مفطس ماء ، فلا يلبث حتى ترى الخشبة والبيضة عليها ، تمخر الماء كأنها باخرة من البواخر » .

« وعليل ذلك ان جانبها من الماء في البيضة يتحول الى بخار لا يلبث أن يتكاثف ويحاول التمدد فمنعه من ذلك جدران البيضة ، فلا يجد له منفذا سوى الثقب الصغير في أحد طرفيها فيخرج منه بقوة ، وفي انحاء خروجه يدفع البيضة والخشبة التي اقيمت عليها في جهة منافضة لجهة اندفاعه (اى الجهة التي يخرج منها البخار بقوة) . هذه هي القاعدة التي بني عليها مبدأ الحركة بالآلة تندفع الى امام بصواريخ اقيمت في مؤخرها وينتظر منها أن تكون الآلة التي يستطيع ان يصل بها الانسان الى السيارات (الكواكب السيارة) والنجوم » (٢٠) .

(١٩) Stratosphere وافق المفور له الامرمصطفى الشهابي على هذا التعبير .

(٢٠) المقتطف ، نوفمبر ١٩٢٨ ص ٢٤٩

- جميع الطائرات النفاثة والمركبات الصاروخية مبنية ، على هذا المبدأ ولكن هناك فرق بين المحرك النفاث والمحرك الصاروخي . كلاهما يتحرك الى أمام بتأثير ما ينفثه من الغاز من مؤخرته ، على أساس الناموس البالي للحركة الذي وضعه نيوتن - لكل فعل ردة فعل معادلة في الاتجاه المعاكس أو المقابل - وكلاهما يحتاج الى الاوكسجين ، في انواع الوقود المستعمل الآن ، لاجداث الاحراق الذي تولد الغاز المنفوث ، ولكن المحرك النفاث المعتمد في الطائرات ، مصمم لأخذ الاوكسجين من الهواء الذي تسير فيه الطائرات ، فينضغط داخل المحرك ، وينتقل مضغوطاً الى حجّره الاحتراق حيث يمزج بالوقود الذي يحفّض في هذه الحجّرة من خزان يحفظ فيه فيحصل الاحتراق ، فينولد الغاز الذي يضغط على جوانب الحجّرة من الداخل ولا يجد منفذاً الا من الثقب في مؤخرتها فينفث منها نفثاً قوياً فتتم الحركة في الاتجاه المعاكس أو المقابل . فبين ان الطائرة النفاثة لا تستطيع أن تتحرك في فضاء فارغ من الهواء ، اذ لا تجد فيه الاوكسجين اللازم لاجداث الاحتراق .

واما المحرك الصاروخي فلا يستمد الاوكسجين من الهواء ، بل يحمله معه ، اما اوكسجيناً حراً سائلاً ، واما مركباً في مادة ، كالحمض النتريك ، فينحل المركب في أحوال معينة محددة ، ويطلق الاوكسجين من عقاله فيستعمل في احدث فعل الاحتراق . فهو (اي المحرك) لا يحتاج الى السلاف الهوائي (أو الجو) بل يكون فعله أقوى وأجدي في فضاء فراغ ، لان الفراغ لا يعوقه في حركته الى امام من ناحية ولا يبطيء نفث الغاز من مؤخرته من ناحية أخرى . فاندفاعه الى امام رهن بامرّين : مقدار الغازات الني تولد بالاحتراق (اي مقدار الوقود المحمول) ، وبسرعة نفثها .

وليس يتسع هذا المقال ، بحث مراحل التطور المعقدة والدقيقة التي نقلت المحرك الصاروخي الى الحالة التي مكنت العلماء والمهندسين في الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الاميركية ، من اعتماده في رحلات الفضاء التي مهد لها اطلاق سبوتنيك الاول في ٤ تشرين الاول (اكتوبر) عام ١٩٥٧ ، وانتهت بالرحلتين الاميركيتين الناجحتين الى القمر والعودة منه (١٩٦٩) ، والرحلة الاميركية الثالثة الى القمر (١٩٧٠) ، التي لم تحقق غرضها ، وانما كانت اعادة المركبة بروادها الثلاثة ، ظفراً علمياً صناعياً عظيماً ، واخيراً رحلة الرواد الروس الاخيرة في احدى مركبات سويوز حيث ظلوا يدورون فيها حول الارض ثمانية عشر يوماً .

ولكن اذا ضاق نطاق المقال عن وصف مفصل لهذه المراحل ، لقصره وان طال ، ولقصور كاتبه ، فليس ثمة ندحة عن الانسالة العابرة الى بعض ودفعه ، التي كانت ولا تزال موضوع بحث دائم ، لان علم الصناعة (تكنولوجيا) الصاروخية القضايا الاساسية الخاصة بتصميم الصاروخ والفضائية لا يزال في مهده ، برغم الشوط الذي اجنازه .

د - بعض مشكلات صنع الصاروخ

فئمة أولاً ما يلقاه الصاروخ من مقاومة الهواء ، وهو منطلق من سطح الارض ليخرج من نطاق جاذبيتها وهوائها . ومن هنا عمد العلماء والمهندسون الى اتخاذ الشكل المشيقي (على الاستعارة من القدر المشيقي ، والفصن المشيقي) ، فهو اسطوانة طويلة نحيفة تضيق رويداً رويداً في اعلاها الى ان تنتهي برأس كراس الابرّة ، يفرى الهواء فرياً ، مخففاً بذلك مقاومة الهواء الى ادنى حد ممكن . ولكن اختيار هذا الشكل لهذا السبب فرض على المهندسين التضحية بقدر من السعة لازم لتحميل مقدار أكبر من الوقود ، لان الاسطوانة الطويلة النحيفة أقل اتساعاً للوقود ، من اسطوانة أخرى توازي الاولى وزناً ، ولكنها كالبرميل أقصر وانحن .

والوزن من أهم العوامل التي تؤخذ في الاعتبار عند تصميم المحرك الصاروخي لرحلة الفضاء ، لان الفوه الرئيسية التي تؤثر في انطلاق الصاروخ هي قوة جاذبية الأرض . ويدخل في هذا الحساب عامل يدعى « عامل نسبة الكتلة » ومعنى هذا التعبير نسبة وزن الصاروخ وهو محمل بالوقود قبل الانطلاق الى وزنه عندما يكون وقوده كله قد احترق . لانه عند الفراغ من احتراق الوقود لا تعود نمة حاجة الى خزانات ومحركات انتهت الحاجة اليها ، فنصبح عبئا ينبغي طرحه وهذا هو سر من أسرار جعل هذه الصواريخ الضخمة عدة طبقات ، فاذا انتهى العمل بالاولى ، انفكت وطرحت ، وهكذا الثانية والثالثة ، حتى لا يبقى من المركبة العاتية الاولى ، سوى ذلك الجزء من المركبة الذي يعيش فيه الرواد خلال الرحلة ، او شحن بالاجهزة العلمية . وهذا الجزء في مركبة ابولو القمرية ثلاثة اقسام - قسم السكن مقسم الخدمات (وهو الذي حصل فيه الانفجار في ابولو ١٣) والقسم المعد لينزل على القمر ، ثم يقلع بعضه من سطح القمر بعد انجاز المهمة وينضم الى العربة الأم ملتجما بها ولهذا التصميم مزايا كثيرة ، ولكنه يجعل المحرك الصاروخي بالغ التعقيد حتى لقد قيل ان مركبة ساتورن - ابولو ، فيها خمسة ملايين جزء لا بد من الوقوف من أن كلا منها هو تماما كما ينبغي ان يكون وفي مكانه الخاص .

وبالاضافة الى ابطال بعض ما يتعرض له الصاروخ في طبقات الهواء الكثيفة من تعويق او ابطاء لحركته ، باتخاذ الاسطوانة المشيكة المحددة الرأس ، شكلا له ، ينبغي ايضا ان تتخذ الوسائل التي تكفل تخفيف حدة الحرارة العالية ، التي تعترض الصاروخ نتيجة للاحتكاك او الفرك الحاصل بينه وبين الهواء في انطلاقه ، خارجا ، وعند عودته الجزء الباقي منه الى الارض . وقد عمدوا في حل هذه المشكلة الى استعمال مواد كيميائية مركبة ، من أمثال السليكونات (وهي مركبات عضوية لمادة السليكون) واخلطوا فلزية من الكروميوم او البريليوم ، وبعض انواع الخزف الذي لا ينصهر الا على درجات عالية من الحرارة . والترس التي تحمي الرواد من الحرارة العالية التي تتولد عند عودتهم الى الارض بسرعة عظيمة ، تصنع على هذا الاساس . وتمة بحوث كثيرة ، في صنع غشاء خارجي للصاروخ ، متخذ من مادة تنقل الحرارة وتوسعها الى الفضاء فور تلقيها ، أي تردها عن سطح جسم الصاروخ .

أما قضية الوقود الأصلح للصاروخ فلا تزال مدار دراسات عالية ، نظرية وتجريبية ، ففى الناحية الواحدة الوقود السائل ، وهو انواع من المواد الكيميائية كالهيدرازين (٢١) والفاسولين ، والكروسين ، والكحول . بيد انها ليست ثقيلة الوزن وحسب ، بل هي ايضا قد يصعب تداولها ، وينطوي استعمالها على خطر ، ومع ذلك فهي المعتمدة حتى الآن . وتمة في الناحية الثانية انواع الوقود الجامد ، ولها مزايا كثيرة ، منها انها تشغل حيزاً أقل من الحيز الذي يشغله الوقود السائل ، ولا تقضى محركات معقدة التركيب ، وبخاصة ما تحتوي عليه من اجهزة دقيقة كالانابيب والضخات التي يفتضيها استعمال الوقود السائل . و « نسبة الكتلة » فيها أفضل . ويقابل ذلك أن للوقود السائل دفعاً أولياً أقوى ، والقدرة على السيطرة على معدل الاحتراق أسير .

وتمة انواع أخرى من الوقود ، تجري عليها التجارب منها مركبات من البوردن والايديروجين ، ويقال ان في طليعتها مركب « ديكاربين » وجزيئته مركب من ١٠ ذرات بوردن و ١٤ ذرة ايديروجين (ب ١٠ بد ١٤) . وهناك ميل الى دراسة وقود آخر هو الايديروجين الذي يحترق بالفلورين بدلا

(٢١) Hydrazine مركب من النتروجين والايديروجين قوى الفعل يدخل في صنع ضرب من الوقود للصواريخ .

من الاوكسيجين . وقوته ضعفا الوقود المستعمل الآن . ولكنه صعب التداول ، ولا بد من ابتكار الوسائل الكفيلة بسلامة استعماله قبل الاعتماد عليه .

واخيراً ، تقتضى الرحلة الفضائية البعيدة ضرباً آخر من الوقود . فالرحلة الى احد الكواكب القصية ، كزحل مثلا الذى يبعد عن الشمس على المعدل نحو ٨٨٢ مليون ميل ، (اى يبعد عن الارض نحو ٧٩٠ مليون ميل ، مقابل ٢٤٠ الف ميل بعد القمر عن الارض) تستغرق على اساس مده رحلة ابولو من الارض الى القمر ١٢٨٠٠ يوم او نحو ٣٥ سنة . وهذا متعذر اذا كانت طاقة الصاروخ مستمدة من الوقود الكيمائى السائل ، لضخامة المقدار الذى ينبغى للصاروخ ان يحمله من هذا الوقود لهذه المسافة او المدة . ومن هنا تسعى بعض العلماء الى صنع محرك يسير بالطاقة الذرية او النووية ، وقد وصف محرك من هذا القبيل ، كان موضوع دراسة ، ففيل ان المفاعل الذرى يولد حرارة ، والحرارة تبخر ايدروجينا سائلا مخزونا فى حجرة خاصة ، فينفث الايدروجين المتبخر من التقب الخلفى فى المحرك ، فيندفع فى الجهة المقابلة اندفاعا بالغ القوة . ولكن سمة صعوبة كبيرة فى استعمال محرك ذرى فى مركبة فضائية مأهولة ، اذ يقتضى استعماله وجود ترس سمبكة تقى الرواد الفضائيين من تأثير الاشعاع الذرى . وهذا يزيد وزن المحرك زيادة كبيرة . فاذا وفقوا الى صنع محرك يستطيع ان يفيد من اشعاع الشمس فى توليد الحرارة لتبخير الايدروجين ، بدلا من الحرارة المولدة من المفاعل الذرى ، رالت ضرورة الترس . واخيرا يرى بعضهم ان افضل طاقة لرحلات المركبات الفضائية ، هى طاقة الفوتونات ، بيد ان هذا يقتضى تحويل المادة نحوila مباشرا الى فوتونات ، وهذا منعذر على المعرفة العلمية والعلمية الصناعية فى حالتها الحاضرة .

هـ - التوجيه والصحة

ينوقف نجاح القذائف الحربية البعيدة المدى ، ومشروعات ملاحه الفضاء ، سواء اقمار صناعية كانت ، تدور حول الارض ، ام سواير فضائية تنفذ الى الزهرة او المريخ ، ام مركبات فضائية مأهولة وغير مأهولة توفد الى القمر لتدور حوله ، او تحط عليه ، تم تعود منه الى الارض - كل ذلك يتوقف على قدرة مطلقها على التحكم بسيرها وتوجيهها . وقد يبدو ان هذا التوجيه فى الفضاء خارج الارض ، فى اطار فعلها الجاذب ، او خارجه ، لا يعدو ان يكون امندادا وحسب ، للملاحه الهوائية او الجوية . فهذه تعتمد على اجهزه يدخرها الطيار فى حجرة القيادة ، وعلى خبره ، واحيانا على ما يتلقاه من ابراج المراقبة فى المطارات التى يمر فوقها او قربها او يتجه اليها ، من معلومات واوامر .

ولكن القذائف او السواير او المركبات الفضائية ، خاضعة لعوامل متعددة متباينة بالغة التعقيد . فثمة فى المقام الاول عامل السرعة التى تبلغ مبالغ فائقة ، يعسر فيها على الانسان وحده ، ان يداخل فيها فى اللحظة العابرة اللازمة وبالدقة الكافية ، فكيف به ، اذا اراد السيطرة عليها ، لاجتناب الخطأ . لان كل خطأ صغير فى الاتجاه او فى السرعة ، خلبق ان ينتهى الى انحراف القذيفة من عابران القارات ، حتى لتخطى هدفها بضعة أميال ، وربما أكثر ، او قد يحيد بمركبة الفضاء الماضية الى القمر مثلا ، او السابرا المتجه الى الزهرة ، فتمنى الرحلتان بالاخفاق الكامل ، ان لم يعرف الخطأ ويصحح ، عند وقوعه على التو . فالمركبة مارينر ٢ (اميركية) شطت بضعة آلاف من الامبال عندما دنت من الزهرة عام ١٩٦٢ ، لاسباب منها هذا السبب والمركبة القمرية ذاتها اذا حصل خطأ صغير فى اتجاهها ، ولم يصحح فى اللحظة العابرة المؤاتية فقد لا تبلغ موقع القمر حيث ينبغى ان تلاقيه ، او قد يطول مسارها اليه حتى لقد تستنفذ مقادير اضافية

من وقودها ، نحسب لها وعليها ، قبل انطلاقتها ، بالغرام والقطرة . فمن الواضح ان الاتصال المستمر بين محطات المراقبة على الارض ، والمركبات المفذه السبر في الفضاء ، والقدرة على توجيه الاوامر على الفور ، الى الملاحين ان كانت ملاحون فيها ، او الى الاجهزة الميكانيكية والكهربية المركبة فيها ، والمعرفة بان هذه الاوامر قد بلغت محجتها ونفذت ، تنفيذا دقيقا فوريا اما من تلقاء ذاتها ، واما بأيدي الملاحين ، هي ثلاثة امور لا غنى عنها في منروعات غزو الفضاء . ومن أجل ذلك انشأوا محطات المراقبة في مواقع متباينة على سطح الارض ، واستعانوا بالمراقب الراديوية (٢٢) كمرقب جودرل بانك قرب منشستر في انكلترا ، وانخذلوا اساسا لكل ذلك التقدم الضخم في استعمال الاشارات اللاسلكية ، والآلات الكهربائية الحاسبة (٢٣) .

وكل من تتبع احدى رحلات المركبات الفضائية ، يذكر ما كان يقال ساعة ، عن ان المركبة ماضية مضيا صحيحا ، في مسارها ، فلا تحتاج الى تصحيح ، او انها حادت قليلا عن مسار يوصلها الى نقطة معينة مقصودة في الفضاء ، في لحظة معينة ، فينبغي ان يحصل التصحيح ، فترسل الاوامر لفعل ما ينبغي فعله لحصوله . والمتنبع يذكر أيضا ، الاتصال الراديوي بالكلام ، بين الملاحين في الفضاء واصحابهم على الارض ، وكيف ارسلت اليهم تعليمات صحية محددة ، عندما اصيب احدهم بوعكة ، او كيف طلبوا من اصحابهم حلا لمشكلة عرضت لهم ، او تفسيرا لشيء لم يالفوه خلال تدريبهم الدقيق . ولعل هذه الناحية ، من رحلات غزو الفضاء ، أعجب النواحي وأدقها علما نظريا ومطبقا ، وأوقعها في النفس حتى عند قياسها بالتقدم العجيب في صنع المحركات الصاروخية الضخمة ذاتها .

وأخيرا لا بد من الإشارة وحسب ، الى المشكلات التي لها صلة بصحة الملاحين في الفضاء ، وبخاصة كيف يتصرف هذا الجسم ، باجهزته الفسيولوجية والبيولوجية في حالة انعدام الوزن ، وكيف يتأثر بما قد يتطرق الى داخل المركبة من أحر الاشعاع الكوني ، وكيف تتمكن الاعضاء الحيوية من الصبر عشرة أيام (الذهاب الى القمر والدوران حوله والنزول على سطحه والعودة الى الارض) او سنة كاملة او اكثر (اذا استقر القرار على انفاذ مركبة مأهولة الى المريخ والعودة الى الارض) ، على مشاق الرحلة في حيز ضيق ، خليق ان يولد مصاعب بدنية ومشكلات نفسية .

فالانسان ، من الناحية البيولوجية ، جهاز ولكنه جهاز معقد ، نما وتطور خلال ملايين من السنين ، في احوال عامة غالبية وان اعتراها بعض التغير بين قطر وقطر ، وساحل وجبل ، وسطح بحر واجواز هواء . ولكن العوامل الاساسية الفاعلة في هذا الجهاز كانت واحدة تقريبا على تباين مقبول ، من حيث ضغط الهواء ، ومعدل الحرارة والرطوبة ، ومقدار الاوكسجين في الهواء الذي يتنفسه ، وفعل الجاذبيه الذي يعطى الاجسام اوزانها والتبول والتبرز وما اليها . وحيث حصل تباين ، يعجز المرء الملاءمة له ، بطبيعة الجسم او بالتعود ، ابتكرت الوسائل لذلك ، كتحديد درجة الضغط الجوي والحرارة داخل طائرة تحلق على ارتفاع ثلاثين الف قدم ، في جو يبلغ من البرد وقلة الاوكسجين والضغط ، مبلغا لا يطيقه جسم انسان . ومن هنا عد من الغرائب بقاء احد الهاربين حيا ، بعد ان ظل متشبثا بمكانه في فجوة عجلات الطائرة ، معرضا للبرد الشديد وقلة الضغط والاوكسجين معا ، حتى حطت الطائرة في المطار الذي قصدت اليه بعد ساعات من التحليق فوق المحيط الاطلسي .

ومن هنا ، كان لا بد في هذه الرحلات الفضائية خارج جاذبية الارض ومحيط هوائها ، ان

توفر للملاحين بيئة تشابه البيئة الطبيعية التي يستطيع الجسم ان يؤدي فيها جميع وظائفه البيولوجية ، وكان لا بد ايضاً من اجراء التجارب المتعددة لمعرفة أحوال الطائرة على صحة الملاحين وسلامتهم ونوع الغذاء اللازم وشكله ، وقد اطلقوا على مجموع ما توافر بين ايديهم من المعارف ، في هذا الباب ، وصف « الطب الفضائي » .

وبالإضافة الى المشكلات الفسيولوجية والبيولوجية ، لم يكن ثمة بد من أن تؤخذ بعين الاعتبار ، مشكلات ، نفسية خالصة ، او واقعة بين النفس والبيولوجي . فالإنسان معتاد دورة معينة من تعاقب الليل والنهار . حتى الذين يسافرون بالطائرة من بيروت الى نيويورك يحسون بأثر الفارق في الزمن بين ساعة اقلاعهم وساعة وصولهم ، ولكن سرعان ما تتعود اجسامهم الدورة الجديدة ، بين ليل في المدينة التي وصلوا اليها ، يقابل فجر يوم في البلاد التي اقلعوا منها ، وبين نهار يقابل ليلاً . والى ان يألف الجسم الدورة الجديدة ، يحس غير قليل من الفتور والنعاس في نهاره الجديد ، واليقظة في ليله . والجسم البشري كذلك ، ألف قدراً من الحركة ، لا يرى ذاته في غنى عنها ، قياماً وقعوداً ، وتمطياً وتحريكاً للذراعين والساقين والعنق ثم هناك الحيز الضيق مع زميل او زميلين ، والرتابة التي تمل وقد تؤدي الى نفرة بين الركب ، والارهاق الذي يهبط بمستوى النشاط ، وقد يفضي الى سوء التقدير ، والخلل في الحكم على حالة طائرة ، تحتاج مواجهتها الى تفكير صاف وحكم سديد .

وليس أقل هذه المشكلات شأنًا — لا من حيث صعوبتها الاساسية ، بل من حيث تنكب المألوف من العيش — مشكلات الاكل والشرب والنوم والتبرز .

ومع ذلك فقد غلبت هذه المشكلات على أمرها ، بالبحث العلمي الطبي ، وبالتدرب الدقيق المحكم ، وباختيار الرجال الذين في ماضيهم وحاضرهم ، ما يوحى بالتقّة ، وباكتشاف ان الجسم الانساني ، وان يكن في بعض التعريف العلمي ، آلة ، فانه آلة قادرة على التطبع — فلا يغلبه الطبع — وعلى الملاءمة ، فلا يطفئ عليه الجمود .

فإنسان الفضاء ، بفضل عقله وتركيبه الجثماني ، وبفضل البحث العلمي الطبي ، وبالتدرب العملي ، يستطيع ان يعيش أياماً — دون كرب يذكر — في مركبته في بيئة صنعها العلم له ولا تختلف في عناصرها الاساسية ، اختلافاً كبيراً عن بيئته الطبيعية على سطح الارض ، قرب سطح البحر ، او على ارتفاع مقبول كارتفاع مدينة مكسيكو او ادبس ابابا .

و — التقدم في صنع المحركات الصاروخية

ومنذ ان صنعت المحركات الصاروخية الاولى اطرده التقدم في بنیان محركات أضخم واغوى وأقدر على القيام بالمهام التي تعدّها ، سواءً بحربية كانت كالمحركات التي تعتمد في اطلاق القذائف من عابرات القارات ، او المحركات التي تعتمد لاطلاق الاقمار الصناعية التي تدور حول الارض ، او السواير او المركبات الفضائية التي تنفذ مأهولة او غير مأهولة لاستطلاع الزهرة والمريخ ، والقمر والهبوط عليه والعودة منه الى الارض .

ففي اليوم الثالث من شهر اكتوبر (تشرين الاول) عام ١٩٤٢ ، والحرب العالمية الثانية في ابانها يومئذ ، انطلقت قذيفة صاروخية طولها ٤٢ قدماً ، من بيناموندي في ألمانيا على ساحل بحر بلطيق ، فعندت يومئذ آية ما صنعه علماء الصواريخ الألمان ، منذ قبيل الحرب العالمية الثانية وفي خلالها ،

مضمنين فيها ما اخذ عن تسيو كلو فسكى الروسى، واوبرث الرومانى الالمانى ، وجودارد الاميركى ، مضيفين اليها ما كان من نتاج بحوثهم وتجاربهم . فكان ذلك الانطلاق ايدانا باستهلال العهد الحديث فى علم الصواريخ وصناعتها . ثم استعمله الالمان فى أواخر الحرب ، أساسا لما اطلق عليه سلاح الانتقام رقم ٢ فذاع ذكره مرفوما سلاح V_2 . وقد جاء ظهور هذا السلاح متأخرا بالقياس الى حسم الصراع العالمى الدائر مع المانبا الهتلرية يومئذ ، فلم يرد ميزانها عن ميله نحو الحلفاء ، برغم ما احدثه من دمار فى مدينة لندن وضواحيها ومع ذلك فلنا ان نقول انها القذيفة الحربية التى نشأت منها ، الفذائف المعدة اليوم ، وما تحمله فى رؤوسها من قدرة نووية مدمرة ، وكذلك الحركات الضخمة التى تتخذ لغزو الفضاء .

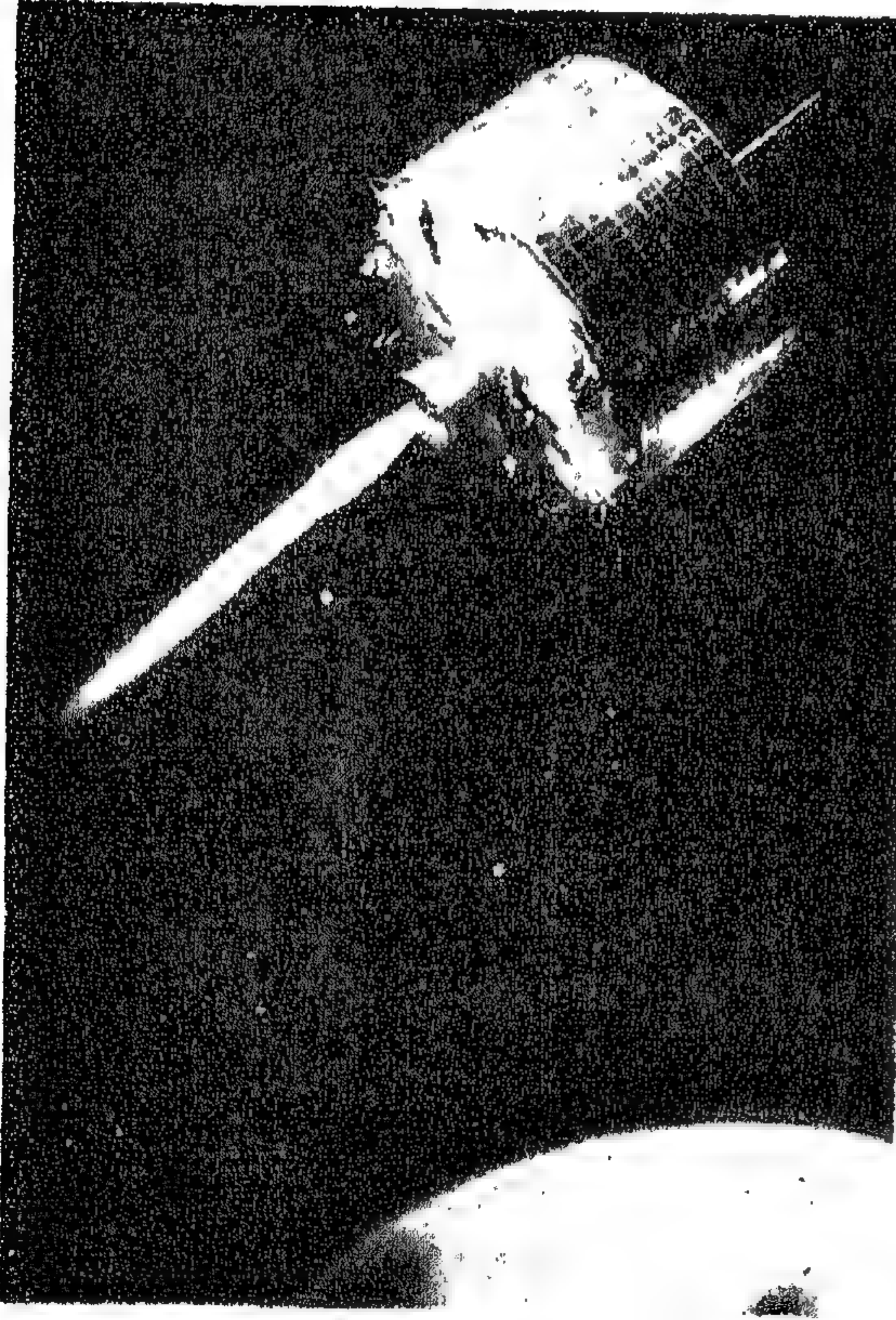
وبعد انتهاء الحرب ، ظفر الاتحاد السوفيسى من ناحية والولايات المتحدة الاميركية من ناحية ، بعدد من العلماء والخبراء الالمان ، المختصين بعلم الصواريخ وصناعتها ، وظلا زمنا ما ، يعينان بتطوير هذه الصناعة ، وهما أندما يكونان حرصا على تركيز الجهود على القذائف الحربية . فالصواريخ رdstون واطلس وتيتان ٢ فى الولايات المتحدة ، والصاروخان A - ١ و A - ٢ فى الاتحاد السوفيتى ، كانت من هذا القبيل ، ثم أدخل النعدبل على بنائها فى الحاليين لتصلح لقذف المركبات المعدة لريادة الفضاء . فاستعمل الاميركيون رdstون واطلس فى مشروع مركورى ، ويسان ٢ فى مشروع جيمنى، واستعمل السوفييت A - ١ فى سلسلة مركبات فوستوك و A - ٢ فى مركبات فونكودوسوبوز . ثم تلاها غيرها .

وقد رأيت ، رسما بقرار بين صاروخ رdstون الاميركى وصاروخ ساتورن ٥ الذى استعمل فى اطلاق ابولو ١١ و ١٢ و ١٣ الى القمر فاذا الفارق ببلغ من الضخامة مبلغا عظيما ، فارتفاع رdstون يبلغ ٧٥ قدما ، واما ساتورن ٥ فارتفاعه ٣٦٣ وزنته تدنو من ٧ ملايين رطل انكليزى . وصاروخ ساتورن ٥ هذا مؤلف من ثلاث طبقات، ركب على الطبقة العليا منها مركبة ابولو ، بأقسامها . فالطبقة الاولى اى السفلى ارتفاعها ١٣٨ قدما وهى مؤلفة من خمسة محركات تولد طاقة قدرها ١٨٠ مليون حصان اى قوة دافعة عند سطح البحر تعدل ٧٦١ مليون رطل انكليزى ونسهلك ١٤ طنا من الوقود (كروسين واوكسجين سائل) فى الثانية . والطبقة الثانية ارتفاعها ٨١٥ قدم، وتولد عن اشعال محركاتها طاقة قدرتها الدافعة مليون رطل انكليزى فى الفراغ . واما الطبقة الثالثة فارتفاعها ٥٨ قدما ، وتولد طاقة قدرتها الدافعة ٢٠٠٠٠٠ رطل انكليزى فى الفراغ . اما الوقود فى الطبقتين النانة والثالثة ، فلبس كىروسينا واوكسجينا حائلا كما هى الحال فى الطبقة الاولى ، بل هو ابدروجين سائل واوكسجين سائل لان الطاقة المولدة من احتراقهما معا اعظم بمقدار ٤٠ فى المئة وزنا بوزن .

والذى يحصل هو ان محركات الطبقة الاولى ترفع المركبة فى مجملها من المصطبة التى اقيمت عليها ، منهادبة فى أول الامر ثم تضى سرعتها تتزايد تزايداً متسارعا من صفر الى معدل ٦٢٠٠ ميل فى الساعة خلال ثلاث دقائق وحسب . وعندئذ وعلى ارتفاع ٣٦ ميلا تكون قد استنفذت وقودها ، فتنفصل ، بحيلة صناعية عن مجمل المركبة ونضى أولا فى الجو بفعل تصورها الذاتى ثم تهوى فى البحر . وفى اللحظة ذاتها تكون محركات الطبقة الثانية قد اشتعلت ، فتدفع ما تبقى من مجمل المركبة مسافة أخرى بسرعة متزايدة ، ثم تنفصل وتسقط ، وتتولى محركات الطبقة الثالثة عملية الدفع حتى نصير المركبة فى مدار حول الارض ، ثم فى لحظة معينة تصدر اليها الاوامر الكهربية من الارض فيطلق المحرك مرة ثانية ، وتدفع المركبة الفضائية ، التى بدأت رحلتها جائمة على قمة هذه الطبقات الثلاث فتضى ، فى مسار مخطط لها الى القمر، وقبل ان تقطع شوطا طويلا فى هذا المسار ، تنفصل الطبقة الثالثة عنها وتسقط .

ز - صوى على طريق الغزو الفضائى

منذ أن اطلق الاتحاد السوفيتى فى ٤ تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٥٧ قمره الصناعى الاول « سبوتنيك ١ » الى مدار حول الارض ، صنع السوفيت والاميريون اجراما فضائية عديدة واطلقوها ، منوعين فى اشكالها واوزانها والاغراض التى اطلقت من اجلها . وقد كانت الكثرة الغالبة من هذه الاجرام ، ما تواضع الكتاب على وصفه بكلمة «التوابع الصناعية» او «الاقمار الصناعية» اى انها اجرام تطلق بسرعة معينة حتى اذا بلغت ارتفاعا محددا توازنت سرعتها مع قوة جاذبية الارض ، فتمضى فى مدار حولها ، كالقمر - ومن هنا تسميتها الاقمار الصناعية - ولكن على قرب نسبي منها (معدل بعد القمر عن الارض ٢٣٨ ألف ميل) . وشكل مدارات الاقمار الصناعية بىضوى عادة ، وقد يكون بىضويا مستطيلا ، فيدنو من الارض عند اقرب قربه اليها (الحضيض) (٢٤) مائة ميل او نحوها ، ويبعد عنها عند أبعد بعده عنها (الاوج) (٢٥) مئات الاميال او ألوفها وبعد زمن يقصر او يطول تعود الى الارض .



صورة « سينكوم » وهو من كواكب الاعلام

وهذه الاقمار الصناعية ، التى اطلقتها الدولتان ، ولا تزال ، لها اغراض متفاوتة . ففئة الاقمار الصناعية الاميركية المعروفة باسم اكسپلورر (المستطلع او الرائد) صممت لدراسة الفضاء الجوى المحيط بالارض وبخاصة فى الاعالى حيث تكثر الشوارد (الأيونات) التى تؤلف الطبقات المؤينة ذات الاثر فى انتقال الامواج اللاسلكية (كطبقة كينلى - هفيسايد) ، وظواهر جوية وفلكية أخرى ، وفئة فانغارد (الطليعة) غرضها ان تستطلع بما تحمله من اجهزة علمية طلع الظواهر الجوية (متيورولوچيا) ، وفئة ديسكفرر (الكاشف او المستكشف) ، اطلقت فى مدار قطبى - اى كانت تدور حول الارض من القطب الى القطب ، وكانت سابقتها تدور فى مدار استوائى او كالاستوائى - وكان الهدف منها اجراء التجارب على استعادة القمرة (الكبسولة) من البحر عند سقوطها فيه ، ولكنها اسهمت ايضا فى الاستزادة من المعلومات الخاصة بالظواهر الجوية . ومنها فئة ايكو (الصدى) وهى التى مهدت لصنع كواكب الاعلام التى شاع استعمالها لنقل الرسائل والبرامج المتلفزة : التلستار، ارلى برد، كومسات، سينكوم ، وينتظر لها فى دوائر اليونسكو ، والاتحاد

الدولى للمخاطبات البعيدة (تليكوميونيكيشن) وغيرهما ، مستقبل حافل فى مساعدة الدول النامية فى ميادين التربية والتعليم - الثقافيين والزراعيين خاصة وما اليهما كالانماء الريفى ، وهناك الآن مشروعات من هذا القبيل للاستفادة بهذا الضرب من المخاطبات فى الهند والبرازيل . وثمة فئة تيروس ، المزودة بالمصورات التلفزيونية التى تستعمل الاشعة التى تحت الاحمر ، وهى مرهفة الاحساس ، تقيس الاشعاع ، وتقوم بالرصد الجيوفيزيائى على الارض ، وتتبين الأعاصير ، او الاحوال الجوية التى تنذر بها ، ويقال انها تصلح للتجسس من على ارتفاعها .

وعلى هذا الفرار فئات أخرى من هذه الاقمار الصناعية عند الاميركيين ويقابلها عند السوفييت ، على تباين ، فئات مركبات سبوتنيك ، ولونا ، وفوستوك (انطلقت فيها الملاحة الفضائية الاولى والوحيدة فالتينا تريشكوف) ، وفوشكود ، وسويوز ، وفينيرا وغيرها .



الرجل الاول (جاجارين) والسيدة الاولى
فالتينا تريشكوف فى الفضاء

اما الأجرام الاخرى فأضخم وأعقد ، وقد كان اول جرم حمل جسما حيا الى مدار حول الارض ، هو جرم سبوتنيك ٢ ، (سوفيتى) الذى اطلق فى تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٥٧ وفى داخله الكلبة لايتا ، واول جرم حمل انسانا الى مدار حول الارض (دورة واحدة) الجرم السوفيتى فوستوك ١ ، الذى اطلق فى نيسان (ابريل) ١٩٦١ حاملا فيه الرائد جاجارين ، واول جرم امريكى انطلق وفيه ملاح او رائد ، فى شباط (فبراير) ١٩٦٢ ، وقد دار حول الارض ثلاث دورات ، واول جرم حمل أكثر من ملاح واحد الى مدار حول الارض جرم من فئة فوشكود (السوفيتية) انطلق فى تشرين الاول ، ١٩٦٤ ، وفيه ثلاثة ملاحين ، وكان اول ملاح « مشى » فى الفضاء مدة عشر دقائق الملاح السوفيتى ليونوف ، فى آذار (مارس) ١٩٦٥ ، وجاراه هوايت الامريكى فى حزيران (يونيو) ٦٥ ف « مشى » مدة ٢٢ دقيقة .

ومن ثم ازدادت الثقة ، واطرد التفنن والتنوع فى التجارب فى رحلات الفضاء تمهيدا للرحلة الى القمر ، التى جعلها الرئيس كنيدي هدفا قوميا يجب تحقيقه قبل ختام العقد السابع (اى قبل نهاية ١٩٧٠) وقد انكر السوفييت انهم فى سباق مع الاميركيين الى تحقيقها .

ولعل أهم المعالم فى تطور شؤون الرحلة الى الفضاء الكوكبى بين ١٩٦٥ و ١٩٦٩ ، كانت : تمكن ملاحين اميركيين ، فى آذار (مارس) ١٩٦٥ من الدوران ثلاث مرات حول الارض ، والانتقال بمركبتهما ، بقدرتهما الذاتية من مدار الى مدار ، وتحقيق اول لقاء على موعد فى الفضاء بين مركبتين

فضائيين ، وقد فعل ذلك ملاحو مركبتين اميركيتين في كانون الاول (ديسمبر) ١٩٦٥ ، اذ دنت المركبة الواحدة من الاخرى الى مسافة قدم واحدة ، بينهما ، وظهر السوفييت في سباط (فبراير) ١٩٦٦ بانزال مركبة فضائية غير مأهولة، انزالا رفيقا على سطح القمر ، ثم نجحت مركبة فضائية اميركية ، وفي داخلها ملاحان ، في الالتحام في الفضاء بصاروخ من طراز اجينا ، وقد عادا ملتحمين الى الارض فحصل ترنج في المركبة المزدوجة اضطر المسؤولين ان ينزلوها في البحر انزال طواريء ، وكان ذلك في آذار (مارس) ١٩٦٦ ، وبعد نحو شهرين انزل الاميركيون انزالا رفيقا على سطح القمر مركبة سرفيور (المساح) فارسلت الى الارض الوفا من الصور التي صورت عن قرب بأجهزتها ، ثم اطلقوا في آب (اغسطس) ١٩٦٦ مركبة غير مأهولة من طراز «لونا اوربيتر» (اى الدائر حول القمر) ، فبلغت القمر في ثلاثة ايام وارسلت صورا من ارتفاع قليل ، ونجحت مركبتان من مركبات السوفييت ، في الالتحام في الفضاء التحاما اوتوماتيكيا ثم انفصلتا كذلك ، دون تدخل الملاحين في الحالين ، وفي ايلول (سبتمبر) ١٩٦٨ ظفرت المركبة السوفيتية غير المأهولة من طراز زوند بالدوران حول القمر والعودة من رحلتها الى قاعدتها .

ولم تخل هذه التجارب من الفواجع في الدولتين .

ومنذ اواخر عام ١٩٦٨ واول عام ١٩٦٩ بدا الاميركيون خاصة بجربون تجاربهم الفضائية بمركبات ابولو ، تمهيدا للرحلة الاولى بمركبة مأهولة بثلاثة ملاحين ، الى القمر ، ونزول اثنين منهم الى سطحه ، والقيام بالمهام التي عهد اليهم في انجازها هناك ، ثم الاقلاع من سطحه ، والعودة الى المركبة الام التي لم تزل تدور حوله ، خلال وجودهما على سطح القمر ، ثم الاتجاه بعد اجتماع الشمل الى الارض حتى يلفوها سالمين .

وقد انفذ الاميركيون ثلاث مركبات فضائية الى القمر :

الاولى : ابولو ١١ - ١٦ تموز (يوليو) ١٩٦٩ ، الانطلاق من كاب كنيدى .

٢١ تموز (يوليو) ١٩٦٩ يطأ ارمسنرونج سطح القمر بقدمه ثم يليه الدرين . بحدتهما الرئيس نيكسون بالتلفون الراديو على بعد ٣٣ ، ٤٠٢ كيلو مترا الارتفاع من سطح القمر بعد مكوث ٢١ ساعة و ٣٧ دقيقة عليه . الالتحام بالمركبة الام .

٢٢ تموز (يوليو) ١٩٦٩ بدء العودة الى الارض .

٢٤ تموز (يوليو) ١٩٦٩ الهبوط في البحر الى الجنوب الغربى من جزائر هوائي .

وفد صرفت النظر عن تفصيل ما كان في تلك الايام المحمومة المتوترة الرائعة .

الثانية : ابولو ١٢ - ١٤ تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٦٩ ، الانطلاق من كاب كنيدى .

١٩ تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٦٩ ، النزول على سطح القمر .

٢٠ تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٦٩ ، الاقلاع من سطح القمر ، الالتحام بالعربة الام .

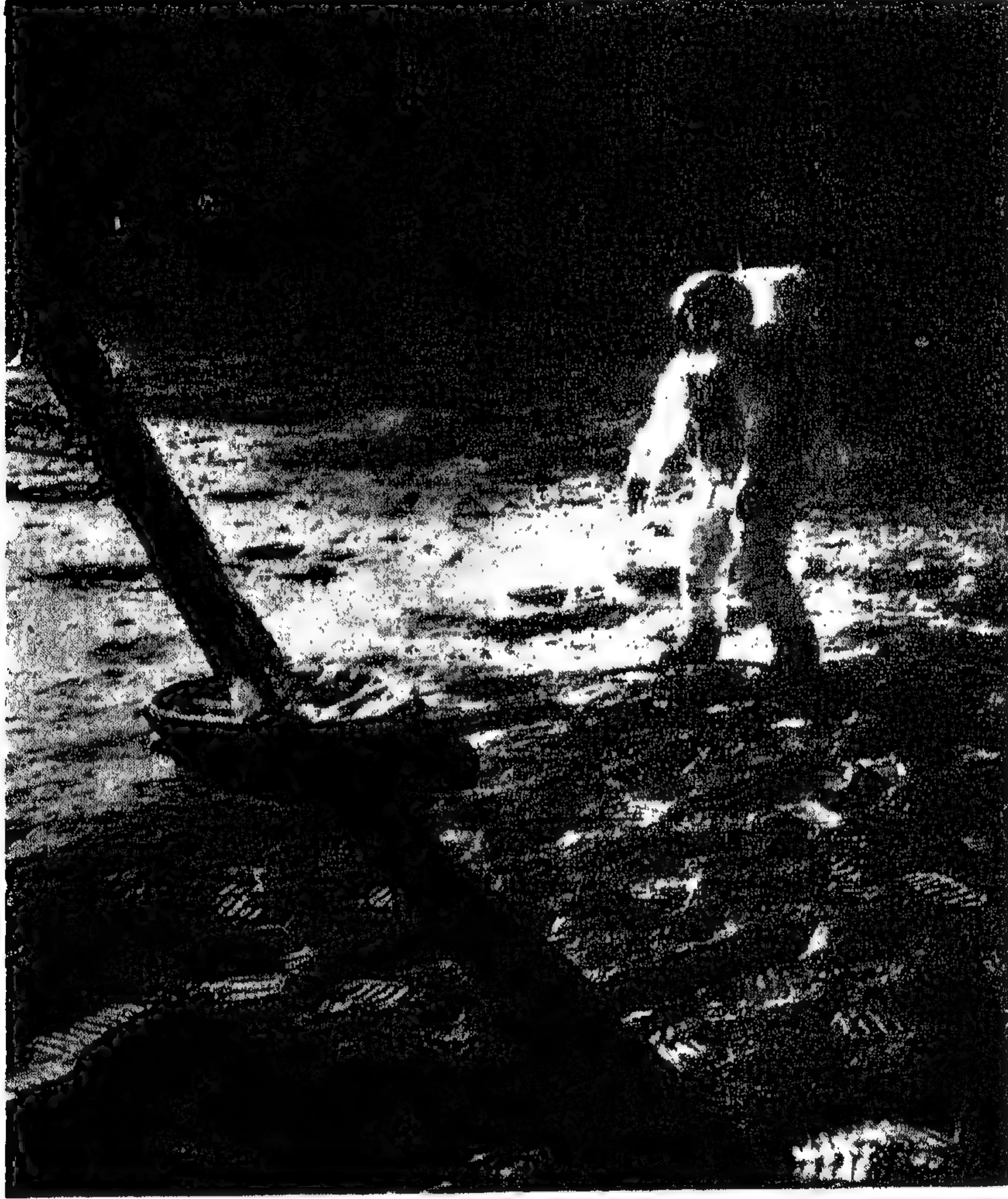
٢٤ تشرين الثانى (نوفمبر) الهبوط في البحر .

الثالثة : ابولو ١٣ - ١١ نيسان (ابريل) ١٩٧٠ الاقلاع .

١٣ نيسان (ابريل) ١٩٧٠ حادثة الانفجار في المركبة .

١٤ نيسان (ابريل) ١٩٧٠ الفاء مهمة النزول على القمر . دوران المركبة المعطبة حول القمر
لتتخذ مساراً صحيحاً الى الارض .

١٧ نيسان (ابريل) ١٩٧٠ الهبوط في البحر .



آثار اقدام على سطح القمر قد تدوم نصف مليون عام ، وصورة احدى رائدى ابولو ١٦ الذى نزل على سطح القمر

ح - الزهرة والمريخ وما يليه

كلاهما كوكب سيار يدور حول الشمس ، فالزهرة تقع بين الارض والشمس ، والمريخ يقع بين الارض والمشتري . وكلاهما اقرب الكواكب السيارة الى الارض ، ولكن ما يعرف عنهما انما هو حصيلة وسائل الرصد الفلكى المختلفة . فلما بدأت اسباب ريادة الفضاء الكوكبي تستتب للانسان ، غدا العلماء يطمحون الى انفاذ مركبات فضائية اليهما ، مزودة بالاجهزة العلمية ، وغير مأهولة بالملاحين في اول الامر ، عسى ان يزداد العلماء علماً باحوال جوهما ، وسطحهما ، فيتباح لهم اولاً ، ان يحسموا بعض المشكلات الفلكية والحيوية التي تتعلق بهما ، كمشكلة احتمال

وجود احياء على سطح المريخ ، وقيام احوال في جو الزهرة وعلى سطحها تتيح فرص الحياة او تحول دونها .

ومن هنا بدأ السوفييت والاميركيون منذ اوائل العقد السابع ، في الاعداد لهذا السبر الكوكبي . وكانت المحاولة الاولى سوفيتية ، اذ اطلقوا سابرأ فضائياً الى الزهرة في ١٢ شباط (فبراير) ١٩٦١ ، فلم تكد تنقضي على انطلاقه فترة ١٨ يوما ، حتى انقطع الاتصال الراديوى به . وتلتها محاولات اخرى . واطلق الاميركيون سابرهم الفضائى الاول في ٢١ تموز (يوليو) ١٩٦٢ . فمضى بالاختفاق ودمر بعيد اطلاقه لوقوع خلل في محركه ، ثم انفذوا السابر الفضائى الثانى مارينر ٢ (البحار ٢) يوم ٢٧ آب (اغسطس) ١٩٦٢ ، على ان يصل الى جوار الزهرة في ١٤ كانون الاول (ديسمبر) ١٩٦٢، فتم ما كان مقدراً له من حيث تاريخ الوصول، الا انه بدلا من ان بدنو منها الى بضعة آلاف ميل وحسب ، بلغ قربه اليها اكثر قلبلا من ٢٠ ألف ميل لوقوع شطط في سيره . وبعد هذه المحاولات الاولى تمكن السوفييت في عام ١٩٦٦ من ان ينزلوا انزالا رقيقاً الى الغلاف الجوى الذى يحيط بالزهرة سابرأ فضائياً ، وكرروا ذلك بعد سنتين اذ بلغ سابران من سوابرهم الفضائية جوار الزهرة في خلال يوم واحد . وفى عام ١٩٦٧ بعث الاميركيون بسابرهم الفضائى مارينر - ٥ (البحار - ٥) فبلغ الزهرة في ١٩ تشرين الاول (اكتوبر) ومر من امامها على بعد ٢٤٨٠ ميلا وحسب، ثم مضى الى مدار حول الشمس بين الزهرة وعطارد .

والزهرة تبعد عن الارض ٦٧ مليون ميل ، وندنو احدهما من الاخرى حتى تصير المسافة ٢٦ مليون ميل . ولكن السابر الفضائى لا يستطيع ان يسير توالى الى الزهرة لانها تدور حول الشمس سرعة قريبة من ٢٢ ميلاً في الثانية ، والسابر الفضائى نفسه ينطلق من سطح كرة الارض، وهى ايضا كالزهرة كوكب سيار ، يدور حول الشمس، وعندما ينطلق السابر تصبح له سرعة خاصة به ، تمضي تتزايد ، حتى يخرج من نطاق جاذبية الارض ، والرحلة تسنفق اشهرآ ، واذن فلا بد ان يخطط له مسار طويل منعن يبلغه الموقع التى تكون فيه الزهرة عند نهاية الزمن الذى يسفرقه سبره في الفضاء حتم يتم اللقاء ، وقد فدرت المسافة التى قطعها السابر مارينر ٢، بما يزيد على مئة وثمانين مليون ميل مع ان الزهرة لم تكن تبعد عن الارض يومئذ اكثر من ٢٦ مليون ميل . ثم لا يكفي ان يصل السابر الفضائى الى مكان يلاقى الزهرة فيه ، وان كان ذلك عملاً عظيماً في حد ذاته ، بل تنبغى ان يكون مزوداً باجهزة علمية تتيح له ان يحقق ما يرجى منه ، من قياسات علمية للحرارة والاشعاع وغيرهما ، وان تكون فيه اجهزة اخرى يتلقى بها التعليمات المرسلة اليه من الارض لتصحيح مسار ، او تحريك بطرية ، او مصورة ضوئية او ملونة ، واخرى تتلقى من اجهزته العلمية المعلومات التى تجمعها ، فتسجلها وتحيلها رموزاً ترتد الى الارض امواجاً يمكن استنطاقها وفهم مغازيها .

فالسابر النفائى ، دون هذا كله ، لا يجدى، من الناحية العلمية ، شيئاً كثيراً . وقد عني الاميركيون أيضاً بانفاذ سوابرهم من طراز (مارينر) الى المريخ فوصل احدها الى جواره في ١٤ تموز (يوليو) ١٩٦٥ ، ومر على مقربة منه وارسل صوراً عديدة ، التفتها لسطح المريخ ، الى الارض ، فشوهدت على لوحات التلافيز مشاهدة حية (وكنت بين مشاهدتها) ، ثم طبعت في الصحف والكتب . ثم كرروا هذه التجربة عام ١٩٦٩ لاستطلاع نواح خاصة من احوال سطحه ، عسى ان تعينهم على امرين ، الاول ازدياد الفهم لقيام احوال تتيح الحياة عليه، والثاني التمهيد لرحلة مركبة ، غير مأهولة تدور حوله ثم مأهولة تدور حوله تمهيداً للنزول على سطحه ، ثم تعود الى سطح الارض .

وما أن أصاب الأميركيون نجاحاً محجلاً في رحلتي ابولو ١١ و ١٢ ، حتى ازاد الضغط على السلطات المختصة باعداد رحلات الى المريخ ، دون الزهرة التي يؤخذ من ارساد السواجر الفضائية السوفيتية والاميركية ، ان احوال جوها لاتصلح لرحلة مركبة مأهولة اليه ، فتأيد بذلك ما كان قد تجمع عند علماء الفلك من معرفة مبنية على وسائل الرصد المختلفة ، ولعل نكسة ابولو ١٣ قد خففت قليلا من هذه الحماسة .

والاغراء في انفاذ مركبة الى المريخ ، مرده الى ان المريخ ، مفرد له ان يدنو من الارض ، دنواً كبيراً عام ١٩٧٨ ، حتى لقد يكون ممكناً اطلاق مركبة مأهولة كبيرة الى مدار حوله ، فتصير - على صفرها - كأحد قمره بيد ان النزول على سطحه أعسر ، لان له جواً ، على عكس القمر . وعلى ان الجو رقيق في التقدير ، وقد يصلح للتنفس ، فانه قد يخلق مشكلة الاحتكاك بالمركبة النازلة فيه ، ومشكلة القوة اللازمة لاقلاعها . . المشكلات كثيرة ، ولبس اقلها ، بالقياس الى ملاحين في مركبة فضائية ، ان الرحلة اليه قد تستغرق سنة او أكثر قليلاً ذهاباً واياباً . ولكن ليس بينها ما هو مستعص على الحل . ولعل ان يكون للقمر دور في ذلك ، من حيث انخاذه محطة لانطلاق مركبة فضائية مأهولة الى المريخ ، للدوران في فلك حوله ، أولاً ، ثم مركبة تالية ستطبع النزول على سطحه .

فاذا مددنا النظر بعد المريخ الى اقصى حدود المجموعة الشمسية ، اتخذ البحث ابعادا أخرى . لان بعد المشتري (وهو يلى المريخ) عن الشمس ٤٨٣ مليون ميل (مقابل ٢٣٩ ألف ميل لبعد القمر) وبعد زحل ٨٨٣ مليون ميل وبعد اورانوس ١٧٨٤ مليون ميل وبعد نبتون ٢٧٨٧ مليون ميل وبعد بلوطو ٣٦٢٣ مليون ميل ، وبلوطو يقع عند الحد الابعد المعروف للمجموعة الشمسية .

اما ما يلي ذلك فله شأن آخر .

فأقرب نجم إلى شمسنا ، وهو الفانطوروس يبعد عن شمسنا أربع سنوات وثلاث سنة ضوئية أو نحو ستة وعشرين ألف مليون ميل أو (٨٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ ٢٥) وعلى هذا الفرار تبعد النجوم الأخرى في مجرتنا عن شمسنا أضعاف بعد الفانطوروس أو أضعاف أضعافها وأقرب مجرة خارجية إلى مجرتنا - المرأة المسلسلة (أندروميدا) تبعد عنها نحو مليوني سنة ضوئية .

نفى هذا العباب المترامي من الفضاء المجرى والكونى ، بل حتى عند اطراف الفضاء الكوكبى ذاته ، لا يمكن بدء التفكير فى غزو الفضاء الا اذا استتب للانسان اولا طاقة مولدة من الاندماج النووى (Fusion) وهو ما لم يتم بعد على الارض ، فى احوال خاضعة لسيطرة العلماء ، و (ثانيا) تحقيق سرعة تعد جزءاً محترماً من سرعة الضوء البالغة ٣٠٠.٠٠٠ كيلو متر فى الثانية ، فعشر هذه السرعة وحسب ، يبلغ ٣.٠٠٠ كيلو متر فى الثانية اى ٨٠٠.٠٠٠ ر١ كيلو متر فى الدقيقة ، اى ١.٠٨٦.٠٠٠.٠٠٠ كيلو متر فى الساعة اين منها سرعة المركبات القمرية اليوم التى تبلغ نحو ٤.٠٠٠ كيلو متر فى الساعة؟

٤ - الحياة في رحاب الفضاء

هل الارض دون غيرها من أجرام الكون مثوى للحياة ، او ثمة كواكب سيارة أخرى ، تدور حول شمسنا ، او حول شمس اخرى في مجرتنا او في المجرات الخارجية ، تتوافر في بعضها احوال مؤاتية لنشأة الاحياء واستمرارها وتطورها ؟

لبس في الوسع ان نحاول الرد على هذا السؤال الخطير ، المترامى ترامى الكون نفسه ،
الا على اساسين : اما الاول فهو ان نقرر ان الحياة المقصودة في السؤال ، انما هي حياة كالتى نعرفها
بطبيعتها وانسكالها على سطح الارض . فمن العيب ان نتكهن بوجود اشكال حية يحتمل نسوؤها في
احوال غير الاحوال التى نعهدها . واما الثانى ، فهو الافتراض بأنه اذا توافرت على اى جرم ،
الاحوال اللازمة للحياة ، كما نعرفها ، في بيئة كالبئة التى اناحت لها الظهور على الارض ،
قلنا بان ظهور الحياة عليه ، واقع حتما .

فهل تتوافر على الكواكب السبارة ، التى تدور حول شمسنا ، الاحوال المادية المواتية للحياة
وارتقاء اشكالها - من حرارة وبرودة ورطوبة وجو مناسب ؟ جميع المؤلفات التى وضعت
والبحوث والارصاد التى أجريت ، حتى الآن ، يمكن اختصارها في ثلاث عبارات :

الفئة الاولى من الكواكب ، الواقعة بين الارض والشمس تشمل عطارد والزهرة ويقلب
ان تكون الحياة ممتنعة عليهما ، اما لشدة الحرارة واما لطبيعة جوهما ، وان كان الاهتمام بدراسة
الزهرة لا يزال مستمرا ، وبخاصة بوساطة السواير الفضائية . والفئة الثانية تشمل المشتري
وزحل واورانوس ونبتون وبلوطو ، والحياة عليهما ممتنعة لسدة البرد وضالة ما يصلها من اشعاع
الشمس . اما المريخ (وهو واقع بين الارض والمشتري) ، فقد كان موضوع نقاش علمى
مستفيض منذ اواخر القرن الماضى ، بين القائلين بوجود احياء عاقلين على سطحه يصنعون اقنية
للرى ، مثلا ، والذاهبين الى احتمال وجود احياء من طبقة الاحياء النباتية الدنيا وحسب .
وعلى كل فالاحوال على سطح المريخ كدرجات الحرارة العليا والسفلى ووجود الماء والاكسجين
وغاز ثانى اكسيد الكربون ، وهى الشروط اللازمة للحياة على الارض ، لا تختلف كثيرا في جوه وعلى
سطحه عما عليه على الارض بحسب التقدير المبني على الارصاد الفلكية . ويرجى ان يفضى
الاستقصاء المستمر بالمراقب الكبيرة ، والتصوير والحل الطيفى ، والسواير الفضائية المتلاحقة .
التي تدور حوله او قد تحط على سطحه الى جسم هذا الموضوع .

فاذا خرجنا من نطاق المجموعة الشمسية كان لنا ان نسأل : اليس هناك بين هذه النجوم
او الشموس ، التى لا اعداد لها ، نجوم لها كواكب سيارة تدور حولها ، على مثال مجموعتنا ؟ ثم
اليس بين هذه الكواكب كوكب كالارض ، تتوافر في جوه وعلى سطحه ما يتوافر عندنا من مقومات
الحياة ؟

من النجوم ما ينبغى استبعاده من هذا الحساب ، وهى النجوم المزدوجة او الثنائية
والنجوم المتعددة . وهى كثيرة . فبعد دراسة الكتل الغازية الدوامة في المخبر ، والحسابات
الرياضية ، يجب التسليم بعدم وجود كواكب سبارة حول هذه الانواع من النجوم ، وذلك
لسببين : اولهما ان الكتلة الغازية الاصلية التى نشأت منها النجوم المزدوجة او المتعددة ، قد
حققت ميلها الاصلى الى الانقسام بانشطارتها قسمين او ثلاثة اقسام ، لم يلبث كل منها ان
صار شمسا ، مترابطة مع الاخرى بدوران احدهما حول الاخرى او بعضها حول بعض او
بدورانها حول نقطة معينة في نظام متماسك . وثانيهما صعوبة تصور افلاك او مدارات ثابتة
للكواكب السيارة حول شمس مؤلفة من شمسين او ثلاث شموس .

ولكن الشموس المنفردة كتشمسنا ، أى التى ليست مزدوجة او متعددة ، كثيرة كثيرة . .
 افليس لها كواكب سبارة تدور حولها ، ومن ثم اليس بين هذه الكواكب كوكب او اكثر تتوافر
 فيه بيئة مؤانية للحياة ؟ ان الرأى هنا يتوقف على المذهب الذى يؤخذ به فى طبيعة نشوء
 المجموعة الشمسية . ففريق من علماء الفلك الحديث ، يرى على التبسيط ، ان كتلة الشمس
 الاصلية الفازية ، كانت آخذة فى التقلص بسبب اسراع دورانها حتى اصبحت تميل الى الانشطار ،
 وانها لذلك انفق دنو شمس كبيرة منها فى حدود فلك بلوطو بسرعة متوسطة ، فأحدثت فى دنوها
 مدا فى كتلة شمسنا وما زال المد يرتفع ويتعظم حتى بلغ درجة انتثر عندها الى مجار من الماده
 اللطيفة ، ما لبنت على الزمن الطويل حتى تقلصت واصبحت كواكب سبارة . وان ذلك حدث منذ
 زمن بعيد . ولهذا الرأى طبعه منقحة يحل فيها الاصطدام بين الشمسين ، محل دنو احدهما من
 الاخرى وحسب .

فاذا كان هذا هو الذى حدث وافضى الى تكوين النظام الشمسي ، فكثرة حدوثه بين النجوم
 بعبد الاحتمال للمسافات الساسعة التى تفصل بين الشموس حتى لتندر فرصة الدنو الكافى او
 الاصطدام . وكان ارثر ادجتون الفلكى الفيزيائى الانكليزى ، يرى ان احتمال حدوثه كنسبة واحد
 الى مئة مليون . وعلى هذا فوجود شمس حولها كواكب سبارة ، ووجود كوكب او اكثر
 منها ، تنوافر عليه احوال مؤانية للحياة ، ليس النمط الغالب فى الكون ، بحسب هذا الرأى .

على ان هذا الرأى ليس بالرأى الوحيد فى نشوء النظام الشمسي ولعله ليس الرأى الغالب
 الان . والاراء كثيرة أحدها قائم على ان فى طبيعة الكتلة الشمسية الاصلية وتركيبها والقوى
 الحرارية والكهربية المتفاعلة فيها ، ما يدفعها فى احوال معينة الى قذف تيارات ضخمة من
 مادتها ، مسافات بعيدة . كما يحدث فى النجوم الجديدة الفائقة ، ثم تنقلص اجزاء منها رويداً
 رويداً ، فتصير الكواكب السبارة وتوابعها ، وهذا الرأى يكاد ان يكون تعديلاً ، بحسب العلوم
 الحديثة ، لرأى لابلاس السديمى . ووفقاً له يمكن حدوث نظام شمسي كنظامنا حدوثاً طبيعياً ،
 دون حاجة الى حادث كونى بعيد الاحتمال .

هذا الرأى ، اخذت كفته ترجح فى السنوات الاخيرة ، فاذا صح ، فقبام نظم شمسية ،
 كنظامنا ، بين الشموس التى لا عداد لها ، امر طبيعى ، واذن فلا بد من وجود عدد عظيم منها ،
 ويرى العالم فرد هويل ان فى مجرتنا وحدها يحتمل وجود مئة مليون نظام شمسي . وفى هذه
 الحالة لا يستبعد ان تتوافر على كوكب سبار او اكثر من الكواكب التى فى هذه النظم الشمسية
 احوال تؤانى الحياة .

وما يصح على مجرتنا ، خليق ان يصح على المجرات الاخرى . واذا كان استطلاع طلع
 الحياة واحوالها واشكالها على المريخ قد غدا فى متناولنا ، بالاعتماد على السواير الفضائية ،
 والمركبات الفضائية المأهولة بعد حين لن يطول ، بالاضافة الى المراقب والمطاييف والمصورات
 الضوئية وغيرها ، فان استطلاع طلوعها ، خارج نطاق المجموعة الشمسية سيظل أملاً معقوداً
 على طرائق الفلكى وادواته ، ما كشف وصنع منها وما لم يكتشف او يصنع بعد ، ومن يدري فقد
 نجئنا اشارة من وراء الافاق « فيأتينا بالاخبار من لم نزود » .

٥ - غزو الفضاء بين العلم والحكمة

كان المرقب الاول الذى صنعه غاليليو بكبر القمر اننين وعشرين مرة ، فيبدو ، وكأنه على بعد سبعمائه وخمسين ميلا . وكانت عدسته كصفحة فنجان فهو ، وأما مرقب هبل ، في مرصد جبل بالومار بكاليفورنيا فقطر مرآته خمسة أمتار ولو سدد الى القمر لبدا للراصد وكأنه فى متناول اليد . وأما المراقب الراديوية الحديثة فقامه على مبدأ الكشف بتجميع الامواج الراديوية لا أمواج الضوء . وهى الاخرى كالمباني السامخة . وبين عهد جليليو ، ويوم الناس هذا ، ثلاثة قرون ونصف قرن أو أكبر قليلا ، وقد صنعت مئات من المراصد التى ترايد أقطار عدساتها ومراياها ، ووسائل رصدها ، ومئات من الأجهزة الدقيقة للتصوير وحل الضوء ودراسة الطيوف وقياس الحرارة والانفعال ، وهى لاكتفى بالنظر الى القمر ، أو الزهرة والمريخ ، على خطر سائها ، بل الى محوى افوار فى رحاب الكون الاوسع ، نبعد عنا مسافات لا يكاد يحدها عقل أو برقى اليها خيال .

وكانت الصواريخ الاولى ، من طراز الالعاب النارية فى حفلات الاعياد ، ولا تزال فى مثالها هذا بين ايدينا ، ولكن نشأ منها ، وبخاصة منذ أوائل هذا القرن ، وعلى الاخص منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ، هذه الصواريخ المحركة ، التى اطرقت ضخامة وقدرة وتعقيدا حتى لصار فى وسعها ان ترسل الناس الى القمر وان تمكن لهم ان يعودوا منه أو من جواره الى الارض ، وان تحملهم على الطموح الى تخطى القمر ، فى غزو الفضاء الكوكبى الى المريخ ، وما يليه .

فلم هذا العناء ، وهذا السخاء فى بدل مال ووقت وطاقة ، كان خليقا بالناس ان يبدلوها لنحسين بيئتهم على الارض ، وحل عدد متزايد من مشكلاتها الطبيعية والانسانية ؟

الجواب عنه ذو شقين . اما الاول فعلمى خالص ، والحافز اليه مستكن فى أعماق العقل الانسانى ، الذى لا يكف عن السؤال والبحث ، اشباعا لرغبة ملحة فيه ، تدفعه الى المغامرة فى سبيل توسيع نطاق المعرفة والفهم . ففى السؤال والجواب ، ثم فى الانطلاق من الجواب الى سؤال جديد فالبحث عن جواب آخر ، سر هذا العقل وسعاده ، وان لم يستقر بعد ذلك الاعلى قلق وعلى سؤال مثير جديد . كان ذلك شأنه منذ تقديم الزمان ولا يزال ، وتاريخ المعرفة ، كله ، هو دليل قائم على نقعه واما الشق الثانى فهو الاندفاع المنبثق من الرغبة الطاغية فى السبق ، لا الى الكشف العلمى وحسب ، بل والى السلطان أيضا .

وعلم الفلك أو علم الهيئة ، من اروع العلوم ، وقد يكون فى حدوده العلمية أبعدا عن الضرر وأدناها الى النفع ، فقد اجدى على القدماء والمحدثين جدوى عظيمة فى تعيين المواقيت للبذر والحصاد ، وسلك البحار ، وقياس الابعاد ، وتحديد خطوط الطول والعرض ومعرفة المسد والجزر ، وهو بالاضافة الى ذلك يستهوى النفس كالشعر والموسيقى ، بما فيه من روائع تسوق النفس المنجذبة الى استطلاع المجهول والاندهال بالغريب من حقائق الكون والحياة . وريادة الفضاء بالاقيمار الصناعية والسواير والركبات الفضائية تستجيب لنزعة المغامرة المركبة فى طبيعة البشر منذ أقدموا على التصعيد فى الجبال وركوب غوارب الامواج الى ما وراء مغارب النجوم ، وريادة المناطق القطبية ، من حملين بذلك ضروب العناء والسغب واللعب والقمر والمهرير ، استجابة لدواعى الآفاق البعيدة .

ولكن الناس يخشون اليوم ، وقد خرجوا من نطاق الارض الى حواشي الفضاء الكوكبي ، ان تجميع بهم سهوة السلطان ، فتغلب النزوع الى العلم والفهم والتأمل الممثلين في استكشافات الفلك وغزو الفضاء فتنتهي الى الدمار . ومن هنا كان الامل معقوداً على ان يكون من فضل هذه الحقائق الخارقة والاجهزة المعجبة ، ان تدنى الانسان ، شيئاً ما ، في تشوفه وشوقه ، الى ما هو وراء أرضه ونفسه ، وفوقهما ، حتى اذا وقف وجها لوجه مع الروائع المخطوطة في عرض الفضاء ، ادرك ، تفاهة الاشياء التي يتصارع عليها الناس على سطح كرة ، هي في حساب الكون كحبة الرمل أو أقل ، بالقياس الى جميع الصحراوات ، وان الصوى الجديدة المنصوبة على طريق الكشف الفلكي والغزو الفضائي ، خليفة ان تكون ايضا اعلاما على طريق الانسان الى الفهم والى الخشوع - ان عقل .

للمطالعة والمراجعة :

١ - كتب في علم الفلك العام

Lyttleton, Raymond ; The Modern Universe, London 1957.

Lovell, A.C.B. ; The Individual and The Universe, London 1959.

جماعة من العلماء

Etoiles et Gglaxies, Marabout Université 1966.

جماعة من العلماء

Earth in Space, Usis, 1968.

Hoyle, Fred ; The Nature of The Universe, Oxford 1950.

Jeans, James ;

The Universe Around Us, London 1929.

The Stars in Their Courses, London 1931.

Through Space and Time, London 1934.

جيرالد هوكنز : بدائع السماء ترجمة عبد الرحيم بدر - بيروت ١٩٦٧ .

يعقوب صروف : بسائط علم الفلك ، القاهرة ١٩٢٤ .

٢ - كتب في ريادة الفضاء :

Manuali, Bertrand; L'exploration Spatiale, Paris 1967-1969

Ley, Willy ; Sattelites, Rockets and Outer Space,
Signet Science Library 1962.

Viorst, Judith ; Projects Space, N.Y. 1962.

Lewis, Richard S. ; Appointment on The Moon, N.Y. 1969.

Young, Silcock, Dunn ; Journey to Tranquillity, London 1969.

Oberth, Hermann ; Man into Space, N.Y. 1957

Thompson, G. V. C. The Adventure of Space Travel, London 1953.

Clarke, Arthur C. ; The Exploration of Space, N.Y. 1951.

« La Lune » ; Science et Vie عدد خاص من مجلة 1959

٣ - فصول ومفالات

الطيران الى النجوم - الفتطف - ١٩٢٨ ، ص ٢٤٩

السمن السهمية ، الرحلة الى المريخ - الفتطف ، ١٩٣١ ، ص ٣٠٧

رحلة من الارض الى المريخ - الفتطف ، ١٩٤٠ ، ص ٥٠٩

مهد الصواريخ (كتاب آفاق لا تحد) فؤاد صروف ، ١٩٥٨ ، ص ١٦٧

من اغوار الكون (كتاب العلم الحديث في المجتمع الحديث) ، فؤاد صروف ١٩٦٦ ، ص ٣٦٥

في الفضاء (كتاب العلم الحديث في المجتمع الحديث) - فؤاد صروف ، ١٩٦٦ ، ص ٤٣٩

(يشمل هذان ، الفصلان القول في المراقب الراديوية ، وفزو الفضاء ، والتلستار والبحار الثاني بقابل الزهرة ، وحي السواير الفضائية) .

آفاق الكون ، والمجرات (كتاب آفاق العلم الحديث) فؤاد صروف ١٩٣٩ ، ص : ١ - ٣١

يعتذر الكاتب عن الاقتصار على ذكر هذه الفصول دون غيرها .

★ ★ ★

أحمد أبو زيد

نظرة البدائيين إلى الكون

دراسة في الأنثروبولوجيا المقارنة

جذبت الحياة الدينية عند البدائيين معظم اهتمام علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع الأوائل بحيث لا تكاد تخلو كتابات أى عالم من هؤلاء العلماء فى القرن التاسع عشر من دراسة ملامح الدين البدائي ، بل ان شهرة الكثيرين منهم قامت فى أساسها على معالجتهم لهذا الموضوع بالذات . ويكفى أن نذكر هنا على سبيل المثال كتاب سير جيمس فريزر Sir James G. Frazer عن « الفصن الذهبى The Golden Bough » الذى يعتبر دائرة معارف كاملة فى الأديان والاساطير البدائية والقديمة ، وكتاب تيلور E. B. Tylor عن « الثقافة البدائية Primitive Culture » وكذلك كتاب عالم الاجتماع الفرنسى الشهير اميل دوركايم Emile Durkheim عن « الصور الأولية للحياة الدينية Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse ». ويعتبر موضوع موقف البدائيين من الكون ونظرتهم اليه من أهم موضوعات الدين البدائي او حتى ما يمكن تسميته بوجه عام بالفلسفة البدائية ، وذلك اذا اعتبرنا المقصود من كلمة « الفلسفة البدائية » هنا مجموع الآراء والافكار والمعتقدات التى تسود فى المجتمع البدائي بوجه عام ، سواء فى ذلك المعتقدات والافكار الخاصة بما هو كائن وقائم بالفعل او تلك التى تدور حول ما يجب أن يكون . فمن هذه الناحية وبهذا المعنى يمكننا القول ان للرجل البدائي فلسفة خاصة به تمثل وجهة نظره فى نفسه وفى العالم الذى يحيط به ، وهى فلسفة لها خصائصها المميزة التى تتمثل فى المحل الأول فى اعتمادها على الاساطير بحيث يمكن وصفها بوجه عام بانها فلسفة فوق طبيعية ، وان كان لا يعنى ابدا ان الرجل البدائي لم يكن يهتم بالامور الواقعية او الطبيعية التى تصادفه فى حياته اليومية . فالظواهر الكونية والطبيعية يمكن تفسيرها بنوعين من التفسيرات ، احدهما هو ما يمكن تسميته بالتفسير الطبيعي مثل تفسير المطر بتوفر احوال جوية معينة ، والثاني هو التفسير الفوق طبيعي الذى يرد سقوط المطر الى وجود كائنات روحية تسيطر على ماء السماء وتتحكم فيه . ومع وجود هذين النوعين من التفسيرات فى المجتمع البدائي فان معظم التفسيرات التى يقدمها البدائيون لظواهر الكون والطبيعة هي من النوع الثاني ، وهذا لا يمنع

على اى حال من القول بان الفلسفة البدائية جزء من حياة الناس هناك نظرا لارتباطها ارتباطا قويا بافعالهم وتصرفاتهم اليومية ، ونظرا لانها تزودهم بوسائل واساليب يستطيعون بها السيطرة على الكون والتحكم فيه ، أو على الأقل تعديل الظواهر الكونية وتوجيهها بما يتفق مع صالحهم الخاص . بضاف الى ذلك ان الاساطير الكثيرة التي تركز عليها هذه الفلسفة تمد الرجل البدائي بأجوبة مفعنة ومقبولة عن كل ما يثور في ذهنه من أسئلة عن العالم والكون ، وعن الانسان والخلق ، وعن الظواهر الكونية المختلفة والعلاقات مع العوالم الاخرى والكائنات الروحية التي تعمر هذا العالم وتغلغل فيه ، وما الى ذلك (١)

ورغم اهتمام العلماء الاوائل بمحاولة التعرف على موقف البدائيين من الكون ونظرتهم اليه فقد كانوا يكتفون في الاغلب بجمع المعلومات الاثنوجرافية المتعلقة بهذا الموضوع ثم سردها بطريقة وصفية ساذجة تكاد تخلو من اى محاولة جدية للتحليل العميق ، او تبين العلاقة بين الآراء والتصورات الخاصة بالكون من ناحية وبقيّة النظم والانساق الاجتماعية والأخلاقية السائدة هناك من الناحية الاخرى . ويرجع ذلك النقص الى طبيعة المنهج الذى كان يسبع حينذاك في تلك الدراسات ، وهو عيب تعاني منه الكتابات الانثروبولوجية والاجتماعية المبكرة بوجه عام وبصرف النظر عن الموضوع الذى تدرسه . فهو ليس مقصودا على دراسة الدين البدائي او الفلسفة البدائية ، وهما الموضوعان الرئيسيان اللذان تندرج تحتهما دراسة موقف البدائيين من الكون .

ومما يؤسف له أن الكتاب والعلماء المحدثين انصرفوا انصرافا يكاد يكون تاما عن معالجة هذا الموضوع في كتاباتهم وكادوا يغفلون تماما مسائل الدين والفلسفة البدائيين ووجهوا معظم اهتمامهم الى انساق ونظم معينة بالذات مثل النسق السياسى والنسق الاقتصادى ومشكلات التغير الاجتماعى والتنمية الاقتصادية وما الى ذلك من أمور تعتبر في نظرهم اكثر ارتباطا بالحياة اليومية وبأقدار هذه الشعوب البدائية ومصائرهما وعلاقاتها بالعالم الغربى ، خاصة وان هذه الشعوب كانت حتى عهد قريب جدا تخضع للاستعمار الاوروبى وتؤلف جزءا من الامبراطوريات الغربية ، وكان لا بد من دراسة انساقها السياسية والاقتصادية التقليدية كخطوة أساسية لتسهيل مهمة حكمها واخضاعها من ناحية ، وادخال الاصلاحات الضرورية التي لا تتعارض مع مصالح الدول الاستعمارية ذاتها من ناحية اخرى . والغريب في الأمر أن الانثروبولوجيين الذين اغفلوا دراسة نظرة البدائيين الى الكون لم ينتبهوا الى اهمية هذا الموضوع بالنسبة لتحقيق اهداف الدول الاستعمارية ذاتها . فللموضوع صلة وثيقة بنسق القيم السائدة في تلك الشعوب ، كما ان

(١) يعتقد كثير من علماء الانثروبولوجيا والاجتماع وبخاصة الاوائل منهم ان الرجل البدائي عاجز عن التفكير التجريدى وعن تكوين المفاهيم والتصورات العامة الكلية ، وقد شاركهم هذا الاعتقاد عدد من المشتغلين بفلسفة اللغة مثل ارنست كاسير Ernst Cassirer . ويرفض العلماء المحدثون هذه النظرة الضيقة التحيزة وينون رفضهم على خبرتهم الشخصية الطويلة بالشعوب البدائية ودراسة انساقهم الدينية وآرائهم عن الكون ونظرتهم الى الحياة . ويفرق البعض في هذا الصدد بين ما يسميه عالم الانثروبولوجيا الأمريكى بول رادين Paul Radin « رجل العمل » او « رجل الفعل » من ناحية « ورجل الفكر » من الناحية الاخرى ، او الرجل العملي والفكر . ونظرا لقلة « المفكرين » بطبيعة الحال في المجتمع البدائي وانشغالهم في الوقت نفسه بأمور الحياة اليومية كان من السهل على الكتاب (النظريين) الذين لم يتصلوا بالمجتمع البدائي اتصالا مباشرا ان يقعوا في الخطأ وينكروا وجود « فلسفة » بدائية كما ينكروا على البدائيين انفسهم القدرة على التفكير التجريدى . راجع في ذلك :

Radin, P., Primitive Man as Philosopher, Dover Publications, London 1957, pp. 230 ff., White, Leslie; The Evolution of Culture, Mc Graw-Hill, N. Y. 1959, pp. 261 — 63.

دراسته كفيلا بأن تلقى كثيرا من الاضواء على طريقة تفكير الرجل البدائي والمبادئ التي تسيطر ذلك المجتمع والعوامل التي تؤثر في الحياة البدائية ككل ، سواء في المجالات الدينية أو الاجتماعية أو السياسية ، وهي كلها أمور لها اهميتها في سياسة الشعوب البدائية وحكمها .

(١)

ويواجه الباحث في موضوع موقف البدائيين من الكون عددا من الصعوبات قلما يواجهها الباحثون في ملامح الحياة البدائية الاخرى . وأولى هذه الصعوبات هي قلة الدراسات العقلية التي تدور حول التصورات الكوزمولوجية عند البدائيين (٢) . والدراسات العقلية القليلة التي عالجت هذا الموضوع مثل كتابات الاستاذ ايفانز پريتشارد E.E. Evans - Pritchard وجود فرى لينهارت Godfrey Lie hardt (٣) انما تعرض لهذه التصورات والافكار اما بطريقة عرضية واما كجزء من دراسة الدين ككل ، دون ان تعطى لهذه الآراء ذاتها العناية الكافية التي تكفل الحصول على معلومات تفصيلية دقيقة . وقد ادى ذلك الى قلة الدراسات المقارنة للانماط الكوزمولوجية عند هذه الشعوب والجماعات ، والاكثر من ذلك ان الدراسات القليلة التي بأيدينا ليست على درجة من التقدم تسمح باجراء تحليل أو تصنيف منهجي دقيق على ما يقول درايل فورد Daryll C. Forde الذي قام بمحاولة جدية - ران تكن فاشلة - لتلافي هذا النقص في كتاب شهير اشرف على تحريره ونشره منذ سنوات ونبه فيه الى ضرورة وأهمية دراسة الانماط الكوزمولوجية عند البدائيين (٤) .

والواقع ان كثرة الانماط الكوزمولوجية وتعددتها وتنوعها لدى الشعوب البدائية تجعل من الدراسة المقارنة الجادة العميقة امرا من أشق الأمور وأصعبها حتى في حالة توفر المعلومات الانثوجرافية اللازمة لاجراء مثل هذه المقارنات . ويرجع هذا التنوع وذاك التعدد الى ارتباط تلك الانماط الكوزمولوجية بالانماط والانساق الاجتماعية السائدة في تلك المجتمعات وبخاصة الانماط الدينية والاقتصادية ، نظرا لان تصور الانسان للكون واصله ونشأته ونظام عمله يؤلف جزءا هاما من النسق الديني كما انه يتدخل في تنظيم النشاط والاحتفالات الدينية والشعائرية وفي

(٢) المقصود بالكوزمولوجيا « علم الكون » أي دراسة الكون المادى والقوانين التي تحكم حركته ، وهو يختلف عما يعرف باسم Cosmogony أي دراسة اصل الكون ونشأته . والاعلم ان كلمة كوزمولوجيا تستخدم لكي تشمل دراسة قوانين الكون واصله معا وهذا هو ما سوف نتبعه في هذه الدراسة . راجع في الفرق بين Cosmogony و Cosmology ما ذكرناه في التمهيد الخاص بهذا العدد من المجلة (هامش رقم ٣) .

(٣) Evans — Pritchard, E.E.; Nuer Religion, O.U.P. 1956; Lienhardt, G., Divinity and Experience: The Religion of the Dinka, O.U.P. 1961.

(٤) المقصود بذلك كتاب :

Forde, D.; (ed); African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples, O.U.P. 1954.

والكتاب عبارة عن عدد من الفصول التي توفر على كاتبها عدد من علماء الانثروبولوجيا في بريطانيا وفرنسا بحيث يعالج كل فصل منها بعض المشاكل الكوزمولوجية في أحد المجتمعات الافريقية ، وهي كلها دراسات تقوم على البحوث الميدانية التي قام بها هؤلاء العلماء في تلك المجتمعات . ومما يؤسف له ان كل دراسة من هذه الدراسات المنشورة في الكتاب عالجت الموضوع من زاوية خاصة ومن وجهة نظر المؤلف الخاصة وبذلك خرجت الدراسات كلها وفيها قدر ضئيل فقط من الموضوعات والعناصر المشتركة مما يجعل من الصعب القيام بدراسة مقارنة مثمرة .

تحديد مجالات الحياة الاقتصادية على مدار السنة . والمعروف ان كل مجتمع من المجتمعات البدائية يؤلف في الاغلب وحدة اجتماعية وثقافية تكاد تكون مغلقة ، وذلك نظرا للظروف الخاصة القاسية التي تحيط بهذه المجتمعات . وقد انعكست الاختلافات الثقافية القائمة بين الجماعات والقبائل البدائية - حنى المتجاورة منها - في افكارهم وتصوراتهم وانماطهم الكوزمولوجية ، وان كان هناك بطبيعة الحال قدر من الملامح العامة تشترك فيه غالبية هذه الانماط .

ويزيد من صعوبة الامر دخول كثير من الافكار والآراء الاجنبية الى تلك المجتمعات بعد اتصالها بالحضارة الأوروبية من ناحية واقتباسها لكثير من الافكار المسيحية عن الخلق والكون ، وهي افكار وفدت مع المبشرين المسيحيين وتقبلها كثير من « البدائيين » كجزء من الديانة الجديدة ، وان لم يفلح هذه العناصر المستحدثة في ان تزيل تماما العناصر التقليدية من الوجود ، كما اخفقت في ان تؤلف معها نمطا واحدا مفهوما وخاليا من التناقض . وليس من شك في ان ذلك يقتضي من الباحث الجاد بذل الكثير من الجهد لفهم التضارب بين ما يسميه جونتير فاجنر Gunter Wagner بمستويات الواقع المختلفة ، وادراك هذه المستويات والتمييز بينها لمعرفة ما هو أصيل وما هو دخيل فيها (٥) ، وذلك فضلا عن الصعوبة الرئيسية التي تتمثل في عدم وجود نسق كوزمولوجي مستقر وواضح المعالم عند هذه الشعوب ، وانما تشيع الافكار الكوزمولوجية وتتوزع بين مختلف النظم والمناشط والعادات بحيث ان محاولة الالمام بها تحتاج الى فحص تلك النظم الاجتماعية والثقافية بدقة وعناية ، وهو مطلب عسير ولا شك .

واخيرا ، فان الباحث في مشكلة الكون عند البدائيين - ومثله في ذلك مثل الباحثين في كل المشكلات المتعلقة بالعقائد والمشاعر والتقاليد الوطنية عند تلك الشعوب - كثيرا ما يلجأ الى المعتقدات والآراء السائدة في مجتمعه وثقافته هو لكي يفهم في ضوءها العناصر المماثلة لها في المجتمع البدائي . وقد كانت هذه وسيلة مشروعة وشائعة في القرن الماضي واولئل هذا القرن - وهي الفترة التي ازدهرت فيها دراسة الكوزمولوجيا البدائية . الا ان هذا الاسلوب في البحث والتفسير يؤدي في الاغلب الى تلوين الثقافة البدائية بوجهة نظر الباحث الخاصة والى تفسيرها وتأويلها في حدود ثقافته هو ومفهوماتها والفاظها . ومن هنا كان الكثير من محاولات تفسير موقف البدائيين من الكون تنقصه الدقة والموضوعية اللتين تتمتع بهما مثلا دراسة النظم الاقتصادية او القرابية او حتى السياسية (٦) .

الا ان كل هذه الصعوبات لا تمنع من القول بأن دراسة الكوزمولوجيا البدائية لا تخلو من كثير من الطرافة الناشئة في المحل الاول من اتساع الموضوع وتشعبه بشكل يضطر معه الباحث الى الالمام ببقية النظم الاجتماعية علاوة على دراسته للدين والعقائد والفلسفة البدائية على ما ذكرنا . وهذا بالذات هو ما يعطي للدراسات الكوزمولوجية عند البدائيين طابعا خاصا يميزها عن الدراسات الكوزمولوجية الحديثة . فالافكار والآراء والتصورات المتعلقة بالكون عند البدائيين جزء من النمط الثقافي والايديولوجي وتعبير عن موقف هذه الشعوب ازاء القوى والظواهر الكونية وبخاصة تلك القوى التي تتدخل بشكل مباشر في حياتهم وتؤثر فيها . وهذا معناه انه لا بد للباحث من ان ينظر الى الكوزمولوجيا البدائية على انها نسق انساني وليس على انها علم طبيعي كما هو الحال في المجتمعات الحديثة المتقدمة حيث تقوم علوم خاصة للكون تهتم

(٥) Wagner, G.; «The Abaluyia of Kavirondo (Kenya)», in Forde, op. cit., p. 27

(٦) Forde, D.; «Introduction» in Id; op. cit., pp. xlll — xlv

ة قوانينه واصله المادى دراسة موضوعية تلتزم بحدود واضحة المعالم ويتوفر عليها علماء صون لا يكادون يتعدون فى دراساتهم تلك الحدود . واذا كانت الكوزمولوجيا الحديثة تدور ل الاول حول ما تتكشف عنه الملاحظة العلمية المنهجية الدقيقة من حقائق ووقائع بد وبيئات فان دراسة الكوزمولوجيا البدائية تهتم في المحل الاول بالتعرف على تصور ناس فى تلك المجتمعات لهذا الكون وآرائهم فيه وافكارهم عنه بصرف النظر عن الحقائق ثع والشواهد والبيئات .

الصعب دراسة الكوزمولوجيا البدائية بالتفصيل والاحاطة بكل جوانب الموضوع في مقال ، ولذا فلا بد من ان نحدد جوانب ومشاكل معينة بالدات تكفي فى مجموعها لاعطاء فكرة ة عن نظرة البدائيين الى الكون . ويبدو ان هناك ثلاثة موضوعات هامة تفرض نفسها باحث وتؤلف معا وحدة عضوية متماسكة، ونعني بها فكرة الخلق ، وتصور البدائيين للكون، ف الرجل البدائي من هذا الكون والمحاولات التي يبذلها للتحكم فيه وتسخير له لصالحه . المسائل الثلاث ترتبط بعضها ببعض في تسلسل منطقي كما انها تضم فيما بينها الجانب من المعلومات الاثنوجرافية المتوفرة لدينامن الكتابات الانثروبولوجية التي اهتمت بدراسة ع ، وان كنا لن نذكر من هذه المعلومات الا القدر الذى يكفي للتدليل على المبادئ العامة حكم تفكير البدائيين فى هذا المجال وتوضيح هذه المبادئ، وذلك حتى لا تخرج هذه الدراسة عن الذى يلتزم به الانثروبولوجيون والسوسولوجيون فى تحليلهم للظواهر الاجتماعية وظيفيا، وحتى لا تنزلق الدراسة بالتالي الى مستوى الكتابات الفولكلورية التي تهتم اكثر ما بالسرد الوصفي للوقائع والاحداث والخرافات والاساطير (٧)

(٢)

كانت الفكرة السائدة بين علماء الاجتماع والانثروبولوجيا حتى عهد قريب عن قدرة ين على التفكير هي ان الرجل البدائي يفتقر فى تفكيره الى وجود مبادئ منطقية محددة تحكم تفكيره ، كما ان عقله قاصر بطبيعته عن القدرة على التفكير المجرد فضلا عن عبوره عن ادراك ت المختلفة بين الاشياء . وقد عبر عالم الاجتماع الفرنسي الشهير لوسيان ليفى بريل Lucien Lévy عن ذلك الاعتقاد بجملة الشهيرة : « العقلية البدائية عقلية سابقة على Mentalité Prélogique » . وقد كان لهذه الفكرة اثر ضار فى الدراسات بولوجية عن التفكير البدائي لانها وجهتها توجيهها خاطئا ، حتى قام عدد من العلماء المحدثين اعتمدوا فى دراساتهم على البحوث العقلية او الميدانية بين الجماعات البدائية بتصحيح هذه ، وتبيين ان للرجل البدائي منطق الخاص الذى قد يختلف فى الظاهر عن منطق الرجل ث ولكنه يستند بغير شك الى اسس ومبادئ منطقية واضحة بالنسبة له على الاقل ، ليس ثمة اختلافات جوهرية بين المبادئ المنطقية التي تحكم تفكير الرجل البدائي وتلك حكم تفكير الرجل الحديث ، وان الاختلاف بين نوعي التفكير هو اختلاف فى الدرجة وليس

بيما يتعلق بخصائص منهج البحث الوظيفي فى علم الاجتماع والانثروبولوجيا واختلافه عن طريقة السرد الوصفي نالنا من : « الطريقة الانثروبولوجية لدراسة المجتمع » مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية العدد العاشر ١٩٥٦ . اجمع بوجه عام الجزء الاول من كتابنا عن « البناء الاجتماعي : المفاهيم » دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٦٦ ، الفصل الخاص عن « البناء والوظيفة » .

اختلافا في النوع (٨) . وكان لهذا التصحيح أثره في توجيه الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية عن انماط التفكير عند البدائيين توجيهها جديدا يقوم على محاولة الكشف عن الاسس التي يرتكز عليها هذا التفكير وفهمها في ضوء الظروف العامة التي تحيط بالمجتمع البدائي . ومهما يقل عن تخلف التفكير البدائي وانه يمثل مرحلة «الطفولة» العقلية كما يصفه بعض الكتاب ، وان الرجل البدائي يحتفظ بنفس المخاوف التي توجد عند الطفل ازاء المجهول وكذلك حب الطفل تنعصص والاساطير واستعداده لان يتقبل اى تفسير للاشياء حتى وان كان خاطئا ومحالا ، فالذي لاشك فيه هو ان الرجل البدائي كان يرغب دائما في التعرف على طبيعة الاشياء واصولها . فهذه رغبة اصيلة في الانسان من حيث هو انسان ، وهي التي تثير فيه حب التساؤل او حب الاستطلاع الذي يعتبر - فيما يتعلق بالفكر البدائي - اصل الميثولوجيا التي يمكن ان نطلق عليها بحق - كما يقول ستر اكان Strachan - اسم « الميتافيزيقا البدائية » (٩) .

ويعتبر مبدأ « العلية » من هذه الناحية من المبادئ الاساسية للفكر الانساني . وقد حاول الرجل البدائي دائما ان يبحث عن اصل الظواهر التي تحيط به وعلّة وجودها وكيفية نشأتها ، اى انه كان يرغب دائما في التعرف على طبيعة الاشياء واصولها . ومع التسليم مقدما بأنه كان يقف في كثير من الاحيان عاجزا امام الظواهر الكونية وبأنه كان يجهل تماما القوانين التي تحكم الكون - فان ذلك يرجع في المحل الاول الى عدم وجود المعرفة العلمية الدقيقة بالكون التي لم تتوفر الا في مرحلة حضارية متقدمة جدا في حياة المجتمع البشرى ككل ، كما ان ذلك لم يمنعه على اية حال من ان يجد جوابا لكل سؤال من الاسئلة الكثيرة التي كانت تغزو فكره والتي تدور حول أمور أصبحت فيما بعد موضع تساؤل الفلسفة والعلم . فاذا كان الرجل البدائي يفتقر الى المعلومات الصحيحة فقد كان له من المخيلة ما يكفي لان يزوده بتفسيرات لظواهر الطبيعة وخلق الكون ونشوء الانسان وظهوره ، ومن هنا جاءت عبارة جيفونز F. B. Jevons الشهيرة عن ان « العلم الحديث قد تطور ونما من أخطاء الرجل الهمجي الساذج » (١٠) . واذا كان ستر اكان في مقاله الانف الذكر (١١) يذهب الى حد القول بأنه حين يحاول الرجل البدائي تفسير كيفية نشأة العالم او الطريقة التي صنعت بها الدنيا فان قواه التأملية والفكرية تقوده الى كل انواع الخطأ والخلط بين الاشياء بحيث تظهر نظرياته في آخر الامر ضعيفة واهنة وخيالية وفيها طفولة وفجاجة ، فالمهم هنا هو ان الظواهر الكونية المختلفة افلحت في ان تثير كثيرا من التساؤلات في ذهن الرجل البدائي وبخاصة فيما يتعلق بعلة هذه الظواهر ، وان هذا كله ادى به الى ان يفكر في عملية الخلق واصل الكون وعلّة وجوده ، حتى وان كانت التفسيرات والتعليلات التي وصل اليها لا تتفق مع حقائق العلم الحديث .

(٨) من اهم هؤلاء العلماء ايفانز بريتشارد وبول رادين . وقد كتب ايفانز بريتشارد في الثلاثينات مقالة بمجلة كلية الاداب جامعة القاهرة يشرح فيها وجهة نظر ليقي بريل شرحا جديدا ويدافع فيها عن آرائه ويبين ان ما كان يقصده ليقي بريل في الحقيقة هو غير ما توحى به المصطلحات والالفاظ التي استخدمها في كتاباته . وقد أبدى ليقي بريل موافقته على شرح ايفانز بريتشارد وقبوله له في خطاب خاص ارسله اليه ونشر منذ سنوات قليلة فقط .

(٩) Strachan, J.; « Creation » in Encyclopaedia of Religion and Ethics (James Hastings, ed), Edinburgh 1954, vol. IV.

(١٠) Jevons, F. B., Introduction to the History of Religion, London 1896, p. 9.

(١١) Strachan; op. cit., p. 227

وعلى الرغم من الاختلافات الشاسعة بين آراء البدائيين وافكارهم ونصوراتهم عن الكون واساليب التعبير عن هذه الافكار والشعائر المتصلة بها فتمتد درجة معينة من التشابه بين المبادئ التي تقوم عليها هذه الافكار والتصورات على ما سبق ان ذكرنا . ويظهر هذا التشابه بوجه خاص في المعتقدات المتعلقة بفكرة الخلق لدى الشعوب التي لدينا معلومات كافية عن موقفها من هذه المشكلة . والواقع ان معلوماتنا عن هذه النقطة بالذات غير وافية بالنسبة لعدد كبير جداً من القبائل والجماعات البدائية ، اما لأن العلماء الذين درسوا هذه المجتمعات لم يهتموا بالبحث عن آراء الناس هناك حول فكرة الخلق ، واما لأن هؤلاء العلماء كانوا يعتقدون ان الشعوب البدائية لم ترق في تفكيرها الى المستوى الذى يسمح لها بالبحث عن أصل الكون ونشأته نظراً لأن هذا البحث يتطلب درجة معينة من القدرة على التجريد لا تتوافر في المستويات الدنيا من الحضارة الانسانية (١٢) . وساعد على ذلك كله ان افكار كثير من هذه الشعوب وبخاصة الشعوب التي يضعها علماء الأنثروبولوجيا في أدنى مراحل التطور الفكرى والاجتماعي - مثل قبائل استراليا وبعضها على الأقل - ليس لديها فكرة واضحة عن عملية الخلق ، بل ان كثيراً من الشعوب « البدائية » التي حققت درجة اعلى من التقدم ، مثل بعض قبائل افريقيا ، ليس لديها سوى بعض افكار قليلة مشتتة وغامضة عن أصل الكون ونشأته ، وهي افكار متناثرة بين عدد كبير من الاساطير ، التي لا تخلو هي ذاتها من كثير من اللبس والغموض وتمتلىء بالحديث عن الآلهة والأرواح والقوى السحرية التي تملأ العالم والتي ينجم عن افعالها وتصرفاتها كل ما في الكون من ظواهر .

ولعل أول وأهم عنصر مشترك بين تصورات البدائيين المختلفة المتنوعة عن خلق الكون هو الاعتقاد - بشكل أو بآخر - في وجود كائن أسمى ، أو عدد من الكائنات العليا صدر الكون عنها نتيجة لفعل ارادى هادف في الأغلب . وقد يتخذ هذا الكائن الاسمى صورة الاله في بعض الاحيان كما هو الحال عند كثير من الهنود الحمر وعند بعض قبائل البانتو في افريقيا (١٣) ، أو شكل احدى القوى الأساسية التي تلعب دوراً هاماً في حياة الناس والمجتمع كما هو الشأن لدى كثير من الشعوب النيلية مثل الدنكا الذين درسهم جود فرى لينهارت في كتابه الذى سبقته الإشارة اليه . ومع سمو هذا التصور الذى يقترب الى حد كبير من تصور الأديان الأكثر رقياً لفكرة الخلق فان هناك اختلافات كبيرة وجدريّة تفصل بين تصور البدائيين وتصورات الشعوب الأكثر تقدماً . فالفكرة البدائية عن الموجود أو الكائن الاسمى لا ترقى الى مستوى فكرة الأديان الراقية عن الله الخالق ، أو فكرة الفلاسفة عن العلة الأولى أو المحرك الأول ، فالقوة الخالقة في المجتمعات البدائية - اياً كانت الصورة التي تظهر بها - ليست موجودة بذاتها وانما جاءت الى الوجود من بعض القوى الأخرى الغامضة التي سبقت عليها في الوجود ، كما ان ظهور الخالق من هذه القوى الغامضة تم بطريقة غير واضحة وغير مفهومة حتى بالنسبة للبدائيين أنفسهم . ففي بيرو مثلاً نجد أن خالق الكون الذى يعرف باسم « كُن Con » جاء نتيجة لاتصال الشمس والقمر ، ويتصوره الناس كائناً خالياً من العظام ويعتقدون انه هو الذى وزع البحار والصحارى والجبال والوديان تبعاً لرضاه أو غضبه على الناس في مختلف البقاع . بل الأكثر من ذلك ان « كُن » لم يكن هو الخالق الوحيد وانما جاء من بعده « خالقون » آخرون انحدروا أيضاً من الشمس والقمر ، وقد أسهم كل منهم بنصيب

(١٢) انظر في ذلك ما سبق ان قلناه عن هذا الموضوع في التمهيد الذى صدرنا به هذا العدد .

(١٣) راجع في ذلك مقال الاستاذ روبرت لوى Robert Lowie عن « خلق الكون » في العدد الرابع من دائرة معارف الدين والاخلاق (المرجع السابق ذكره) ، وكذلك الفصل الخاص بالكوزمولوجيا عند قبيلة ابا لوويا والذى كتبه جنتر هاجنر في كتاب « عوالم افريقية » - المرجع السابق ذكره - الهامش رقم (٥)

معلوم في عملية الخلق وبخاصة خلق الشعوب والسلالات المختلفة (١٤) . ومثل هذه الأفكار توجد لدى كثير من الشعوب الأفريقية حتى تلك التي تعترف صراحة بوجود إله أعلى ينسبون إليه عملية خلق الكون . فجماعات الأبالوينا Abaluyia التي تعتبر من أهم وأقوى قبائل الكافيروندو Kavirondo (من شعوب البانتو Bantu) يؤمنون بوجود إله أسمى يسمونه ويلى Wele أو نياسايا Nyasaya وأنه هو الذي خلق العالم والإنسان ، إلا أنهم لا يعرفون تماما إذا ما كان هذا الإله الأسمى قد وجد بذاته أو أوجدته قوة أخرى أو كائن آخر أسبق عليه في الوجود . وعند هنود الإيروكواي Iroquois في أمريكا الشمالية يسود الاعتقاد بأن الإلهة الأنثى الأولى التي انحدر منها جميع البشر سقطت من السماء ، مما قد يعني أن هذه الإلهة إنما خلقت من السماء التي وجدت قبلها على أية حال (١٥) . وواضح من هذه الأمثلة القليلة - وهناك كثير جدا من الأمثلة حول هذه النقطة بالذات لا نجد داعيا لذكرها - أن كثيرا من الشعوب البدائية تنصور خالق الكون قد تم خلقه هو نفسه من بعض الظواهر الكونية . ويبدو أن هذه خاصية أساسية في التفكير البدائي الذي يستطيع أن يجد علة لكل معلول ولكنه يعجز في الأغلب عن أن يتصور وجود موجودات بذاتها دون أن يكون لوجودها علة أو سبب معروف .

وكما يصعب على العقل البدائي تصور وجود خالق موجود بذاته يصعب عليه أيضا تصور إمكان خلق الكون من لا شيء ، وإنما لا بد أن يكون الإله الخالق أو القوة الخائفة قد استعان بأحد العناصر الأساسية في عملية الخلق . ويختلف هذا العنصر أو الجوهر من مجتمع لآخر ، ولكن ليس بين تلك الشعوب البدائية من بتصور أنه في البدء كانت الكلمة ، وإنما كان في البدء دائما الماء أو النور أو حتى السماء أو الأرض ومنها نشأت بقية الكائنات والموجودات . ولا يكاد يستثنى من ذلك سوى عدد قليل جدا من الشعوب المعروفة . بل إن هذا الموقف ذاته نجده عند الشعوب التي وصلت إلى درجة عالية نسبيا من الحضارة مثل شعوب المايا Maya القديمة في أمريكا الجنوبية . فقد كان المايا يعتقدون أنه في البدء كانت السماء وكان الماء ، ولكن كل شيء بعد ذلك كان في حالة من السكون والركود والظلام إلى أن قام ثلاثة من الآلهة وهم جوشوماتز Gucumatz وتيبو Tepu وهوراكان Hurakan وقرروا خلق الأشياء فظهرت الدنيا بما فيها من جبال ووديان وأنهار ، على ما يقوله لوى Lowie . وقد اشتركت هذه الآلهة الثلاثة معا في خلق المملكة النباتية في أول الأمر ثم المملكة الحيوانية ، ولكنها لم تلبث أن وجدت النباتات والحيوانات عاجزة عن أن تؤدي فروض العبادة لخالقها نظرا لعجزها عن الكلام والنطق ، فحكمت عليها بالقتل لتكون طعاما للإنسان الذي خلقت له هذه الغاية (١٦) .

وقد نجد بعض الأفكار الأكثر تطورا وتفصيلا لدى بعض الشعوب الأكثر تقدما . ففي بولينيزيا مثلا نجد أن « اللاهوت » الوطني بلغ درجة عالية من الازدهار بحيث توجد فيه سلسلة طويلة من الآلهة . « فقد خلق الكون نفسه من العماء باستخدام مبادئ الوجود وهي الضوء والنفس والفكر . ثم كانت أوائل الآلهة بعد ذلك : إله السماء (الأب) وإلهة الأرض (الأم) . ومن ابنتيهما ظهرت الآلهة الكبرى في الديانة البولينيزية وهي تين Tane إله الضوء والرجولة والغابة ، وتو Tu إله القوة والحق والحرب ، ورونجو Rongo إله السلام والوفرة والمطر والطبيعة الخصبة ، وتانجاروا Tangaroa الذي يتحكم في المحيطات » . والواقع أن للسماء والأرض أبناء

(١٤) Lowie, op. cit.

(١٥) انظر مقال لويس سبنس Lewis Spence عن الكوزمولوجيا عند الهنود الحمر الشماليين في الجزء الرابع من دائرة معارف الدين والأخلاق .

(١٦) Lowie, op. cit.

مقدسین آخرين ، الا أن الانسانية انحدرت من صلب (تين) الذى خلق زوجته بنفسه وسواها من تراب (وهذا هو السبب فى أن المرأة مخلوق ارضى معتم وادنى منزلة من الرجل) . ومن هذه الالهة الأسلاف كان يتألف مجمع الالهة التي تؤمن بها كل شعوب بولينيزيا ، وأن كانوا يضيفون اليها فى بعض الجهات معبودات أخرى أقل شأنًا وذلك بعد أن أصبحت ذرية هذه الالهة - وهي أسلاف البشرية العظام - آلهة ومعبودات فى بعض جزر المجموعة البولينية (١٧) . وقد تكون هذه إحدى الحالات القليلة التي يعتقد فيها أحد الشعوب البدائية بأن الكون خالق نفسه ، وهي فكرة نادرة ما نصادفها عند هذه الشعوب حيث لا ينص ما يسميه هاويز باللاهوت الوطني على وجود خالق . ومع ذلك فإنه يجب أن نلاحظ فى الوقت ذاته أن هذه الالهة ليست قديمة وإنما ظهرت فى الوجود بعد خلق الكون . ولما كان اللاهوت الوطني عند البولينيزيين لا يعترف صراحة بوجود اله خالق يعتبر بمثابة المحرك الأول أو العلة الأولى لكل شيء كان لا بد من أن يعترف بوجود آلهة كثيرين ، ثم يميز فيهم بين الالهة الكبار والالهة الثانويين ، بحيث يشرف كل اله منها على جانب محدد من الكون . ويقول وليام هاويز فى ذلك : أن « كل اله من هذه الالهة ، وغيرها فى المجتمعات الأخرى ، كفيل بأن يشرف على مظهر خاص من مظاهر الطبيعة والحياة . فهي آلهة متخصصة ... » وبذلك أصبحت تلك الالهة تشخص مشاغل الناس المختلفة وبالتالي أصبحت رموزًا لتلك المشاغل (١٨) ، بيد أن هذا ليس هو كل خصائص الالهة والأرواح ، فهي تمثل الديمومة والقوة والانطلاق من كل قيود الجسد الفاني ، ومن هنا كانت ترمز الى الآمال والتطلعات الانسانية أيضا ، وفى هذه الخاصية بالذات تشترك مع النفوس البشرية التي تمتزج على أية حال ، بطريقة لا شعورية بالأرواح والالهة .

وأخيراً فإن تصور البدائيين للخالق يختلف عن تصور الشعوب الأكثر تقدماً فى أن الخالق عندهم كثيراً ما لا يحتل أهم مركز فى النسق الديني ، بل أنهم كثيراً ما لا يتوجهون اليه بالعبادة . فشملة اذن نوع من الفصل والتمييز لدى كثير من الشعوب البدائية بين الخالق والمعبود . فقبائل الباكونجو Bakongo الذين يعيشون فى أواسط افريقية مثلاً « يقصّون أشياء كثيرة جداً عن نرامبي مبونجو Nzambi Mpungu ، وهو الكائن الأسمى الذى خلق العالم وسن القوانين ، والذى هو خير كله ، والذى يعاقب على فعل الشر كالحنث باليمين وقول الزور والزنى وعدم احترام الوالدين ، ولكنهم مع ذلك لا يعرفون شكله ولا يعبدونه لأنهم يعتقدون عبادة الأسلاف » (١٩) . وهذا معناه أن الشعوب البدائية قد تعبد كائنات أخرى أو قوى أخرى خلقها ذلك الخالق غير المعبود كما أنه يدل فى الوقت ذاته على غموض فكرة الخلق والدور الذى تلعبه القوى الخالقة فى حياة الإنسان والمجتمع .

والظاهر أن الغالبية العظمى من الشعوب البدائية تعتقد أن خلق الكون استغرق فترة من الزمن وتم على مراحل عديدة وأن اختلفت الروايات والأساطير - حتى فى المجتمع الواحد -

(١٧) راجع فى ذلك ترجمتنا لكتاب : وليام هاويز ، « ما وراء التايخ » ، مطبعة نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٥ ، صفحة ٣٤٣ .

(١٨) المرجع السابق ذكره ، صفحة ٣٤٤ .

(١٩) المرجع نفسه ، صفحة ٣٣١ .

حول طول تلك الفترة وترتيب المراحل ، وان كانت هناك أيضا في الوقت ذاته روايات وأساطير أخرى عن أن الكون كله انما خلق دفعة واحدة في يوم واحد أو حتى في مثل لمح البرق . والأساطير حول مراحل خلق الكون كثيرة ومتعددة . وقد يكفي أن نعرض هنا لاحداها كمثال لتصوّر البدائيين لهذه العملية .

والأسطورة التي نختارها هنا هي واحدة من أساطير الخلق الشائعة بين قبائل البانتو كافيرونندو Bantu Kavirondo وبخاصة عند جماعات الأبالوينا الذين سبقت الإشارة اليهم . تقول الأسطورة : لقد خلق الله العالم . ولكن قبل أن يفعل ذلك خلق السماء لتكون مأوى له يقيم فيه . ولكيلا تسقط السماء رفعها على عمد . وقد خلق الله السماء وحده وبدون مساعدة أو عون من أحد . ثم خلق في السماء اثنين من « الأعوان » أو « المساعدين » ليقوما معه في السماء ويساعداه في عمله ، ومع ذلك فقد ظلت المادة التي صنعت منها السماء سرا مغلقا على البشر . وزين الله بعد ذلك السماء بالقمر ، وكان القمر في أول الأمر أكثر ضوءاً واشد سطوعاً وأكبر حجماً من الشمس التي كانت هي « الأخ » الأصفر للقمر (٢٠) . ولم تقنع الشمس بنصيبها ولم ترض بمكانها من القمر فنشب الصراع بين الأخوين وصرعت الشمس أخاها الأكبر ومرغته في الطين . ولم يحاول القمر أن يثأر لنفسه واستكان لهزيمته على أيدي أخيه الصغير ، بل انه كان من الغباء بحيث طلب منه الرحمة ، فحكم الإله الخالق بأن يكون للشمس الحظ الأوفر من الحجم والضوء وأن تضئ أثناء النهار للملوك والزعماء وجميع البشر بينما يضيء القمر - الذي خبا نوره - بالليل للصوف وقطاع الطرق والسحرة وبقية الكائنات الأخرى . ثم خلق الله الغمام بعد الشمس والقمر ، ثم خلق النجوم وبقية ما في السماء من مطر ورعد وبرق ، وأصبح المطر هو مصدر كل ماء على سطح الأرض . وأراد الله أن يخلق مكانا لكي يعمل فيه مساعداه وكل ما خلق في السماء فخلق الأرض ، وتم ذلك أيضا بطريقة سرية وغير مروفة للبشر ، ثم أرسى على الأرض الجبال وأقام الوديان ، وتساءل الإله : لمن تضئ الشمس اذن ؟ وبذلك خلق الانسان . وكان أول انسان رجلا ، ولكن لما كان الرجل قد خلق لكي يرى ويتكلم فقد خلق الله له امرأة ليراها ويكلمها ، ثم أنزل عليهما المطر ليشربا منه . وملا الماء المنهمر من السماء الوديان والمنخفضات الواسعة فأصبحت بحارا وأنهارا وبحيرات . ومن هذا الماء خلق الله النبات ، ثم خلق الحيوانات والطيور لكي تأكل من هذه النباتات ولكي تعيش هي أيضا في الماء أو على سطح الأرض . ولم يكن الرجل يعرف امرأته في بادئ الأمر ، فلما « عرفها » حملت منه وانجبت . وتزوج الأخوة والأخوات وانجبوا وبذلك عمرت الأرض . وقد تم خلق العالم كله في ستة أيام ، ثم استراح الله في اليوم السابع لأنه كان يوم نحس وشؤم (٢١) .

(٢٠) الشمس في لغة البانتو مذكر كالقمر تماما .

(٢١) Wagner, op. cit., pp. 28 — 30 . ومن الأمثلة على ذلك أيضا ما نجده عند هنود الايروكواي Iroquois في أمريكا الذين يرون أن السماء كانت موجودة في البدء ولم تكن هناك أرض، وحين سقطت الجدة الانثى الاولى من السماء على ما ذكرنا ظهرت الأرض فجأة وهي نفور نحت قدميها ، وأخذت الأرض تكبر شيئا فشيئا حتى تكونت بلاد الايروكواي . انظر في ذلك مقال لويس سپنس في دائرة معارف الدين والأخلاق . المرجع السابق ذكره (الهامس رقم ١٥)

وتأثير قصة الخلق والتكوين المسيحية واضح في هذه الأسطورة وان كان من الصعب على ما ذكرنا التمييز بشكل قاطع ونهائي بين الأصل والدخيل في الأسطورة . وبصرف النظر عن مدى عمق التأثيرات المسيحية هنا فان فكرة المراحل في الخلق ظاهرة شائعة في كل القصص والأساطير المتعلقة بخلق الكون . بل ان فكرة المراحل كثيرآما تظهر في الأساطير البدائية التي نتناول خلق جانب واحد محدد من الكون . مثال ذلك ما نجده عند المايا من أن الانسان ذاته لم يُخلق دفعة واحدة وعلى الصورة البشرية المعروفة بل تم ذلك على مراحل عديدة مختلفة ، وأن الخالق كان يستخدم في كل مرحلة عناصر ومبادئ مختلفة . اذ كان يكتشف في كل مرة وجود بعض النقص والعييب في خلق الانسان وتكوينه وقدراته وملكاته، وهو نقص ناشئ عن طبيعة المواد والعناصر المستخدمة في خلقه . واستمرت هذه « التجارب » فترة طويلة من الزمن حتى أمكن للآلهة أن تصل في آخر الأمر الى صنع الانسان في صورته المعروفة الحالية (٢٢) .

وواضح من هذا كله أن معظم أفكار البدائيين عن خلق الكون ونشأته بعيدة تماما عن الفلسفة وعن التفكير الفلسفي بالمعنى الدقيق للكلمة ، وهذا لا يتعارض مع ما قبل عن الفلسفة البدائية في بداية هذه الدراسة، كما أن هذه الأفكار والتصورات أقرب في طبيعتها الى الفولكلور ، ليس فقط لخلوها من الآراء والنظرات الفلسفية المجردة بل وايضا لاعتمادها في المحل الأول على أسلوب التعبير الميثولوجي الذي لا يستند الى الحقائق العلمية المؤكدة . وهذا امر طبيعي ومفهوم نظراً للمستوى الثقافي الذي وقفت عنده هذه الشعوب . والواقع أن العالم الذي يتحرك فيه الرجل البدائي هو في عمومه عالم سحر وشعوذة وأساطير وخرافات كما أنه ملئ بالارواح والأشباح والقوى الروحية الخفية التي يستعين بها في محاولته فهم اسرار الكون وتفسير الظواهر الكونية المختلفة . وهذا ينقلنا الى الكلام عن تصور البدائيين للكون والظواهر الكونية والطريقة التي تعمل بها هذه الظواهر .

(٣)

تشغل « أساطير الطبيعة » الجانب الأكبر مما يمكن تسميته على سبيل المجاز بالتراث الثقافي البدائي ، على أساس أن الثقافة - في رأي الأنثروبولوجيين - هي حسب تعريف تايلور « ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات، والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى » (٢٣) التي تسود في مجتمع من المجتمعات . والمقصود بأساطير الطبيعة الأساطير التي تدور حول الظواهر الطبيعية المختلفة وبخاصة تلك الظواهر التي تؤثر بشكل مباشر في حياة الناس هناك .

(٢٢) Lowie, op. cit

(٢٣) Tylor, E. B., Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs, London 1913, vol. I

ويعتبر هذا التعريف للثقافة أبسط تعريف في الكتابات الأنثروبولوجية . وقد وضعت عدة مئات من التعريفات للكلمة تعبر عن وجهات نظر مختلفة ولكنها جميعا لا تخرج عن ذلك التعريف البسيط الذي وضعه تايلور منذ حوالي قرن .

وربما كان أهم مبدأ يمكن في ضوءه فهم نظرة البدائيين الى الكون هو ما أطلق عليه تايلور اصطلاح « أنيميزم Animism » (٢٤) أى حيوية الطبيعة، على اعتبار أن الرجل البدائي يعتقد في تقمص الأرواح كل قوى الطبيعة ومظاهر الكون المختلفة الى حد أنه يتصور هذه الظواهر والقوى المختلفة كما لو كانت كائنات مستخصة لها ذاتيتها وكيانها الفردي . فكل ما في الكون من شمس وأقمار وأنهار ورياح ومطر ووديان وزلازل وبراكين وما إليها تعتبر عنده كائنات حية كالإنسان تماما ، لأن الأرواح والنفوس تملأ في نظره كل شيء أو « تسكن » في كل شيء بما في ذلك الأشياء التي نعتبرها نحن أجساما جامدة . ومن هنا فان هذه النفوس والأرواح تمنح جميع خصائصها ومقوماتها الداتية لتلك الأشياء المادية .

والأمثلة التي يمكن الاستشهاد بها على ذلك كثيرة وتمتلىء بها كتب الأنثروبولوجيا وبخاصة كتب الأنثروبولوجيين الأوائل . فقبائل الكوكي Kukis مثلا التي تعيش في جنوب آسيا يعتبرون الأشياء الجامدة كائنات حية عاقلة الى درجة أنهم يطبقون عليها قانون الثأر . فإذا افترس نمر مثلاً أحد رجالهم فانهم لن يهدأ لهم بال حتى يأخذوا بثأره ويقتلوا نمرأ في مقابله ويأكلوا لحمه . وإذا سقطت شجرة على رجل فقتلته فانهم يقطعون تلك الشجرة الى اجزاء صغيرة ويبيعثرونها في جميع الأنحاء . والرجل عند سكان البرازيل الأصليين ينهال بالضرب والعض على الحجر الذي تعثر به أو السهم الذي جرح يده وهكذا . وهذا معناه أن الرجل البدائي يعزو الى الظواهر الكونية المختلفة نفس القدرات والنوازع والانفعالات الموجودة عند الإنسان ، بل انه يتصور العلاقة بين هذه الكائنات على نمط العلاقات القائمة بين البشر أنفسهم . فالكواكب والأجرام السماوية تتزواج وتنجب اطفالا ، بل انه يحاول أن يحدد جنسها ويرسم العلاقات القائمة بينها على هذا الأساس كما يبدو بوجه خاص في نظريته الى العلاقة بين الأرض والسماء أو بين الشمس والقمر . والواقع أن عدداً من علماء الأنثروبولوجيا والفولكلور حاولوا أن يكتشفوا نمط العلاقات الاجتماعية الواقعية في العلاقات القائمة بين الأرواح والآلهة بوجه خاص على ما نجد في كتاب « عوالم افريقية » الذي سبقت الإشارة اليه .

(٢٤) كان تايلور هو أول من استخدم كلمة « أنيميزم » ليعنى بها نظرة الإنسان الى كل مظاهر الطبيعة حوله على أنها مليئة بالحياة الشخصية ، وكان ذلك في مقال قصير كتبه لمجلة Fortnightly Review عام ١٨٦٦ بعنوان « الدين عند الهمج The Religion of the Savages » ومعان موضوع الأنيميزم لم يعالج بطريقة مستوفاة وبشكل جدى الا في كتاب « الثقافة البدائية » الذي ظهرت طبعته الاولى بعد ذلك بخمسة أعوام (١٨٧١) حيث يخصص تايلور ثمانية فصول كاملة تكاد تغطي نصف الكتاب الضخم ، فان أسس النظرية وعناصرها الجوهرية كانت قد وضعت بوضوح في ذلك المقال القصير . وقد ارتبط اسم تايلور منذ ذلك الحين بكلمة « أنيميزم » . وقد اقترح تايلور استخدام هذه الكلمة التي شاعت شيوعا كبيرا في الكتابات الأنثروبولوجية للتخلص من بعض المضايقات والعوائق التي كانت تصادف الباحثين في الأديان البدائية نتيجة لاستعمال كلمتين أخريين هما : « Spiritualism » أى الروحانية أو « المذهب الروحي » و « Fetichism » أى « الفتيشيه » أو عبادة البدود . وقد كانت كلمة « Spiritualism » تعنى في الأصل الاعتقاد العام في وجود الكائنات الروحية وانها تملأ كل شيء في الحياة (وهي من هذه الناحية تشبه تماما كلمة أنيميزم) ولكنها لم تلبث أن استخدمت استخداما آخر انحرف بها عن معناها الأصلي فاصبحت تطلق على أحد المذاهب الحديثة التي تعتنق بعض الأفكار الروحية المتطرفة . أما كلمة « فتيشيه » فقد استخدمت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر لوصف الأديان البدائية التي تقوم على الاعتقاد في أن الأجسام الطبيعية كلها أجسام حية وان اختلف نصيبها من الحياة . أما الأنيميزم فهي شيء أكبر وأبعد من مجرد الاعتقاد في المادة الحية أو حيوية المادة . فالرجل البدائي - تبعاً لفكرة الأنيميزم - يعتقد أن مظاهر الطبيعة تجمع الى جانب الحياة الخالصة التمتع بكيان خاص أو شخصية معينة ذاتية كما هو الحال تماما بالنسبة للشخص الحي . ومن هنا كان تايلور يصر دائما على تعريف الأنيميزم بأنها النزعة لاسباغ « الحياة الشخصية » على كل مظاهر الطبيعة . انظر في ذلك كتابنا : « تايلور » - مجموعة نوابغ الفكر الغربي - دار المعارف القاهرة ١٩٥٨ ، صفحات ١٢٢ وما بعدها .

ويتمثل المبدأ الحيوي بأجلى مظاهره في الآراء والأفكار والأساطير التي تدور حول ما يسمى بالمجموعة الكونية الكبرى ، أي المجموعة التي تضم الشمس والقمر والنجوم . فمعظم الشعوب البدائية يقابلون بين الشمس والقمر على أساس اختلاف الجنس كما ذكرنا منذ قليل ، وإن كانوا يختلفون فيما بينهم على أي الكوكبين هو الذكر وكذلك على طبيعة العلاقة بين هذه الكواكب وهل هي علاقة بين زوجين أو بين أخوين وهكذا . ومن الطريف أن نذكر أنه عند قبائل الهنود الألجونكان أسطورة تقول أن الشمس هي الزوج والقمر هو الزوجة وأنهما أنجبا ابناً بتبادلان نريته ورعايته . وحين يحتضن الأب (الشمس) ذلك الابن نحتجب الشمس عنا ويحدث بذلك كسوف الشمس بينما يحدث خسوف القمر حين تحتضن الأم (القمر) ابنها . ويعتقد بعض الهنود الحمر في كندا أن الشمس والقمر أخوان . وتوجد عندهم أسطورة عن اثنين من الهنود أمكنهما القفز الى السماء فوجدوا نفسيهما فوق أرض لطيفة يضيئها القمر بنوره الفضي . ولم يلبث القمر أن أقبل عليهما من وراء التلال في شكل امرأة متقدمة في العمر ولكن ذات وجه أبيض لطيف ، فتكلمت اليهما في رقة ولطف وصحبتهما الى أخيها (الشمس) الذي حملهما معه في رحلته اليومية ثم أوصلهما أخيراً الى أرض القبيلة . وعند قبائل الإنكا Incas في بيرو أسطورة تقول : أن الشمس والقمر كانا في الأصل أخوين (أخا وأختا) ثم تزوجا ، ويرون في ذلك سبباً كافياً لنشأة عادة زواج الرجل بأخته التي تشيع عندهم . ولا يعنى هذا أن تصورات البدائيين عن العلاقة بين الشمس والقمر هي دائماً علاقات دم أو علاقات جنسية . فالطابع الجنسي لا يصبغ هذه العلاقات في كل الأحوال . ولكن مهما اختلفت طبيعة هذه العلاقات فإنها تشبه العلاقات بين البشر الى حد كبير جداً . وهذا نفسه يصدق على بقية النجوم والكواكب بل وعلى كل الظواهر الكونية بل وأيضا مظاهر الطبيعة بالمعنى الواسع للكلمة من صخور وآبار وبراكين وشياطين ومساقط ماء ورعد وبرق وما الى ذلك . ولولا تقمص الأرواح في تلك الموجودات والكائنات والظواهر المختلفة لما استطاعت أن (تسلك) بنفس الطريقة التي يسلك بها الإنسان ، حسب ما يتوهم الرجل البدائي (٢٥) .

فكان هناك إذن نوعاً من المماثلة الواضحة بين الإنسان وسلوكه وبقية الأشياء التي تعمر هذا الكون وطريقة (عملها) أو (سلوكها) كما يجب بعض الأنثروبولوجيين أن يصفوا حركة هذه الأشياء . ولقد انتبه تايلور بالذات - وهو أهم من درس الناحية الحيوية في الفكر البدائي - الى هذه المسألة ، ويقول في ذلك : « لو أننا استعرضنا الميثولوجيا من وجهة نظر أوسع لرأينا أن التطور الحيوي ينطوي تحت تعميم أكثر منه شمولاً . فتفسير أحداث الطبيعة وتفسيراتها على أنها ناتجة عن تمتع هذه الطبيعة بحياة شبيهة بحياة الإنسان العاقل الذي يرقب هذه الطبيعة ذاتها ليس إلا جزءاً من عملية ذهنية أعم وأوسع ، وأعنى بها تلك النظرية الكبرى ، نظرية المماثلة التي افادتنا كثيراً في تفهم

(٢٥) انظر كتابنا عن « تايلور » المرجع السابق ذكره صفحة ١١٥ وما بعدها . والواقع أن هذه النظرة ليست مقصورة على البدائيين وإنما توجد أيضاً عند كثير من الشعوب ذات الحضارات القديمة من أمثال الهند والصين ، مما يدل - في رأى العلماء الأوائل على الأقل - على أن هذه النزعة الحيوية نزعة إنسانية عامة وليست مسألة خاصة بمرحلة معينة من مراحل التفكير الإنساني ، وإن كانت تضعف بتقدم الحضارة والمجتمع أو تتخذ أشكالاً وصوراً أكثر تهذيباً . ولاتزال بعض بقايا ومخلفات هذه النظرة واضحة في المجتمعات الحديثة وتظهر في بعض المواقف التي تعامل فيها الأشياء الجامدة كما لو كانت حية عاقلة . فالرجل الأوروبي حين يضيق بشيء ما مثلاً فإنه يلقي به الى الأرض أو يركله بقدمه من الغيظ . ويسجل لنا الفولكلور الأوروبي الحديث الكثير من هذه المواقف والتصرفات . ففي ألمانيا مثلاً ، حين يموت رئيس العائلة كان أهل الميت يبلغون خبر الوفاة الى كل خلايا النحل في الحديقة والى كل الحيوانات والماشية في الحظيرة . بل أنهم كانوا يلمسون غرارات الحبوب في المخزن ويهزون كل الأدوات وقطع الأثاث في البيت لكي تعرف كلها بموت رب الأسرة . ويمكن للقارئ أن يجد أمثلة عديدة لذلك في :

Tylor, Primitive Culture, op. cit., vol. I., pp. 286 — 87.

العالم المحيط بنا . وعلى الرغم من أن العلم الدقيق لم يعد يركن الآن تماما الى المماثلات أو يعتمد عليها اعتمادا كليا نظرا للنتائج الخاطئة التي قد تؤدي اليها ، الا اننا لا زلنا نعتبرها في هذا المقام وسيلة أساسية للكشف والتوضيح . . . فالمماثلات التي يعتبرها الرجل الحديث مجرد أوهام وخيالات كانت تعتبر حقائق واقعية في نظر الانسان القديم » (٢٦) . فالرجل البدائي يستطيع أن يرى حقا السنة النار وهي تلتهم جسم القربان الذي يقدمه للآلهة ، كما انه يشعر بالتأكد بأن هناك في جوفه حيوانا حقيقيا يعوى من الجوع ، ويسمع في الرعد صوت عربة اله السماء وهكذا . وليست هذه كلها بالنسبة له صورا شعرية كما هي بالنسبة لنا ولكنها وقائع وحقائق في نظره . ولم تكن للرجل البدائي بعد كل شيء أية حاجة في أن يتعلم تلك التشبيهات اللغوية التي تتعلمها نحن في مدارسنا الحديثة (٢٧) .

ولسنا بحاجة الى ان نتتبع القصص الخرافية والأساطير التي تدور حول كل مظهر من مظاهر الطبيعة او كل ظاهرة من الظواهر الكونية أو حول الأجرام والكواكب والأجسام السماوية المختلفة لأن ذلك أقرب في طبيعته الى الدراسات الفولكلورية، كما ان كتب الفولكلور والأساطير ذاتها زاخرة بمثل هذه القصص . والذي يهمنا هنا هو اقرار المبدأ العام الذي يكمن وراء نظرة البدائيين الى الكون وفكرتهم عن طبيعة هذا الكون ونعني به المبدأ الحيوي أو الأنيميزم ، على اعتبار أن هذا المبدأ وما نرب عليه من اعتقادات هو الذي يرسم العلاقات بين الانسان والمجتمع البدائيين من جهة والكون ككل من جهة أخرى، أي انه يحدد موقف البدائيين من الكون على ما سنرى بعد قليل .

ولكن تبقى بعد ذلك مسألة هامة تتصل بهذا الموضوع اتصالا وثيقا كما تتصل بفكرة البدائيين عن الخلق ، وهي الفكرة التي سبقت معالجتها . ولقد رأينا ان نرجى الحديث عن هذه المسألة الى هذا الموضع من الدراسة نظرا لأنها تلقى مزيدا من الضوء على طبيعة الكون - وليس فقط على طبيعة عملية الخلق - كما يتصورها الرجل البدائي .

فلقد سبق ان رأينا ان الكون لم يخلق عبثا وبغير هدف، وانما كانت وراء ذلك ارادة هادفة. وقد ظهر من الأساطير القليلة التي تمثلنا بها والني تدور بوجه خاص حول مراحل ذلك الخلق أن الانسان كان هو الغاية والهدف من الخلق . فالانسان - كما يقول الدوجون Dogon في غرب افريقيا - هو مركز الكون ، أو بحسب تعبيرهم « بذرة » الكون ، وانه تم تصويره منذ البداية في « البذرة » الأصلية التي نشأ عنها الكون كله ، فهو بجمع بذلك كل خصائص ومقومات الكون بأسره . (٢٨) ولم يخلق الله الكون والانسان ويتركهما لشأنهما وانما خلق أيضا الى جانبهما نظاما أو ترتيبا منهجيا لكي يساعد الانسان في حياته ويمكنه من أن يعيش في هذا العالم في أمن ودعة . وهكذا منح الله الرجل امرأة لكي ينشأ الجنس البشري وينكح على ما يقول الابالوويا Abaluyia ، ومنحه الهواء لكي يتنفس ، ومنحه الشمس لكي تسطع عليه بالنهار والقمر لكي يضيء له ظلمة الليل ، ومنحه الماء

(٢٦) انظر « تايلور » - مجموعة نوابغ الفكر الغربي . المرجع السابق ذكره صفحة ١١٦ . راجع أيضا :

Tylor, op. cit., pp. 296— 97

(٢٧) كتاب « تايلور » صفحة ١١٧ .

(٢٨) Griaul, Marecel and Dieterlen, Germaine; «The Dogon of the French Sudan» in Forde (ed); op. cit., p. 87; Dieterlen, G., «Les Correspondances Cosmo — Biologiques chez Les Soudanais», Journal de Psychologie Normale et Pathologique, Juillet — Septembre 1950

لكي يشرب ، كما منحه النباتات والحيوانات لكى يطعم عليها (٢٩) . والنظام في الكون خير ولذا صدر من الاله الخالق . وكل ما يؤدي الى الاخلال بهذا النظام الكوني او النظام الطبيعي شر ولذا فالسائد عند غالبية الشعوب البدائية أنه لم يصدر عن الله وانما لابد أن يصدر عن قوى أخرى أو كائنات أخرى مناوئة . فالله الخالق لا يمكن أن يخلق ماهو شر وما هو متعارض في وجوده مع النظام الطبيعي (٣٠) الذي وجد ليبقى . صحيح ان الاله الخالق كثيراً ما يتدخل في شؤون الناس والمجتمع فيصيب البعض بالمرض أو غير ذلك ولكن هذا التدخل يتم في العادة لتوقيع العقوبة أو الجزاء على بعض الأشخاص الذين يخرجون على المألوف والمعتاد في المجتمع . وهذا لا يتنافى مع طبيعة نظام الكون وطبائع الأشياء لأنه انما يحدث للمحافظة على النظام ذاته . وصحيح أيضاً أنه كثيراً ما تقع المعجزات التي نعتبر خروجاً على المألوف أو على النظام الطبيعي وعلى نظام الكون . ولكن هذه المعجزات انما تصدر من الاله الخالق نفسه ، ورغم ما فيها من خروج على النظام فانها دليل في الوقت ذاته على ان الخالق يظل مسيطراً على الأشياء ويخضعها لارادته (٣١) .

والنظام الطبيعي للكون دليل على استقراره وتباته ولذا كان لابد من المحافظة عليه بشتى الوسائل . ويذهب هنود وينباجو Winnebago الى أن هذا النظام انما نسا من القدرة على الاستمرار في الوجود وذلك بعد أن استقرت الدنيا على حالتها الراهنة . ففي الأصل لم يكن لأي كائن عضوي ، أو حتى أي شيء مادي ، في هذا الوجود صورة دائمة أو شكل ثابت يعرف به . وانما كانت الأشياء جميعاً في حالة مبهمه لا شكل لها ولا صورة وكانت تتغير وتتحول حسب رغبتها وتبعاً لارادتها . الخاصة بحيث تتخذ الصورة التي تريدها سواء أكانت صورة آدمية أو حيوانية أو حتى روحية ، الى ان جاء وقت في تاريخ الانسانية قررت فيه الكائنات العضوية ان تكرر كل قواها وامكانياتها على التغير لشيء واحد : وهو أن تغير ذاتها مرة واحدة والى الابد بحيث لا يطرأ عليها أي تغير بعد ذلك على الإطلاق . ومنذ ذلك الحين احتفظ كل ما في الكون بشكله وصورته التي نجده عليها الآن ، وان كانت هناك حالات استثنائية ومؤقتة تمسخ فيها الأدميون على شكل حيوانات . فالرغبة الذاتية في الاستقرار والاحتفاظ بالشكل او الصورة ، وبالتالي بالشخصية الذاتية الدائمة ، هي أساس النظام الطبيعي في هذا الكون بعامة وبين الكائنات العضوية بخاصة . وثمة فكرة أخرى قد

(٢٩) Wagner, op. cit., p 43

(٣٠) تشير فكرة الخير والشر في المجتمع البدائي كثيراً من التفكير وتختلف فيها آراء البدائيين أنفسهم وبخاصة فيما يتعلق بخلق الشر ، أو وجوده على أي حال ، في المجتمع . وتذهب قبائل البانتو في ذلك الى حد القول بضرورة التمييز بين نوعين من « الله » : الله الأبيض أو الخالق والله الأسود والشرير ، وهو اله مستقل تماماً عن الاله الخالق ولا يتعاون معه ، حسب ما يقولون . ومع أن قوة الاله الأسود أقل بكثير من قوة الاله الأبيض وقدرته فانه كثيراً ما يتدخل لإفساد عمله وبالتالي إلحاق الأذى والضرر بالنظام الكامل الذي خلقه الخالق . ومن هنا كان الناس يقومون بأداء الصلوات ويقدمون التضحيات والفرايين لالههم الخالق حتى يبعد عنهم شر الاله الأسود وأذاه . وتذهب جماعات أخرى في افريقيا أيضاً الى القول بأن الشر ، وبخاصة الموت الذي يعتبر من أكبر الشرور التي تتعرض لها حياة الانسان وبالتالي حياة المجتمع ، انما ظهر نتيجة لبعض اللعنات التي حلت بالانسان لنصرفاته الخاطئة وللآثام التي يرتكبها . وترفض بعض القبائل فكرة وجود اله آخر مناوئ لله الخالق ، وتذهب في تفسيرها لوجود الشر الى أن ثمة نوعاً من الثنائية في العالم تتمثل في وجود قوى الخير وقوى الشر جنباً الى جنب . فكل ما يخرج النظام الطبيعي أو العادى المألوف للأشياء ، سواء في العالم الطبيعي أو في الحياة الاجتماعية ، يعتبر مظهراً للقوى الشريرة وبذلك يعتبر شراً وخطراً على المجتمع . ويصل بهم ذلك الى حد أنهم يعتبرون المشوهين شراً وخطراً لأن التشويه خروج على المألوف . والشيء نفسه يصدق على الشخص الذي يسلك بطريقة تتنافى مع القواعد العامة المقبولة في المجتمع : انظر - Ibid, p. 44

Maquet, J.J.; «The Kingdom of Ruanda», in Forde, (ed); op. cit., p. 167

(٣١)

تكون أكثر تقدماً من تفسير الوينباجو على الرغم من أنها تشيع لدى الماؤورى Maori الذين يعتبرون من أدنى الشعوب البدائية وأقلها حظاً من الحضارة. فهم يزعمون أن عناصر الخير والشر توجد في كل الموجودات والكائنات ، ولذا كان من الضروري لهذه الكائنات ذاتها أن تعمل لكي تسيطر على هذه العناصر وتتحكم فيها حتى تحافظ على كيانها وحتى تستمر هي ذاتها في الوجود فلا تندثر أو تزول نتيجة للصراع بين هذه العناصر . ولكي يتم ذلك أقام الماؤورى عدداً كبيراً من الأرواح الحارسة ، وهي كائنات فائقة للطبيعة مهمتها الإشراف على كل مافي الكون من أعمال وأفعال بحيث ترد كل شيء وكل كائن إلى العمل أو النشاط الذي يتلاءم وطبيعته فلا يطفئ جانب على آخر . فالنظام الطبيعي يتمثل إذن في الاستقرار والتوازن القائمين في العالم بين الظواهر الكونية وعناصر الكون المختلفة : بين البشر والحيوانات وبقية الكائنات العضوية ، بين عالم المادة وعالم الروح ، بين عالم الأحياء وعالم الموتى وهكذا .

وتنقسم هذه الأرواح الحارسة إلى عدة فئات تتقاسم فيما بينها الإشراف على كل مافي الكون بحيث يشرف بعضها على تصرفات الآلهة والأرباب ذاتها ، ويشرف البعض الآخر على الوحدة والسلام داخل المجتمع ، ويتولى فريق ثالث مهمة الإشراف على المكان الذي تتجمع فيه أرواح الموتى والأسلاف ، بينما تشرف فئة أخرى على الأجسام السماوية حتى تظل معلقة في مكانها ، أو على اتجاه الرياح وعلى المطر والغمام والبرق والرعد حتى لا يفلت زمامها فتفرق « أمنا الأرض » نتيجة لسوء سلوكها (٢٢) .

وهذا كله معناه أن النظام الطبيعي السائد في الكون إنما يقوم من أجل الإنسان نفسه ، كما أنه يرتبط بحياة الإنسان ونشاطه . بل أن بعض القبائل مثل جماعات اللوئيدو Lovedu في الترنسفال بجنوب إفريقيا يذهبون إلى حد القول بأن ذلك النظام متعلق تماماً بإرادة الإنسان وخاضع لسلطانه ومشيتته ، شأنه في ذلك شأن القوى والظواهر الكونية ذاتها ، وأن في استطاعة الإنسان أن يتحكم في ذلك النظام بطرق عديدة كالسحر أو استخدام بعض الأعشاب الطبية ذات المفعول الخاص ، أو عن طريق الاستعانة بأرواح الأسلاف ، أو عن طريق الملكة التي تتمتع عندهم ببعض قوى الألوهية أو غير ذلك من القوى السرية الغامضة (٢٣) . ولكن هذه مسائل تتعلق بموقف البدائيين من الكون وهو الموضوع الذي نعالجه في القسم التالي من هذه الدراسة .

(٤)

حين قلنا أن فكرة الأنيميزم أو الاعتقاد في حيوية الطبيعة تصلح لأن تكون أساساً طيباً لفهم نظرة الإنسان البدائي إلى الكون وطبيعته ولتفسير موقفه من ذلك الكون لم نكن نقصد من ذلك ما ذهب إليه بعض الأنثروبولوجيين من أن هذه الفكرة تعنى عجز الرجل البدائي عن التمييز بين الأشياء والكائنات المختلفة الموجودة في الطبيعة وفي الكون ، أو أنه ينظر إلى العالم على أنه كتلة واحدة من الأشياء غير المتفاضلة وأنه لا يستطيع أن يميز بين ذاته هو والعالم الخارجي تمييزاً قاطعاً . وبقول آخر لم نكن نشايح الرأي القائل بوجود ذلك النوع من المشاركة الغامضة المبهمة التي يسميها لوسيان ليقي بريل Participation mystique والتي يزعم أن الرجل البدائي يتصورها قائمة بينه وبين العالم

Radn, P., *Primitive Man as Philosopher*, op. cit, pp. 250 — 51

(٢٢)

Krige, J.D. & E., «The Lovedu of Transvaal» in Forde (ed), op. cit., pp. 61 — 86

(٢٣)

الخارجي . فهذه كلها امور بعيدة عن ذهننا ، بل انها غريبة ايضا عن حقيقة الرجل البدائي وطبيعته . وقد ظهرت هذه النظرة التي تزعمها ليفي بريل والتي أثرت تأثيرا قويا في كتابات العلماء في اواخر القرن الماضي وحتى الثلاثينات من هذا القرن كنتيجة طبيعية لوجود بعض رواسب النزعة التطورية في التفسير ، وهي النزعة التي كانت تنكر على الرجل البدائي القدرة على التفكير المنطقي وتأبى ان ترى ان الفرق بين الانسان البدائي والانسان المتحضر هو فارق في الدرجة فقط وليس فارقا في النوع ، وبذلك كانت تزعم انه يميل الى ان يوحد بين ذاته والاشياء الخارجية مثلما يوحد الطفل بين ذاته واللعبة التي يلعب بها (٢٤) .

ومع الاعتراف بان الرجل البدائي يتصور العالم الخارجي مليئاً بالنفوس والارواح التي تتقمص كل شيء فانه يشعر دائما بكيانه ووجوده المستقلين تماما عن الاشياء . بل انه يقف في معظم الاحيان موقف التحدي من ذلك العالم الخارجي ومن الظواهر الكونية المختلفة . وعلى الرغم من ايمانه بوجود ارواح قوية وجبارة تسيطر هذه الظواهر الكونية والطبيعية فانه يحاول دائما التغلب عليها واخضاعها لمشيئته والتحكم فيها بما يتفق وصالحه الخاص . والواقع ان جانبا كبيرا من سلوك البدائيين لا يمكن فهمه وتفسيره الا اذا نظرنا اليه من هذه الزاوية ، اى على انه نوع من محاولة قهر العالم الخارجي واجباره على الاستجابة لاراداتهم . فالرجل البدائي - كما يقول وليام هاولز - « له القدرة على ادراك مكانه الخاصة من ذلك الكون وفهم حاجاته ورغائبه ، ولكنه في الوقت ذاته يدرك تماما ان ذلك الكون . لا يستجيب بشكل منتظم لهذه الحاجات والرغائب ، كما ان هناك فجوات واسعة يتعين عليه ان يملأها بشكل ما اذا اراد ان يوفر لنفسه عيشة آمنة طيبة » (٢٥) . واذا كان الرجل البدائي يتصور نفسه مركز العالم بشكل ما وان الكون خلق من اجله او انه كان هو الهدف والغاية من عملية الخلق كلها على ما رأينا من الاساطير وقصص الخلق التي اشرنا اليها فان هذا التصور ذاته يحدد العلاقة بين الاننين . ولقد رأينا ان النظام الطبيعي للكون يتمثل فيما يحقق صالح الانسان ، وان كل ما من شأنه الحاق الاذى بالانسان او الاضرار بمصالحه يعتبر خروجاً على ذلك النظام الطبيعي ولذا يجب رده الى الوضع المألوف . واذا كانت الظواهر الطبيعية والكونية « تتصرف » في كثير من الاحيان بطريقة تتعارض مع مصلحة الانسان وخيره ، كما هو الحال في نورة البراكين والزلازل وتفشي الامراض والابوثة وامتناع المطر عن السقوط او سقوطه بكثرة في اوقات غير ملائمة ، فانه يحق للانسان ان يرد على هذه الظواهر بكل قوته ليبدأ عن نفسه شرها . فافعال الطبيعة افعال ارادية نظراً لان الطبيعة والكون وكل ظواهرهما تتمتع بوجود نفوس وارواح وبالتالي تكون لها القدرة على اختيار الطريق الذي تسلكه ، فاذا خرجت على النظام الطبيعي فان من حق الانسان ان يتصرف ازاءها بما يحقق العودة الى ذلك النظام والمحافظة عليه . وعلى الرغم من كل ما يقوله پول رادين عن رجل العمل ورجل الفكر في المجتمع البدائي وعن الفوارق بين الاثنين ، فان العلاقة بين الانسان البدائي عموماً والكون علاقة عملية تهدف الى الاستفادة من الكون وظواهره ومظاهر الطبيعة الى ابعد حد ممكن وبمختلف الوسائل والأساليب . فليس المهم عند البدائي هو تحليل الواقع بقدر ما هو توجيه ذلك الواقع لما فيه خيره وصالحه كما يقول رادين نفسه (٢٦) .

(٢٤) على الرغم من أن هذا النوع من المشاركة يظهر في كل كتابات ليفي بريل وكثير من أتباعه فان أفضل مصدر يمكن الرجوع اليه لفهم هذه الفكرة بوضوح هو كتاب ليفي بريل المسمى :

Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures

(٢٥) وليام هاولز : « ما وراء التاريخ » ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٣٢٩

Radin, op. cit., p. 246

(٢٦)

وللبدائيين وسائل كثيرة لتحقيق ذلك . والواقع ان الجانب الاكبر من الممارسات والطقوس الشعائرية التي تمارس في المجتمع البدائي والتي يطلق عليها الأنثروبولوجيون اسم السحر او الدين يهدف في المحل الاول الى تسهيل الحياة هناك وتمكين الناس من السيطرة على الظواهر الكونية ومظاهر الطبيعة او على الاقل تنسيق العلاقات بين الانسان والكون بما يتفق آخر الامر وصالح الناس انفسهم وخير المجتمع . ويؤلف السحر والدين في المجتمع البدائي جزءاً مما يمكن تسميته بالنسق الايديولوجي ideology ، على اعتبار ان الايديولوجيا - في هذا الصدد - هي نسق المعتقدات التي تفسر طبيعة علاقة الانسان بالكون والممارسات الشعائرية التي تتصل بهذه المعتقدات . ومن هذه الناحية ايضا يعتبر النسق الايديولوجي نوعاً من الاستجابة للحاجة التي يشعر بها الناس لتحديد معنى وجودهم في الحياة . ولذا يحاول النسق الايديولوجي ان يجد تفسيراً لأصل الانسان وأصل الكون وتقريب الحاضر الى الافهام ورسم صورة واضحة للمستقبل (٢٧) .



الشامان عند بعض قبائل الهنود الحمر وهو يجمع بين وظائف رجل الدين والساحر .

وبصرف النظر عن الفوارق التي يحاول علماء الأنثروبولوجيا اقامتها بين السحر والدين عند البدائيين (٢٨) من ناحية والعلاقة بينهما من الناحية الاخرى فان الذي يهمنا هو انهما يشتركان معا في الاهتمام بعالم ما وراء المحسوسات ، كما انهما يتعلقان بالنواحي الخفية الغامضة من التجربة الانسانية . وعلى الرغم من ان الممارسات والطقوس السحرية وكل ما يصدر عن الساحر من افعال سواء كان يستعين في تحقيقها بالكائنات الروحية او بعناصر وعوامل اخرى ، تختلف في طبيعتها اختلافا تاما عن مظاهر الدين كما يرتبط مفهومه في اذهان معظم الناس (٢٩) فان السحر

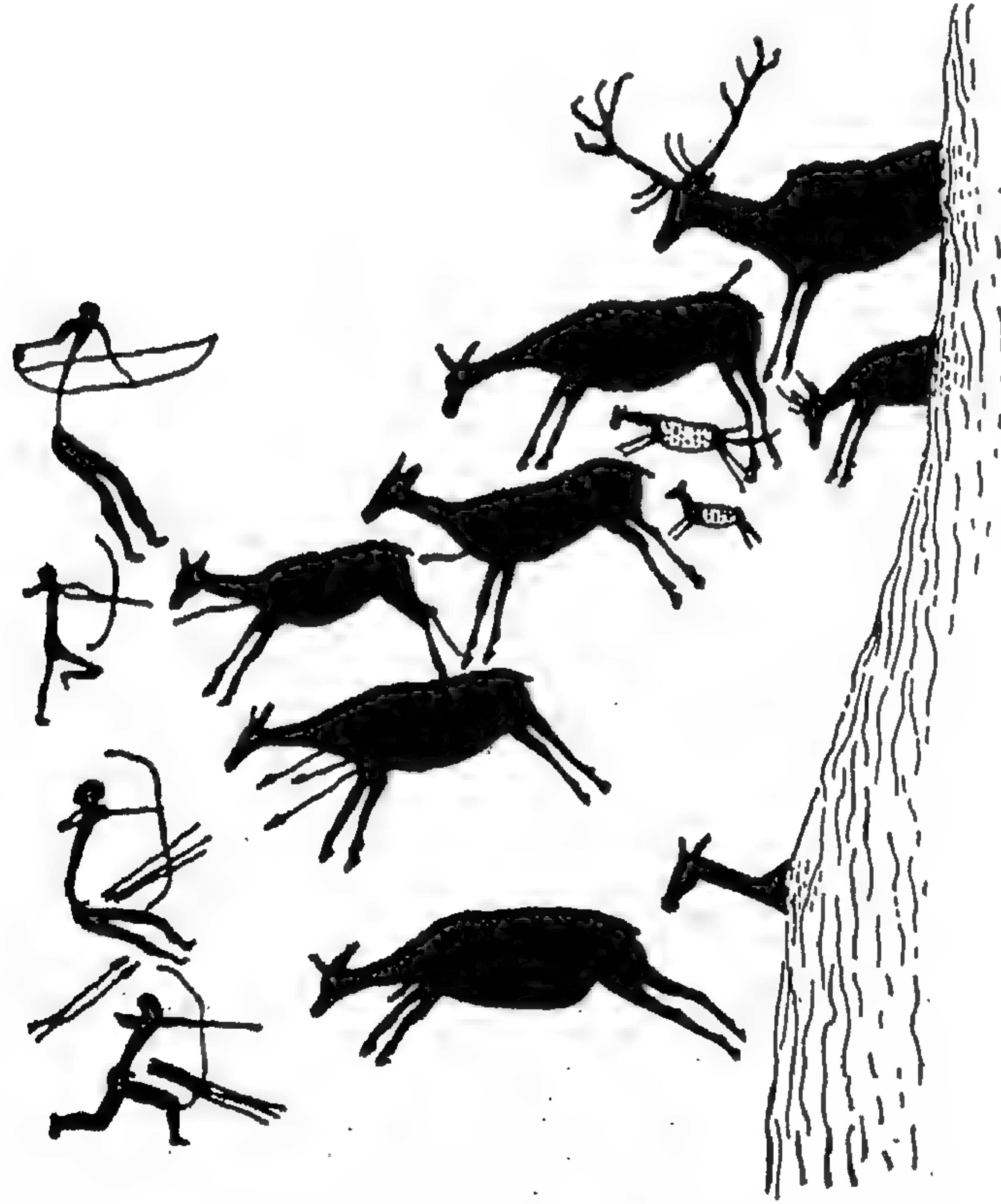
(٢٧) Hammond, P.B. (ed); Cultural and Social Anthropology, Macmillan, N.Y. 1964, p. 233

(٢٨) يجد القارئ عرضاً تفصيلياً لآراء بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا عن الفوارق بين السحر والدين في الجزء الثاني من كتابنا : البناء الاجتماعي (الانساق) ، صفحات ٥٣٠ - ٥٣٨ . ومهما يكن من تعارض الآراء واختلافها فان هناك أساساً يسترشد بها هؤلاء العلماء في محاولتهم التمييز بين السحر والدين ، وربما كان اهم هذه الأسس هو ان الممارسات السحرية كثيراً ما تمارس في الخفاء وقد لا يكون لها مظهر اجتماعي في كثير من الأحيان كما انها تعتمد على عبارات وتعاويد وصيغ قد لا تكون مفهومة حتى للأشخاص الذين يستخدمونها ، وذلك بالإضافة الى ان السحرة يؤلفون في العادة جماعة منعزلة عن رجال الدين وأحياناً عن المجتمع نفسه الذي قد ينظر اليهم في كثير من الارتباب . اما الدين فانه على العكس من ذلك له « كنيسة » بالمعنى التنظيمي - لا الديني - للكلمة ، وتقام شعائره علناً ، وتجد قبولا وتبريراً لها من المجتمع ، كما يستخدم رجال الدين في العادة اللغة العادية السائدة في المجتمع ، بالإضافة الى ان رجال الدين يحتلون مركزاً مرموقاً في الحياة الاجتماعية . الا ان كل هذه الفوارق غير قاطعة تماماً .

(٢٩) Lowie, R.; Primitive Religion. Routledge 1936, p. 137 انظر أيضاً كتابنا عن « تايلور » المرجع السابق ذكره ، صفحات ١٢ - ١٤ .

والدين يعملان على تحقيق نفس الاهداف ، اوبقول آخر فان الناس انفسهم يلجأون الى الممارسات السحرية والدينية لتحقيق اهدافهم الخاصة ولكن باتباع اساليب مختلفة . فبينما هم يحاولون في مجال الدين تحقيق اهدافهم عن طريق التقرب الى القوى الروحية - سواء اكانت هذه القوى الروحية هي ارواح الأسلاف او الطواطم او الآلهة والأرباب - ونيل رضاها بتقديم الصلوات والادعية والقرايين ، فانهم في مجال السحر يحاولون تحقيق هذه الاهداف عن طريق « اجبار » عالم ما فوق الطبيعة او عالم الفيينات على الاستجابة لمطالبهم .

وعلى عكس الحال في المجتمعات المتقدمة يعطى الرجل البدائي كثيرا من الاهتمام والعناية للسحر، بل انه يرى فيه وسيلة أفضل من الدين وأكثر ضمانا لتحقيق المطالب واخضاع مظاهر الطبيعة وظواهر الكون ، ولذا يحتل السحر عندهم مكانة مرموقة ، وبخاصة ما يعرف باسم « السحر الأبيض » الذي يمارس من اجل خير الفرد والمجتمع وليس للاضرار بالآخرين كما هو الحال في السحر الضار Sorcery او السحر الأسود black magic . فوسائل السحر مضمونة لانها تتعلق بارادة الساحر نفسه وقوة تأثير طلاسمة وتعاويذه والعقاير السحرية التي

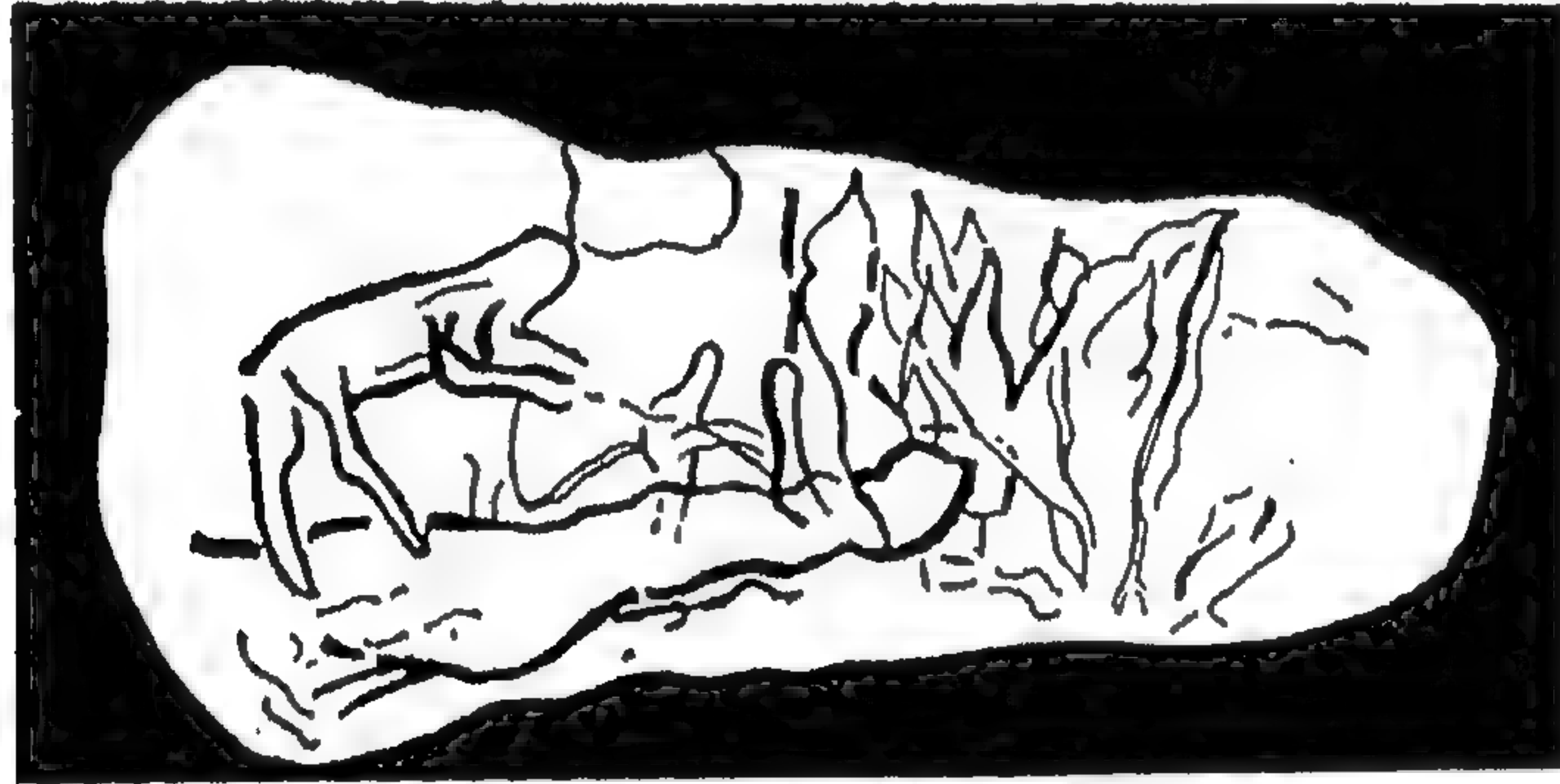


أحد النقوش على بعض الكهوف القديمة ويمثل عملية قنص الحيوانات
كوسيلة سحرية للتمكن من قنصها بالفعل .

يستخدمها ، وهذه كلها امور لاتتعلق بارادة أخرى غير ارادته . فالسحر يكشف من هذه الناحية عن جانب هام من الفاعلية الايجابية لاتتوفر في الدين البدائي ، كما ان الممارسات لاتحقق في تحقيق النتائج المرجوة الا نتيجة لارتكاب احد الأخطاء اثناء ممارسة تلك الطقوس او نتيجة لتدخل سحر

آخر مضاد يكون اقوى مفعولا، وذلك بعكس الدين الذي لا يحقق النتائج المطلوبة في كل الاحوال على ما يقول فريزر في مجال مقارنته بين السحر والدين في المجتمع البدائي والمتخلف ورأى البدائيين فيهما (٤٠) .

واياً ما يكون الامر فان معظم الممارسات الشعائرية ، سواء اكانت تدخل في مجال السحر او مجال الدين ، تهدف كما ذكرنا الى فرض سلطة البدائيين بشكل او بآخر على الكون او على الأقل تنظيم العلاقة بين الانسان والكون ، ومن هذه الناحية فان هذه الطقوس والممارسات تعكس لنا بوضوح موقف الرجل البدائي من الكون . وربما كانت أبسط واهم وسيلة يلجأ اليها البدائيون لتحقيق ذلك هي ما يعرف في الكتابات الانثروبولوجية باسم السحر التشاكلي homoeopathic magic ، او سحر المحاكاة imitative magic ، وهي تسمية وضعها فريزر في «الفصل الذهبي» اثناء محاولته تصنيف انواع السحر وفنونه . وواضح من هذه التسمية ان الوسيلة لتحقيق ماآرب الشخص الذي يمارس هذا النوع من السحر هي المماثلة او الرمزية القائمة على التشابه ، بمعنى ان يقوم هو نفسه بتمثيل او محاكاة وتقليد النتيجة التي يريد تحقيقها في الحياة الواقعية . وتستخدم هذه الطريقة في كل مجالات الحياة في المجتمع البدائي ابتداء من ابسط الاعمال اليومية الرتيبة الى محاولة التدخل في نظام الطبيعة والكون . فالرجل عند الهنود الحمر في شمال امريكا مثلاً حين يريد الخروج لصيد الدببة فانه يصنع دمية من القش على شكل دب ثم يرميها برمحه في اليوم السابق على خروجه للصيد ، معتقداً بانه ما دام افلح في



نقش يمثل رجلاً يقتل حيواناً وهو يرمز اما الى قتل الحيوان الطوطى واما الى بعض الطقوس السحرية الخاصة بالصيد .

صيد ذلك الدب فسوف ينجح ولا بد في العثور على دب حقيقي وقنصه . وسكان استراليا الاصليون الذين يعتقدون ان الموت يحدث فقط نتيجة للسحر يحاولون الوصول الى معرفة الساحر الذي قتل احدهم بسحره بان يوقدوا نارا فوق القبر ويلاحظوا اتجاه اللهب ويعتقدون انهم سيجدون الساحر في ذلك الاتجاه ، او هم يلاحظون الاتجاه الذي يسير فيه نوع معين من الحشرات التي تكثر حول القبور هناك ويتبعون آثار الحشرة معتقدين انها سترشدتهم الى مكان الساحر القاتل . وعند الزولو في جنوب افريقيا حين يذهب الرجل لشراء بعض الماشية فانه يمضغ بعض الياف الخشب وهو في طريقه لكي يلين قلب البائع ، كما ان الرجل الذي يريد استمالة قلب المرأة التي يريد الزواج منها يمضغ هو ايضا قلباً مصنوعاً من خشب الاشجار وهكذا . فهذه الامثلة

واشباهاها التي تقوم على ما يسميه تايلور «المنطق البدائي غير الدقيق» تركز في اساسها على افتراض ان الاشياء المتشابهة تسلك سلوكا متشابها ، وان ما يصيب واحدا منها يصيب الشبيه ولا ريب (٤١) .

والمبدأ نفسه يصدق على موقف البدائيين من الكون ورغبتهم في التحكم فيه لتحقيق نتائج تتفق ومطالبهم الخاصة . فعن طريق السحر التشاكلي الذي يعتمد على الرمزية القائمة على التشابه يستطيع الرجل البدائي ان يتحكم في الجو والمطر وحرارة الشمس والفيوم وحركة النجوم والكواكب بل وان يسخر القوى الروحية الكامنة فيها لخدمة اغراضه الخاصة . وربما كان افضل



المبالغة في ابراز طول اللسان كوسيلة سحرية للتمكن من الخطابة في مجالس القبيلة ، وبالتالي احتلال مركز ممتاز في التنظيم السياسي القبلي .

(٤١) راجع في ذلك على العموم :

Tylor, E.B., *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization*, 1881 (4 th. ed., 1895) p. 340; Id, *Primitive Culture*, op. cit., p. 118

كذلك راجع كتابنا : تايلور ، المرجع السابق ذكره صفحة ٩٣

مثل لذلك كله هو الطقوس والممارسات التي يمارسها عدد كبير جدا من المجتمعات البدائية في افريقيا واستراليا وقبائل الهنود الحمر في امريكا الشمالية للتحكم في المطر على اعتبار ان مشكلة الماء هي من اهم المشكلات التي يعاني منها البدائيون سواء في المناطق الجرداء التي تفتقر الى المطر الكافي او في المناطق الاستوائية حيث يستند سقوط المطر بكميات هائلة تسبب الكثير من المتاعب للسكان هناك . ففي كلتا الحالتين يحتاج الامر الى ممارسة بعض الطقوس التي تنظم هبوب الرياح وسير الفمام المحمل بالماء وسقوط الكمية الملائمة من الامطار . وحيث يقل المطر في العادة او حيث لا يكون سقوط المطر مضموناً وقت اشتداد الحاجة اليه يمارس البدائيون بعض الطقوس الخاصة بما يسميه علماء الأنثروبولوجيا « صنع المطر Rain — making » وما يمكن لنا نحن تسميته بالاستسقاء . ومع اختلاف هذه الطقوس في التفاصيل فانها كلها تقوم على محاكاة سقوطه عن طريق رش بعض الماء او محاكاة تجمع السحب وتلبد الفيوم واصدار اصوات تماثل صوت الرعد او حك بعض قطع الخشب او الصخر بعضها ببعض لكي نتولد بعض شرارات النار التي تماثل وتحاكي البرق وهكذا . والامثلة التي يمكن الاستشهاد بها كثيرة جدا ومتوفرة من كل انحاء العالم ومثليها بها كتب الانثروبولوجيا . ففي غينيا الجديدة على سبيل المثال يغمس الساحر غصن سجرة معينة في الماء ثم ينثر المياه من الغصن على شكل رذاذ كي يسقط المطر . وعند بعض قبائل الهنود الحمر في امريكا الشمالية وبخاصة عند قبائل اوماها Omaha حين يشتد الجفاف ويتعرض محصول الحنطة للخطر يتجمع الناس حول اناء كبير ملىء بالماء فيقومون ببعض الرقصات الشعائرية وهم يدورون حول الاناء ثم يأخذ احدهم بعض الماء في فمه وينفثه في الهواء على شكل رذاذ خفيف ثم يسكب الماء من الاناء على الارض دفعة واحدة فيلقي الراقصون بانفسهم على الماء المنسكب فيشربونه كله من فوق الارض ويلطخون وجوههم بالطين وينفثون بعض الماء آخر الامر في الهواء لكي يكون طبقة رقيقة من الرذاذ تشبه الضباب الخفيف ، وبذلك يسقط المطر ويتم انقاذ الحنطة . وفي بعض المجتمعات الافريقية حين يمتنع المطر عن السقوط في موسمه المعتاد يتجمع افراد القبيلة معا ويقوم احدهم بسكب قدر من الماء في غربال فينزل على شكل مطر ويسرع الناس الى بيوتهم للاحتماء من ذلك (المطر) وهكذا .

وليست العملية هنا استدرا عطف الكائنات الغيبية او الارواح التي « تسكن » في المطر بقدر ماهي عملية تحكم فيها و « اجبار » لها لكي تنزل على الناس ، ويظهر ذلك على الخصوص في بعض الحالات التي يلجأ فيها الناس الى تهديد هذه الارواح ان لم تسقط عليهم المطر ، بل ان الامر قد يتعدى ذلك الى استخدام القوة الفيزيائية والعنف بالحاق الاذى بتمائيل تصنع لكي تمثل تلك الارواح والكائنات الغيبية المتصلة بالمطر وبذلك يجبرونها اجبارا على ان ترسل عليهم الامطار اتقاء لشركهم واذاهم ، او قد يلقون بتلك التماثيل في العراء تحت اشعة الشمس المحرقة حتى ينال تلك الكائنات من العذاب ما اصاب الناس فترسل الامطار وتتخلص هي ذاتها من الاذى ، ومن الطريف ان نجد انه في المجتمعات التي تتعرض للامطار الغزيرة التي تهدد الحياة فيها تزدهر الممارسات والشعائر التي تهدف آخر الامر الى تخفيف الرطوبة الزائدة عن طريق اشعال النيران الشعائرية والامتناع عن الاقتراب من الماء وعن الاستحمام وغسل الملابس كما يحرصون اثناء هذه الطقوس على تناول الاطعمة الجافة فقط . ويلجأ كثير من الشعوب البدائية كجزء من الممارسات السحرية التي ترمي الى منع المطر من السقوط الى وضع قطع من الحجارة في النار حتى يحمر لونها ثم يلقون بها في

الامطار التي لا تلبث ان تتراجع خشية ان تحرقها هذه الاحجار الملتهبة وتكف بذلك عن السقوط ، وفي الوقت ذاته يقوم الناس ببعض الرقصات الشعائرية التي يأتون اثناءها بحركات معينة تهدف الى تشتيت الغمام والضباب . فكان النظام الطبيعي يمكن تحقيقه اذن بالشيء وعكسه بحسب الاحوال (٤٢) .



رقصة الحرب التي يمثلون فيها الهجوم على الاعداء كوسيلة سحرية لضمان النصر .

وتخضع الظواهر الكونية الاخرى بل والاجرام السماوية ذاتها لسلطان الرجل البدائي الذي يتصور مثلاً ان في وسعه ان يعمل على تقديم موعد شروق الشمس وغروبها او تأخيرها حسبما يترأى له ، بل وان يمنع حدوث كسوف الشمس او خسوف القمر . ولقد كان هنود الاوجبواي Ojebway على سبيل المثال يطلقون نحو السماء سهاماً ذات اطراف ملتهبة بالنيران حين يبدأ كسوف الشمس عسى ان يؤدي ذلك الى اشعال ضوء الشمس المتضائل من جديد ، كما ان اهالي جزيرة بانكس Banks Island يحاولون الابقاء على ضوء الشمس الساطع باستخدام شمس زائفة مصنوعة من قطعة مستديرة من الحجارة تعرف باسم « حجر الشمس » فيلفون حوله شريطاً مجدولاً احمر اللون ويلصقون اليه بعض الريش الذي يرمز الى اشعة الشمس ثم يعلقون هذه الشمس الزائفة الحمراء في مكان مرتفع مثل قمة شجرة عالية . وحين يريد اهالي غينيا الجديدة التعجيل بعودة المسافرين الذين طالت غيابتهم فانهم يطلقون السهام نحو القمر او يرمونه بالحجارة حتى يعجل بسيره فتمر الايام بسرعة وذلك نظراً لان الناس هناك يحسبون الشهور بالقمر وليس بالشمس . كذلك تشيع الممارسات والطقوس الخاصة بالتحكم في الرياح عند كثير من

الشعوب البدائية التي تعتبر الرياح على العموم كائنات شريرة أو شيطانية يمكن تخويله أو إبعاده أو حتى قتله . ويظهر هذا بوجه خاص عند الاسكيمو الذين يقاسون الشيء الكثير من العواصف الثلجية التي تهدد حياتهم نتيجة لنقصان الطعام في فصل الشتاء ، ومن هنا كان الاسكيمو يلجأون الى العنف في معاملة العواصف فيضربون الهواء البارد بالسياط المجدولة من الطحالب البحرية أو يطلقون عليه السهام ويطعنونه بالسكاكين وهكذا (٤٣) .

(٥)

وفي هذه الأمثلة ما يكفي لتوضيح المقصود من المبدأ العام الذي يحكم موقف الانسان البدائي من الكون والذي يتمثل في محاولة فرض ارادة البدائيين على الظواهر الكونية تحقيقا للنظام



في الحفلات الشعائرية - وبخاصة المتصلة بعبادة الأسلاف أو الشعائر الطوطمية - يصبغ رجال القبيلة (والسحرة منهم على الخصوص) وجوههم بأصباغ مختلفة ترمز الى الطوطم الذي يتبعونه .

الطبيعي ومحافظة عليه ، على اعتبار ان هذا النظام الطبيعي يقتضى تسخير المظاهر الطبيعية والقوى الكونية لصالح الانسان وخيره . وقبول هذا المبدأ يساعد على فهم كثير من العادات السائدة في المجتمع البدائي كما انه يلقي كثيرا من الضوء على بعض النظم الاجتماعية ذات الطابع الديني التي اخطأ في فهمها كثير من علماء الانثروبولوجيا والاجتماع ، وبخاصة العلماء الاوائل ، الذين لجأوا الى بعض التفسيرات الميتافيزيقية التي لا تتفق مع طبيعة الحياة البدائية . والمثالان اللذان نفضل الاستشهاد بهما على ذلك هما نظام « عبادة الأسلاف Ancestor worship » تم النظام الطوطمي Totemism نظراً لانهما من أكثر النظم الاجتماعية الدينية انتشاراً بين الشعوب البدائية ، وفي الوقت ذاته من أشد هذه النظم جذبا لاهتمام وعناية علماء الانثروبولوجيا والاجتماع ، ومع ذلك فقد قامت حولهما تفسيرات غامضة وخاطئة كثيرة تتراوح بين محاولة التقريب بينهما وبين عبادة الأوثان والأصنام من ناحية وفكرة العبرانيين القدماء عن الله من الناحية الأخرى (٤٤) .

وتقوم عبادة الأسلاف على تقديس الأجداد والموتى ووضعهم في منزلة الآلهة والأرباب والاستعانة بهم في التغلب على أزمات الحياة وشدائدها عن طريق الصلوات والأدعية وتقدم القرابين . ويرتكز الدور الذي يلعبه الأسلاف في حياة المجتمع على فكرة أنهم أقرب في نظام الكون الى الآلهة الخالق أو الى « مجتمع الآلهة » - انصح هذا التعبير - منهم الى مجتمع الأحياء على الأرض ، ومن هذه الناحية قد يكونون مجرد وسطاء بين العبد والرب في تلك المجتمعات ، ولكنهم في كثير من الحالات يكونون موضع العبادة والتقديس من دون الآلهة الخالق على ما رأينا . . . وتكتشف لنا عبادة الأسلاف بوضوح عن موقف الانسان من الكون ، فليس الانسان مركز الكون أو الغاية من الخلق فحسب ، وانما هو أيضا مركز العبادة والتقديس بعد موته ، أى أنه يعبد نفسه أو على الأقل ينزلها منزلة القداسة والألوهية في كثير من المجتمعات . ومع أن موقف الانسان من مجتمع الأسلاف وطريقة تعامله معه يختلفان اختلافا كبيرا عن موقفه من عالم الغيبيات وأسلوب تعامله معه عن طريق السحر حيث يحاول الانسان أن يتقرب الى أرواح أسلافه ويسترضيها ويستنفرها لحمايته وشد أزره ، فانه لا يفعل ذلك من موقف ضعف لأنه يستطيع أن يؤذى هؤلاء الأسلاف ان لم يستجيبوا لدعائه وذلك عن طريق اهمالهم والانصراف عن عبادتهم والكف عن تقديم القرابين والصلوات اليهم فيقعون بذلك في زاوية النسيان . وهذه ناحية قلما ينتبه اليها علماء الاجتماع والانثروبولوجيا في دراستهم لعبادة الأسلاف . ويذكر لنا پول رادين حواراً طريفاً جرى بين أحد اليهود في محكمة وطنية عند المأزورى وبين القاضي ، اذ يقول الشاهد في موضع من الحوار : « ان الله الذي أتكلم عنه ميت » فترد المحكمة « ان الآلهة لا تموت » فيجيب الشاهد : « أنت

(٤٤) الإشارة هنا الى تفسير روبرتسون سميث W. Robertson Smith لنظام الأضحيات والقرابين عند العبرانيين ومحاولته ربط هذا النظام بعبادة فنل الطوطم وأكل لحمة عند القبائل الطوطمية . وقد كان روبرتسون سميث في الأصل من رجال الكنيسة الاسكتلندية ولكنه مع ذلك كان حر التفكير ومغرم بالكتابة في الموضوعات الانثروبولوجية وترك أثرا عميقا في كثير من التلاميذ ، ومن تأثر به في أول عهده سيرجيمس فريزر صاحب « الفصن الذهبي » . ورغم تربيته الدينية ووظيفته الكنسية فان روبرتسون سميث كان يذهب الى أن نظام القرابين الدينية في أبسط صورها وأشدها بدائية (ويدخل في ذلك نظام التضحية عند العبرانيين) هو نوع من العشاء الرباني أو القربان المقدس أو التناول الذي يشترك فيه الناس والة القبيلة نفسه بعد أن تجسد في صورة الحيوان المذبوح ، أى أنه طوطمي . ولم يكن لدى سميث أية فرائن أو شواهد قاطعة يقيم عليها هذه النظرية كما أنه ليس ثمة ما يدل على الإطلاق على أن الشعوب البدائية تعرف نظام التناول الطوطمي بهذا المعنى ، ومع ذلك فقد أثرت هذه النظرية تأثيرا قويا ولفترة طويلة على المشتغلين بالدراسات السامية والانثروبولوجية بل وعلى علماء اللاهوت وعلماء النفس . راجع في ذلك :

Smith, W.R., The Religion of the Semites, Black, London; Evans — Pritchard, E.E., (ed): The Institutions of Primitive Society, Blackwell , pp. 7 — 3.

مخطيء . ان الالهة تموت اذا لم تلق من الناس من يساعدها على الاستمرار في الحياة » . وفي احدى
اساطير الماؤوري أيضاً نجد احد الارباب هناك يخاطب رباً آخر فيقول له « حين يكف الناس عن
الاعتقاد فينا فاننا نموت » (٤٥) . ومجتمع الأسلاف على اية حال ليس مجتمعاً منفصلاً وبعيداً كل البعد
عن مجتمع الأحياء وانما هو امتداد طبيعي له ، كما ان الفرد يصل اليه في مرحلة معينة من مراحل
« حياته » الاجتماعية ، اذ كلما تقدم في السن اقترب من ذلك المجتمع حتى يدخله عن طريق
الموت ليحتل فيه مركزاً معيناً بالنسبة لمن ظلوا على قيد الحياة . والعلاقات بين عالم الأحياء وعالم
الموتى تؤلف ناحية هامة من الكوزمولوجيا البدائية نظراً للتأثير المتبادل بين العالمين ، وكذلك للتعاون
المتبادل القائم على تبادل المصالح بينهما .



رجل يلبس جلد الحيوان الطومى لقييلته .

واذا كانت عبادة الاسلاف تقوم على عبادة الانسان لنفسه فإن الطوطمية تقوم على عبادة الحيوانات وتقديسها . ولا بد من التمييز هنا بين ثلاثة مظاهر مختلفة من عبادة الحيوان ، الأول منها هو عبادة الحيوان في حد ذاته وبطريق مباشر ، والثاني هو عبادة الحيوان بطريقة غير مباشرة في شكل صورة أو صنم أو تمثال يعتبر مكانا يحل فيه أحد الآلهة ، أما المظهر الثالث فهو احترام الحيوان كطوطم أو على اعتبار أنه يمثل الجد الأول للعشيرة . (٤٦) ومع أن كلمة « طوطم » أدخلت لأول مرة الى الإنجليزية في عام ١٧٩١ على يد جون لونغ الذي وجدها عند هنود الإجبواي ، وعلى الرغم من كثرة ما كتب عنها فإن الكثير من الكتاب لم يفهموا مدلول الكلمة الاصلية (ومنهم جون لونغ نفسه) وخلطوا بين الطوطم والحيوان الحارس الذي يتخذه كل فرد من الصيادين حارسا له ، وظل الفهم الخاطئ شائعا عند كثير من الأنثروبولوجيين والاجتماعيين حتى بعد أن درست



رجال يلبسون القنعة وملابس تمثل طوطمهم القبلي .

العشائر الطوطمية في شمال أمريكا وعُرف الدور الذي يؤديه الطوطم في الحياة الاجتماعية وبخاصة في تنظيم قواعد الزواج . ويرتكز النظام الطوطمي على اعتقاد كل عشيرة من العشائر الطوطمية في أنها

Tylor, E. B. «Researches on Totmism, with Specal Reference to Some Modern Theories (٤٦) Respecting It,» Journal of Anthropological Institute, 1888

كذلك راجع كتابنا من : تايلور صفحة ٧٧ .

انحدرت من صلب احد الحيوانات أو على الأصح نوع معين من الحيوانات كلاسود أو النعالب وليس من أسد معين بالذات ، وأنه نتيجة لهذا الانحدار يعتبر جميع افراد العشيرة الطوطمية اخوة وأخوات وبذلك يحرم عليهم التزاوج فيما بينهم (وهذا هو اهم اسباب الزواج الاغتصابى أو الخارجى الاكسوجامى exogamy) والا اعتبر ذلك الزواج بين افراد العشيرة نوعا من الزنى بالمحارم . كما انه يحرم على افراد تلك العشيرة قتل أو ايداء الحيوان الذى اتخذوه طوطما لهم الا فى مناسبات خاصة وبطريقة شعائرية . ومع اختلاف العلماء فيما اذا كانت الطوطمية نوعا من الشعائر والطقوس السحرية على ما يقول فريزر ، أو صوره من صور الدين البدائى على ما يقول دور كايم ، فالهم هنا هو موقف الانسان البدائى نفسه من الحيوان الطوطم . فعلى الرغم من تجنب ايداء الطوطم ، وإبداء الاحترام لجميع افراد النوع الحيوانى الذى يتبعه ، والرغبة مما قد يلحقه الطوطم به من شر وأذى ان هو لم يراع فى حياته البومية وعلاقاته مع الناس قواعد معينة بالذات وبخاصة فيما يتعلق بصلاته الجنسية ، فان موقف الرجل البدائى بعيد كل البعد عن ان يكون موقف الخضوع الكامل للطوطم ، بل ان العكس هو الصحيح كما تدل الشعائر والطقوس السحرية التى يقوم بها افراد العشيرة فى مناسبات معينة يقتلون فيها طوطمهم ويأكلون لحمه . فالطوطم يختار لبعض الخصائص التى يمتاز بها والتي يحب افراد العشيرة ان يتصفوا بها مثل الشجاعة بالنسبة للأسد أو المروعة بالنسبة للثعلب . أى ان الطوطم وسيلة لكسب مزيد من القدرات والمهارات التى تساعد افراد العشيرة على التغلب على صعوبات الحياة وفهر أعدائهم . وإذا كان الانسان البدائى يخضع القوى الغيبية والكونية لسلطانه عن طريق السحر ، ويمد نفوذه الى عالم الآلهة انفسهم عن طريق عبادة الأسلاف ، فليس اقل من ان يسيطر على عالم الحيوانات والنباتات فى بعض الاحيان عن طريق الطوطمية .



كان علماء الأنثروبولوجيا فى القرن الماضى ، سأنهم فى ذلك شأن الرحالة والمبشرين ، يهتمون فى دراستهم للمجتمعات البدائية بالبحث عن الغرائب والطرائف . ولذا كانت معظم كتاباتهم تدور حول مسائل الجنس والدين فى تلك الشعوب ، لأنها تقدم أسكالا وصورا من العلاقات والعادات والممارسات التى تختلف كل الاختلاف عما هو سائد ومألوف فى المجتمعات الأوروبية ، كما انها تحمل فى طياتها كل عناصر الاثارة والشويق . بل ان الكثير من الرحالة والمبشرين كانوا يخلقون عادات وتصرفات ينسبون لها لتلك المجتمعات دون أن يكون لها وجود بالفعل . وظل الحال كذلك حتى عهد قريب جدا بين بعض الرحالة . كما أن تفسيرات الأنثروبولوجيين انفسهم وتأويلاتهم لتلك العادات والممارسات كانت فى كثير من الاحيان تحمل وجهة نظر الكتاب انفسهم وآراءهم فى تلك الممارسات ، وهى آراء لاتخلو من السخرية والاستهجان ، وترخر بالاحكام النقويمية التى كانوا يطلقونها بغير بحساب ويصفون فيها تلك الشعوب بالاباحية والهمجية والتفكك والانحلال وما الى ذلك . وهذه كلها صفات ونعوت تعبر عن موقف محدد يركز الى النظرة التطورية التى كانت تعتبر تلك الشعوب تمثل أولى وأدنى مراحل التطور البشرى .

ولقد تغيرت النظرة الى الشعوب البدائية ونظمها وانساقها الاجتماعية تغيرا جذريا ابتداء من الثلاثينيات من هذا القرن ، واصبح العلماء يهتمون بدراسة هذه الانساق والنظم الاجتماعية بل والثقافة البدائية بما فيها المعتقدات والقيم الاخلاقية فى ذاتها وفى ضوء الحياة الاجتماعية العامة والظروف والملابس التى يعين فيها المجتمع البدائى دون أن يحاولوا تقويم هذه الظواهر الثقافية بإشارة الى ثقافتهم كما كان يفعل العلماء الاوائل . وقد أدى هذا الموقف الى ان أصبحت الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة ذات صبغة موضوعية الى حد كبير .

ولم يعد اهتمام الأنثروبولوجيين بهذه الشعوب ناجما عن الرغبة في تسجيل الغرائب والطرائف وعوامل الاتارة بقدر ما ينجم عن الرغبة في فهم النظم والأنساق وأنماط التفكير والقيم السائدة لدى قطاع كبير لا يستهان به من قطاعات الجنس البشري عموما ، دون أن يحاولوا تحديد مكان معين أو موضع بالذات يزعمون أن هذه الشعوب البدائية تحتله في سلم التطور . بل ان كلمة «بدائي» التي لا تزال تنرد في الكتابات الأنثروبولوجية لم تعد تحمل المعنى القديم ذاته الذي يدل على انحطاط المستوى الفكري والثقافي والحضاري كما كان يعتقد العلماء الأوائل ، وإنما أصبح مجرد اصطلاح يقبله العلماء على علته للانسار الى مجتمعات انسانية مهيمنة نخلف أنماط حياتها عن نمط الحياة الأوروبية الحديثة . وهذا هو الحال بالنسبة لدراسة الأنماط الكوزمولوجية السائدة في تلك المجتمعات « البدائية » . فلقد كان الهدف الاول من هذه الدراسة هو التعرف على الطريقة التي ينظر بها هذا القطاع الهام من قطاعات المجتمع البشري الكبير الى الكون وموقفه منه ، على اعتبار أن هذه النظرة وذلك الموقف يمثلان صورة واحدة من صور اهتمام الانسان في كل عصر ومكان بالبحث عن المجهول ومحاولته كشف أسرار الكون الذي يحيط به والذي يؤلف هو نفسه جزءاً صغيراً جداً ولكنه مهم جداً فيه . وإذا كان الانسان الحديث قد تمكن بفضل تقدم العلم الحديث من أن يكشف لنا الكثير من خبايا الكون بحيث أصبحت الآراء القديمة و «البدائية» تُبرر الكثير من الاشفاق والرئاء ، فلا يزال أمام العلم الكثير من الأسرار التي يجب عليه اكتشافها وهتك الحجب عنها . ولن يمضي وقت طويل قبل أن تصبح هذه الأفكار والنظريات « الحديثة » عن الكون أفكاراً ونظريات قديمة وبالية ننظر اليها الاجيال القادمة على انها « بدائية » مثلما ننظر نحن الآن الى آراء وافكار الشعوب والأقوام الذين دمغهم الأنثروبولوجيون الأوائل بأنهم « بدائيون » .

* * *

المراجع

(نكتفى هنا بذكر أهم المراجع التي ورد ذكرها في الدراسة) •

«Creation» in Hastings, J. (ed): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. IV, Edinburgh 1954.

«Cosmogony and Cosmology», in *E.R.E.* Vol. IV.

Deterlen, Germaine, « Les Correspondances Cosmo - Biologiques Chez les Soudanais », *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, Juillet - Septembre 1950.

Durkheim, E., *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, P.U.F., Paris 1912.

Evans - Pritchard, E.E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, O.U.P. 1937.

; *Nuer Religion*, O.U.P. 1956.

Forde, D. (ed.); *African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, O.U.P. 1954

Frazer, Sir James G.; *The Golden Bough* (abridged edition), Macmillan

Lienhardt, G.; *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, O.U.P. 1961.

Lowie, R.H.; *Primitive Religion*, Routledge and Kegan Paul, London 1936.

Radin, P., *Primitive Religion: Its Nature and Origin*, Constable, London 1957.

; *Primitive Man as Philosopher*, Dover Publications, London, 1957.

Tylor, E.B.; *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs*, 1871 (5th ed. 1913).

White, Leslie; *The Evolution of Culture*, Mc Graw - Hill, N.Y. 1959.

★ ★ ★

جعفر آل ياسين *

الإنسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الأول

١ - دراسة حياة الإنسان وموقفه من الكون تنهض - بادئ ذي بدء - على دراسة الفكر وتطوراته المتباينة في مختلف مذاهبه وشيعه ، وتسلك لتحقيق سبيلها هذا طريقا موضوعيا بعيدا عن التعصب والهوى ليتسنى للفكر ان يصل عن هذا السبيل الى الغاية التي يرجو من ورائها معرفة تلك الحياة وتقييمها تقييما سليما مخلصا . ولا يتم هدف كهذا الا بسبيل اطلاق الفكر من قيده ليعود حرا لا يلتزم التحيز نحو نظرية سائدة ، او دائرة محددة ، وفي انطلاقه الحثيث ذاك سيستوعب حكمه ولا شك المذاهب كلها ، وليس وراء موقفه المتميز هذا غير التوصل الى المعرفة بصورها الصادقة والحكم عليها حكما عقليا لا تقليديا ولا ظنيا .

وفق هذا وذاك فان التماس الآراء وموضوعاتها لدى شخصية الفيلسوف وما يحيط بها من عوامل خاصة أمر لا يمكن ان تنكر له الدراسات الموضوعية ، باعتبار ان الفكر الفلسفي يتشخص بفرديته الواضحة ، بينا صور هذه الفردية تتباين بعضها عن البعض الآخر باختلاف الظروف والعصور . فمثلا ظهر الفكر اليوناني لدى الاوائل وهو يحمل صفة التعادل الواضح بين الباطن والظاهر او بالاحرى بين الصورة والمضمون ، ولكن الامر اختلف عند ظهور السوفسطائية والسقراطية او الاديان السماوية . ولسنا نقصد بفردية الفلسفة انها بقيت في اطارها الذاتي ، بل استوعب كثير منها مقومات العصر الذي نشأ فيه ، ولكنها في غاية الشوط نداء باطنى يصح به الفلاسفة فيسمع صدها وتظهر معالمه متباينة المشارب والآراء حتى ما يخص منها مشكلة واحدة بعينها . . . ولأجل ذلك ربطت الفلسفة مصيرها بالإنسان الفرد ، وعبرت من جهة أخرى عن تأثيراتها بروح العصر الذي نشأت فيه . فكان بين فرديتها من جهة ، واجتماعيتها من جهة أخرى ما يدعو الباحث الى التأمل الطويل في النتائج التي انتهى اليها هذا الموقف ، سواء لدى المحترفين لها أو الهواة . فتاريخ الفلسفة بهذه الفطرة دراسة ترتبط بتاريخ الفكر ذاته وتطوره . باعتبار ان الفلاسفة - كما يقول المفكر البريطاني رسل - نتائج واسباب في آن معا ، هم نتائج

* الدكتور جعفر آل ياسين استاذ الفلسفة الاسلامية المساعد بجامعة الكويت وبغداد . له دراسات ومقالات عديدة في الفلسفة الاسلامية وتاريخها . من كتبه كتاب : « صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة » دار المعارف ، بغداد ١٩٥٦ .

المظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم اجتماعية ، وهم كذلك اسباب - ان اسعهم الحظ - لما يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية . (١)

والفلسفة في مرحلتها هذه تسجل مظهرارفيها للتقدم الحضارى في العصر الذى تبرز فيه لان الفحص الناقد القائم على التحليل والتأمل لا يتيسر لفكر بدائي لا يدرك المشكلة وعمفها . فهي حكم يصدره العقل على الاشياء ولا يحمل صفة المشاركة في الاحكام الاخرى الا من حيث انه صادر عن تأمل عقلي رفيع . وليس من واجبه ان تحدد موقفها نحو الاشياء فذلك امر لا تحاوله في مرحلتها النقدية على اقل تقدير ، وان صححت محاولتها له فان موضوع فحصها - لا منهجها - سيعود آخر الشوط امراً مستقلاً عنها في حقول علمية اخرى ، كما ظهر استقلال العلوم الانسانية عن حضيرتها الفلسفية الاولى .

والمشكلات التي تتفحصها الفلسفة ليست بالجديدة مطلقاً بل هي نبع قديم للتجربة الانسانية تعاود اسئلتها عنها بروح عتيد يساير حضارة العصر الذى ظهرت فيه . وسبيل فحصها لهذه المشكلات هو ما يؤدي الى طبعها بفكرة النقد التحليلي لتلك التجارب ، وهو حقاً ما يمثل تيارها العميق ، وما يمثل جوهر التيار من عصر الى عصر ، وبين أمة الى اخرى .

٢ - ومن الصعب حقاً ان نحدد بدءاً زمنياً لهذه السمة من التفكير طالمهذا النوع من التساؤل عن الكون طرقته أمم وشعوب شتى في الشرق وفي الغرب ، فهو واسع الحدود متشعب المعالم لا يضبطه ضابط من تاريخ . الا انه اغلب ما تنهض عليه الدراسات الحديثة هو اعتبار اليونان البناة الاوائل لهذا الصرح الشامخ . واعني بذلك انهم اخضعوه لصناعة منهجية مالوا بها نحو العلم والعلية وضرورتها ، بحيث عادت افكارهم تحمل حلولاً لمشكلاتهم العقلية والكونية قد لا تختلف في النتائج عن الحلول الشرقية ، ولكنها تتباين في السبيل والوسيلة تبايناً واضحاً تعددت جوانبه بتعدد جوانب الفكر الفلسفي وطبيعته . حيث كانت الفلسفة لديهم عنصراً هاماً من عناصر الحياة العقلية ، مما يمكن القول معه ان اية محاولة لفهم حضارة الغرب القائمة ومسارها القديمة لا تتم الا بالاعتماد على اصول الفكر اليوناني اعتماداً دقيقاً ، باعتبار ان هذا الفكر جاء خلقاً اصيلاً على غير مثال ، فعبر عن حضارة عصره تعبيراً فنياً بارعاً ، سجل فيه مواقفه نحو الكون في أعماق المعاني الانسانية تحديداً واتساقاً ، متخذاً سبيله النظري البحث ، ومبتعداً بطبيعته عن شوائب الاساطير وتأثير الشعوذات الدينية المفتعلة . فكانت تلك منجزات ضخمة في تطور حياة الانسان الفكرية ، ساعدت والى حد كبير في تحقيق حرية الفرد واستقلاله عن التأثيرات اللاشعورية التي تتحكم فيه . ولم تكن الفلسفة لديهم توضيحاً نظرياً للكون فحسب ، بل هي (موقف) عملي للحياة يتميز فيه الافراد وتنظمه الجماعات ، ويفتعل مع الحضارة افتعلاً كاملاً كما يفتعل الفن في نزعة الفنان سواء بسواء .

وسنلمس من خلال دراستنا هذه مدى الابتكار والجدة التي خلقها الانسان اليوناني قبل ستة وعشرين قرناً من الزمان تطرق فيها الى علم الكون Cosmology والى خلقه Cosmogony ثم الى الباطن الخفي للطبيعة Metaphysics فصورها لنا وكأنها سلسلة من الافكار والنتائج متصلة الحلقات بحضارته السابقة ونظرتها الشاملة ، غير ملتزم بملاحظات الذات واحساساتها نحو الكون الخارجي . وكان في موقفه هذا ينطلق من دائرة عقلية نحو الحكم على الطبيعة يندر مثيلها في عصور الحضارة المتقدمة . والمقصود بعبارة (حضارته السابقة) تلك المدينة التي مثلتها مقاطعة (كريت)

١ - انظر : برتراند رسل - تاريخ الفلسفة الغربية (الترجمة العربية) - القاهرة ، نشرة وزارة التربية والتعليم ، الطبعة الاولى ، ١٩٥٧ ، ص : ٢/١

الإنسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الأول

عام (٢٥٠٠) قبل الميلاد وسميت (بحضارة مينوس) وما امتازت به من تقدم كبير في الفن والتجارة والعلاقات الخارجية مع الدول القريبة منها خاصة بلاد النيل . وأطلق على مجموع هذه المعالم الحضارية الراقية التي انتقلت عام (١٦٠٠) قبل الميلاد الى رقعة اليونان المحددة اسم (المدينية الميثينية) وهي آخر حلقة للحاضرتين الكريتية والآخية التي تلتفها الشعب اليوناني الاصيل (٢) .

٣ - وعلى ضوء ما قلناه فقد تنازعت الفكر اليوناني الاول صورتان اولاهما علمية عقلية ، وثانيتهما صوفية عرفانية ، سارتا بخطين متوازيين على ما بينهما من تنافر وتباين . وكانت حصيلة الموقف الاول هي الغالبة كما لا كيفا خاصة في المرحلة اليونانية المبكرة . وفي الصورتين ظلال عميقة المسارب تمثل جانباً كبيراً من نظرة الإنسان نحو الكون ونحو ذاته وتبصرها . وتمتد ثاليل هذه الصور الى عصر الشعراء اليونانيين المتجولين . وتبرز هنا شخصية الشاعر الخالد هومر (٣)

٢ - المقصود بعبارة (الشعب اليوناني) هو مزيج من سكان البحر الابيض المتوسط من كريتيين وآخيين وغزاة مختلفين كالايونيين والدوريين الذين جاءوا من الشمال وصطنعوا المدنية الكريتية كلها تقريباً .

٣ - شخصية الشاعر العظيم هومر (القرن العاشر والتاسع قبل الميلاد) ليسج وحدها في الاداب العالمية ، ذلك لما يثار حولها من اجنحة الخيال الناكرة لوجودها تارة ، والمثبنة لوجودها اخرى . وقد تمثلت في الرجل خصائص عصره التي ورثها من اسلافه ، حيث ظهرت ملامحها في قصيدتيه الشهيرتين (الالياذة) و (الاوديسة) تلك المعجزة التي ابتدعتها الهومرية فطبعت الفكر الانساني بطابعها التميز العميق حتى عصر الناس هذا . وعلى الرغم من ذبوع صيت الملحميين فان هومر لم يدونها تدوينا كتابيالا انه لم يكن يهتم بالتدوين الا على انه وسيلة للتفاهم فحسب . . ولم تكتمل الملحمتان في تاريخ واحد معين ، ولكننا نلمس بوضوح ما بينهما من مميزات مشتركة من ناحية النحو والبلاغة والعروض . على ان الفرق بينهما كبير في الموضوع والطابع كما اشرنا في اصل البحث . واول طبعة للنص اليوناني للملحمتين دعا قام به ديميتريوس خلقوندليس عام (١٤٨٨ - ١٤٨٩ م) متبعاً تقسيمها القديم الى اربع وعشرين نشودة مرتبة على عدد حروف الهجاء . وضمت في ستة كتب في كل كتاب اربعة اناشيد .

واول ترجمة للالياذة الى اللغة العربية قام بها الاستاذ سليمان البستاني ، ونشرت عام ١٩٠٤ م في القاهرة . ومن الترجمات الادبية المتأخرة للملحمتين دعا هي ترجمة الاستاذ دريني خشبة تحت عنوان (قصة طروادة) و (الاوديسة) وطبعها عام (١٩٤٤ - ١٩٤٥) في القاهرة ايضاً - ويفلب على الترجمة الاخيرة روح التصرف والصنعة الادبية .

انظر :

Finley, J. H. Four stages of Greek Thought, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1966, Chap. I.

Jebb, R. C. Homer, An Introduction to the Iliad and Odyssey, Glasgow, 1898, P. 20.

Zeller, E., Outlines of the History of Greek Philosophy, transl. by R. Palmer, London, Routledge and Kegan Paul, 13th. edition, 1955, p. 24 ff.

Burnet, J. Early Greek Philosophy, London, Adam and Chales Black, Fourth ed. 1963, p. 4 ff.

Kirk, G. S., and Raven, J. E. The Presocratic Philosophers, Cambridge, St. edition, 1957, pp. 8-16.

انظر ايضاً :

جورج سارتون - تاريخ العلم (الترجمة العربية) - القاهرة ، مؤسسة فرانكلين ، الطبعة الاولى ، ١٩٥٧
٢٩١/١ - ٢٩٦

ول ديورانت - قصة الحضارة (الترجمة العربية) - القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٤٩ ، ٦/٢ ف ٨٦/٣ - ١٠٠

محمد صقر خلفا - النقد الادبي عند اليونان - القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٢ - المقدمة .

حيث تعتبر قصائده أقدم نص للفكر اليوناني الاصيل ، اصطنعته حضارة العصر قاعدة متينة لانطلاقها . وقد تمثلت تلك القصائد بملحمتين عظيمتين هما الالياذة والاوديسة وكانت الاولى منهما حديث حرب ممتع وعميق ، تصف لنا وقائع طروادة العسكرية (وهى احدى مقاطعات آسيا الصغرى) التى ترجع حدود ازمتها الى القرن العاشر او التاسع قبل الميلاد . واما الثانية فتعود الى اواخر القرن التاسع فى اقرب الاحتمال ، وتغلب عليها روح المسالة وتمتاز بطابع الهدوء والوحدة الفنية ، وهى الاولى من نوعها فى عالم الادب . (٤)

يتحدث هومر - بادی عذی بدء - عن الانسان والطبيعة والآلهة حديثا فى جوانبه كثير من الطرافة والتحدى . فانتقاده للآلهة مثلا يشكل لنا صورة واضحة عن حرية الفرد فى الاصحاح عن رأيه . وحديثه عن آدمية هذه الآلهة وانها لا تختلف عن بنى البشر الا بامتلاكها لهذا السائل الازرق الذى يجرى فى عروقها فيمنحها الخلود والازل - يعطينا هذا الموقف صورة للسيطرة على الخوف واضعاف روح المسالة فى الانسان . فالآلهة الاولمبية (٥) هنا تحب وتبغض ، تفازل وتعشق ، تمنح وتقبض حسب هواها ، ولكنها لا تمتلك سلطة عريضة على الانسان ، بل الانسان رهين (ضرورته) و (قدره) . يخضع لهذه الضرورة والقدر حتى (زيوس) كبير الآلهة . . فالطبيعة الهومرية اذن حية مريدة قادرة متخصصة لادخل للآلهة بوجودها وبقائها . وسترتسم ظلال هذا الموقف على آراء الفلاسفة الطبيعيين الاوائل ، وتصبح مهمازالكثير من انعطافاتهم نحو العقل واستقراء قوانين الكون .

وفوق هذا وذاك كانت قصائد هومر سبيلا للاستظهار يتعلم اليوناني بوساطتها اللغة والادب ، ويتمتع باساطيرها ، وما تروى له من حكايات الحرب ، وما تقصه عليه من قصص هيلانة وآغاممنون ، فتقف به على اعتبار حضارته القديمة موقفا تهتز له عواطفه هزة الخشية والرهبة والاعجاب . فهى حقا كما يقول المفكر رسل «تعتبر عملا فنيا كاملا للايونيين ظهر تأثيره اباّن القرن السادس على احدث تقدير ، وفي هذا القرن ذاته بدأت حركة اليونان فى العلم والفلسفة والرياضيات » (٦)

ولم تقتصر هذه المرحلة من البواكير الادبية الاولى على هومر فحسب ، بل برز فى نهاية القرن الثامن قبل الميلاد شاعر جديد آخر هو هزيبود (٧) من سواحل آسيا الصغرى أيضا ، امتازت اشعاره بالروح التعليمية الحادة التى تبحث دائما عن الاشياء الحقيقية فى الكون . وله قصيدتان تنسبان اليه تسمى الاولى (الاعمال والايام) وتضم حوالي (٨٣٨) بيتا من الشعر وتنقسم الى اربعة

٤ - انظر : جورج سارتون ، سابقا ، ٢٩٥/١ . انتهى هومر الاوديسة بالعبارة التالية : « ثم دخل الناس فى السلم كافة » .

٥ - المراد (بالآلهة الاولمبية) تلك الآلهة الارضية التى تسكن الاولمب اليوناني وتتخذة مقرا لاقامتها .

٦ - قارن : رسل ، سابقا ، ٣٧/١

٧ - من الشعراء المتجولين ، امتهن الزراعة كإبيه ثم تركها وخلص للشعر ورتبه ، ممثلا إياه بانشاد والوعظ والترتيل .

اول نشرة لقصيدة (الاعمال والايام) قام بها بونس اكيوروسيوس فى ميلانو عام (١٤٧٨ او ١٤٨١) واول شرح لقصيدة (اصل الآلهة) كان لزينون الرواقي ثم شرحا آخر لزيندوتس فى العام الثالث قبل الميلاد .

انظر :

Burnet, J. Greek Philosophy, London, Macmillan, 13th. Edition, 1968, pp. 22, 27.

اقسام : الاول منها يختص بالوعظ والارشاد موجه الى أخيه الاصفر المدعو برسيس ، والثاني منها حديث عن الزراعة والملاحة وقواعدهما ، والثالث ينحو نحو المبادئ الاخلاقية والدينية وتأثيراتها على الناس ، واما الرابع فهو تقويم يعتمد في تقسيم الايام الى سعيدة ومشثومة ، وهو موقف يحكى لنا طبيعة العصر الذي عبر عنه هزيود بالتطير والحزن .

واما القصيدة الثانية فتسمى (اصل الالهة أو انسائها) وتبلغ ابياتها حدود (١٠٢٢) بيتا ، وهي محاولة فريدة للكلام على نشأة الكون والالهة وتثبيت للعلية في مسارها الطبيعي بحيث يؤدي به الى الاعتقاد بان العالم (تخلق) عن الالهة الاولمبية وليس مخلوقا من قبلها . وعلى الرغم من ان الالهة لا تخضع لمفهوم المكان والزمان ، فهي التي دفعت الانسان الى البحث عن حقائق الاشياء ومفاهيمها . يقول هزيود : « ان بنات زيوس العظيم قطعن عودا واعطينه لي ، غصنا متينا من الزيتون ، غصنا عجيبا ، ثم نفثن في صوتا قدسيا لا شيد بالاشياء التي ستاتي وبلاشياء التي مضت في سالف الزمان » (٨)

وانتهت حصيلة الانسان اليوناني من هذا الادب في القرن السادس قبل الميلاد الى نمو طبيعة الاتجاه الانساني نحو الحرية والاصحار عنها ، ومن ثمة ظهرت هذه المعالم في فلسفته التي اشادها على قواعد علمية وروحية معا ، كانت وما زالت ماثار كثير من الاعجاب والتقدير .

٤ - واما الصورة الثانية التي تنازعت هذا الفكر فهي في نسيجها الباطني صوفية عرفانية ، كان لها اثرها البالغ العميق في نفوس بعض الفلاسفة اليونانيين . ولم نعرف عنها تاريخا معينا سوى انها نحل تنهض على الاساطير ، وامتاز بعضها بالتحدث عن الكون والخلق والانسان ومشكلة الزمان ومسألة القضاء والقدر . وان اهم هذه المذاهب هي الديانة الديونيسية او الباخية (نسبة الى باخوس اله الخمر) . وديونيسوس اله من آلهة تراقيا في العصور الخوالي . ثم تطور المذهب في اعقاب السنين على يد (اورفيوس) من جزيرة كريت - بعد ان انتقلت الديانة الى بلاد اليونان - وهناك من يشك بطبيعة اورفيوس الالهية شكايبلغ حد منحه الصفة الادبية . ومهما كان فهو مؤسف (للاورفية) - وهو لقب أطلق اصطلاحا على حواريه واصحابه من بعده .

وتمثلت في النحلة الجديدة وحدة الالهة والكون ، دافعة بعيدا عنها فكرة التخصص والانفصال التي ظهرت في الهومرية . واقامت هذه الوحدة على نظام عادل يترتب صاعدا حتى يبلغ حال الاتحاد مع الله ، بدوق ووجد صوفيين عميقين ، يؤديان الى تناسق ازلي دائم بين جميع الكائنات الحية على السواء ، وقد صوّرت الاورفية هذا الموقف بفكرة التناسخ بين الارواح ، بتبادل عجيب مدهش لا يتصوره العقل ، مع تشبث واضح للنفس وخلودها بعد الموت ، باعتبار ان الكون المحسوس ماهو الا سجن كبير وعقوبة مفروضة ومرفوضة : مفروضة لانها عقاب على الخطيئة التي اقترفتها النفس في عالمها السماوي الرفيع ، ومرفوضة لان هذه النفس تحاول جاهدة بكل وسائل التقشف والزهد والولاء ان ترتفع ثانية الى عالمها الذي صدرت عنه .

وموقف الاورفية هذا قد لا يتصادى والنظرة اليونانية الاصلية للحياة والتي تتضمن القول بان

الانسان الواقعي هو الانسان الذي لا يقوم الفصل أساسا بين عقله وطبيعته ، بل هو مبدأ للحياة الحية لا ينضب ولا يفيض . او بعبارة أخرى اننا لا نميز فيه بين الموضوع والذات تميزا نائيا . ومهما يكن فقد ساعدت الاورفيه الى حد كبير على اذكاء روح التعاطف الديني مع العقل ، فظهرت في الفكر اليوناني اطر جديدة احتذاها فيثاغورس وصاغها على احسن مثال افلاطون الكبير . (٩)

وعند البحث عن الاصول الداخلية لموقف الانسان اليوناني نحو الكون ، نجد تلك الاصول وكأنها ترجع الى ينابيع ثلاثة اولهما الدين وتانيهما الاخلاق وتالثهما السياسة . وكان للعاملين الاولين خطرهما الكبير في تكوين ذلك الموقف . فالنزعان اللتان اشترت اليهما سابقا ساعدتا كثيرا على تنميته ، ومهدتا لظهور اتجاهين مختلفين (علمي) و (صوفي) سيطبعان الفكر اليوناني عدة قرون .

٥ - ومما يلحظه الباحث في دراسته لموقف الانسان نحو الكون قبل سقراط (وهو المقصود بقولنا العصر اليوناني الاول) ندرة المصادر وشحها (١٠) . ذلك لان الشذرات التي انتهت اليها لم تكن مسنوفة للاستدلال على مواقف اصحابها استدلالا يقى الباحث من رأى مبتسر يتخذ ، او حكم متعسف يصدر عنه .

وعلى الرغم من هذا النزر القليل من اقاويلهم المنسوبة اليهم ، فإن الفلاسفة قبل سقراط اوضحوا مشكلات عدة كانت تشغل الفكر الانساني مئين من السنين لم يجد لها حلا علميا الا على ابدى اولئك النفر من الطبيعيين الذين ربطوا بين المعرفة النظرية للعالم وبين تلك المشكلات ربطا عمليا فادمجوا الفلسفة بالعلم ، ولم يعد هناك من تبعد تقصر عليه الفلسفة ، بل تستمد معينها من كل علوم الحياة على اختلاف ضروبها والوانها . وتصوروا الاشياء حية قادرة مريدة تنبض بالحركة ظاهرا وباطنا ، لا تستحدث ولا تفنى ، تجمعها الوحدة ، ونفرتها الكثرة ، خاضعة لعوامل التغير والضرورة في الطبيعة . ومن هنا يمكن القول ان الانسان اليوناني الاول انصب اهتمامه بادىء الامر على البحث في طبيعة الكون ونظامه دون سائر المشكلات الانسانية الاخرى . ولم يقتصر

٩ - يقول هنري برجسون (انظر : منبع الاخلاق والدين - الترجمة العربية ، القاهرة ، مكتبة نهضة مصر ، الطبعة الاولى - ١٩٤٥ ، ص ١٩٩) : « نحن نرى في الواقع ان الحماسة الدبونيسية قد استمرت بالاورفية ، وان الاورفية بالفيثاغورية ، والى هذه ربما يرجع الوحي الاول للافلاطونية ، فنحن في اى جو من السر - بالمعنى الاورفي للكلمة - كانت تتموج الاساطير الافلاطونية . وكيف انعطفت الافلاطونية في حنان خفي الى نظرية الاعداد الفيثاغورية . وهكذا نرى ان قد كان البدء تشريا بالاورفية ، ثم كانت النهاية ان انشق الجدل عن التصوف . ومن هنا نستطيع ان نستخلص ان ثمة قوة فوق العقل هي التي خلقت هذا التطور وانتهت به الى غايته ، الى ما وراء العقل . »

١٠ - ان اقدم نص تاريخي لهذه الشذرات هو ارسطوطاليس ومن ثمة تلميذه ثاوفرا سطوس حيث سجل الاخير اتجاهات الفلاسفة قبل سقراط في كتاب اسماء (آراء الطبيعيين) نحا فيه نحو مشائيا ، ولم يصل اليها الا على شكل شذرات ايضا . وعلى الرغم من اهتمام ارسطوطاليس بجانب نقد آراء الطبيعيين وموقفهم نحو الكون فان ما يذكره عنهم اقرب الى روح الموضوعية من بعض المصادر الافلاطونية المعاصرة . وقد ينتفع ايضا في هذا السبيل بكتاب فلوطرخس (٤٦ - ١٢٠ م) المسمى (في الآراء الطبيعية التي تعرض بها الفلاسفة) - نشر في القاهرة عام ١٩٥٤ ضمن مجموعة (ارسطوطاليس في النفس) والنص اليوناني للكاتب برجمه الى العربية قسما بن لوقا (٢٢٠ - ٣٠٠ هـ) وقام بتحقيقه الدكتور عبد الرحمن بدوي . واول ناشر له بلفته الام هو ديلز في مجموعة (الاقوال اليونانية) عام ١٨٧٩ . واهمية الكتاب تنأت من الناحية التاريخية بما يتصادى به مع آراء المتقدمين فحسب .

عمله على النظر في الطبيعة ومحتواها فحسب . بل تدارس ايضا ظواهرها المتعددة وحاول تفسيرها بما لديه من معارف وحكايات ونأمل وخبال ، وانتهى به المطاف الى اعتماد قانون من الحتمية يساوى قانونه في الاحادية سواء بسواء .

والسبيل الرئيسى لموقف الانسان اليوناني نحو الكون يمكن حصره في الحدود التالية :

- (أ) - الاتجاه الواحدى الذى بنى وحدة مادته الكون ، مفسرا بسبيلها وجود الاشياء وتباينها .
- (ب) - الاتجاه الرياضى الصوفى واعتماده العدد اصلا في فلسفة تعتمد الحياة كلا وجزءا .
- (ج) - الاتجاه الوجودى الذى حاول الاخذ بوحدة كونية معينة اشاد عليها بناء العالم ونظامه .
- (د) - الاتجاه نحو النوفيق او الجمع بين التعدد والكثرة وبين التغير والثبات .
- (هـ) - الاتجاه الالهي او عالم الدرة وفلسفتها ، وهو انعطاف علمي بحث ارتسمت معالمه في آراء المدرسين وانصارهم .

نلك هي اهم منازع الفكر اليوناني الاول . سنحاول تقديمها غير ملترمين الترتيب الزمني لظهورها الا عند الضرورة ، مؤثرين الطريقة الجدلية التى تكتنف عن تطور هذه الافكار وتقدمها كاتجاهات فلسفية ، مستبعدين قدر الامكان ذكر الاسماء الا ما برد منها في التعليقات المدونة في آخر البحث ، آخذين بنظر الاعتبار طبيعة المذهب في اطاره الفلسفى فحسب .

٦ - ففي الاتجاه الواحدى يتميز ولاول مرة حط علمى في تفسير الكون واصالته يجمع في تساؤله ونظراته بين العلم والفلسفة معا ، ويحاول جاهدا تحرير ذاته من سيطرة الميثالوجيا ، مكتفيا بملاحظة العقل وحكمه العام على الطبيعة الخارجية ، مؤكدا حيويتها ، وغير مميز بينها وبين القوة النى تحركها أو تغيرها . فبدا الكون له وكأنه (حياة في كل شيء) Animism - لا يجمعه جامع سوى وحدته في الاصل ، مع اختلاف في اختيار عنصر الوحدة النى يريد . فقادته نظراته الاولى - وبشكل واع - الى الاسنعانة بالاراء التي سبقتة في فلسفة الكون ، فاعتمد فكرة الاصل الواحد للوجود - وبدأ التفتيش عنها فاختر (الماء) ركنا اوليا لهذا الكون (١١) وصدر باختياره ذاك عن

١١ - اول من اعتمد هذه النظرة هو طاليس المليطي (٦٢٤ - ٥٤٦ ق.م) نسبة الى ملطية وهي ميناء معروف في ايونيا يقع شرق بحر ايجه اى في وسط الساحل الغربى لاسيا الصغرى اشتهر بالتجارة وكان همزة الوصل بين ايونيا ومصر وفينيقيا والبحر الاسود . . وطاليس من الحكماء السبعة الذين يذكروهم افلاطون في محاوره بروتاغوراس (انظر :

Plato, Socratic Discours, transl. by A. D. Lindsay, Everyman's Library, 457, London, 1947, P. 274 (343).

ويميل المؤرخ اليوناني هيرودوس (حوالى ٤٨٤ - ٤٢٤ ق.م) الى اعتباره فينيقيا . ومهما يكن ، فقد عرف عن طاليس ميله نحو العلم والسياسة والفلك والرياضية فهو اول من نادى بفكرة الاتحاد بين الايونيين لصد خطر الفرس المحيق بهم . ويحكى عنه انه اول مبتكر لمعرفة ارتفاع الجسم القائم من قياس ظله . ولعله استقى معظم اصوله الرياضية من مصر وبابل . وينسب اليه ايضا الانبساء بكسوف الشمس الكلى الذى حدث في ٢٨ ميس مايو عام ٥٨٥ قبل الميلاد ، وهو انباء استظهره كما نعتقد ولم يكن مبتكرا له ، لان نظراته نحو شكل الارض وكانها قرص طاف على الماء لا يساعد على تبنى هذا الامر من الناحية العلمية !

تأمل وحدس وفرض علمي اخضعه لادراك الحس ، غير ملتزم باساطير القدماء التي تنادت لذات الفكرة ولكن بصورة ميثولوجية متباينة . ولسنا نعلم السبب الحقيقي الذي دفع الانسان اليوناني الى انتقاء الماء دون غيره من العناصر الاخرى . فلعل لقصة الطوفان تأثيرها النفسى عليه حيث لعبت دورها الكبير في تفكيره ، فعادت الحياة على الارض وكأنها نمت عن الماء من جديد ، أو ان الوضع الجغرافي لتلك البلاد وحاجته الى مد البحر وجزره ساعد ايضا في تنمية فكرة الاهتمام بالماء . ويذهب ارسطو طاليس (١٢) الى تبرير الراى بسبيل حدسي مدعيا ان النبات والحيوان كلاهما يفتديان بالرطوبة ومبدأ الرطوبة الماء ، فما منه يفتدى الشئ فهو يتكون عنه بالضرورة . .

ومهما كان فنظرة الانسان يومذاك الى طبيعة الكون الواحدة هي التي تقودنا الى تحديد أهمية موقفة وخطورته، بينا لاجدة للعنصر الذي اختار. يضاف الى هذا تلك الفكرة التي غلبها على عصره مدعيا بأن العالم ملئ بالقوى والطاقات . وهي نزعة هومرية قديمة أنارت نحوا من الاعتقاد بأن الانسان اليوناني وضع روحا شاملة في كل جزء من أجزاء الكون . أو بالاحرى وحدة وجود عامة لا تستند في واقعها الى عامل فرد له صفة الكيان الخاص ، لانه لم يفرق في الحقيقة بين الروح بمعناها الادراكي وبين (الشبح) الذي أشار اليه هومر في قصائده .

٧ - ولم يكتف الانسان بنظرته تلك بل طورها ، فأيد الوحدة ورفض الماء أصلا للكون واختار بدلا عنه (الأبيرون) بمعنى الامر اللامتناهي اللامحدود واعتبره أصلا ، محتسبا اياه انه يتعلق بكيف المادة وكمها معا ، دون ان يدرك التناقض الناتج عن الخلط بينهما ، وكان ذلك حرصا منه على الوحدة الطبيعية التي يريد .

والأبيرون - في ظاهرة الكون العام - مزيج من الاضداد كالحار والبارد ، واليابس والرطب ، ويمتاز بالسرمدية وعنه تكون الاشياء فترتد الى العنصر الذي منه نشأت ، كما جرى بذلك القضاء والقدر ، لانها تعوض بعضها بعضا ويرضى بعضها بعضا (١٣) . فأشياء الكون تنشأ عن هذا (اللامحدود) بعملية الانفصال . والانفصال هنا لا يفسر تفسيراً ديناميكياً بنية تبرير عملياته القاصدة . وعند ذاك نعتبر (الأبيرون) مبدأ أوليا فكأنه هو نفسه سبب الانفصال المباشر الذي أدى الى نشأة الكون . فبحركة المادة تنفصل الاشياء بعضها عن بعض وتجتمع بعضها الى بعض، والأبيرون في بدء الامر كل متجانس لا يوصف بكم نهائى ولا بكيف محدد . ثم تظهر لنا صور الانفصال وأولها البارد أو الرطب وهو في المركز ، ثم تغلفه دائرة الهواء ، فدائرة اللهب ثم النار . وبفضل هذه الحركة (١٤) الانفصالية الخالدة تحدث العوالم والكائنات . . ويبدو لنا الكون في هذا

١٢ - انظر : Aristotle, *Metaphysics*, Oxford transl., ed. by D. Ross, Oxford Press, Vol. VIII, 1908, B.I.3, 983b.

١٣ - أول من نادى بفكرة الأبيرون هو انكسيمندريس (٦١٠ - ٥٤٥ ق.م) كان معاصرا لطاليس ، وتنسب اليه أول خريطة للعالم جعل فيها اليونان في الوسط .

انظر : Burnet, op, cit., p. 152 ff.

١٤ - هناك اختلاف في نوع هذه الحركة وشكلها ، ويميل الاستاذ زيلر الى انها تشبه حركة الدوامة .

انظر : Zeller, op. cit. p. 43 ff.

الموقف وكأنه نتيجة لصراع بين الاضداد على أن يسود هذا الصراع فكره العدالة متمثلة في الموازن الطبيعي بين الاشياء ، أو بمعنى آخر عدم تجاوز النسب التي يترتب عليها وجود الكائن من حيث أن الوجود بحد ذاته خطيئة طبيعية ، والتكفير عنه هو فناء عوالم ومجىء أخرى الى غير نهاية . ويظهر الاتجاه في المذهب وكأنه انعكاس لقصة الخطيئة من جهة ، وارتسام لصور هومر وهزيود نحو الكون من جهة أخرى .

ومن طريف ما تبناه هذا المذهب اعتقاده بأن الكائنات الحية نشأت عن الرطوبة من حيث انها في أصولها الاولى كانت محوطة بالصدف والقشور كالاسماك سواء بسواء ، وعندما حلت على اليابسة رمت بقشورها تلك ثم نكبت حسب محيطها الجديد ، وكان منها الانسان القائم ، أو بالاحرى كان الانسان تطورا عضوا لتلك النظرية . وما أشبه هذا الموقف - على سداخته - بنزع أصحاب نظريات النسوء والارتقاء كدارون ولا بلاس وغيرهما ، خاصة ما يتعلق منه بنظرية ايجاد العالم Cosmogony ونظرية تولد الاعضاء الحية Zoogony .

٨ - تم عاود الانسان اليوناني موقفه من جديد نحو الوحدة ، فرفض الماء والايرون معا ، وادعى ان المبدأ المتعين الرئيسي هو (الهواء) - باعتبار « أن الجوهر الاول واحد لا نهائي ، محدد الكيف ، منه نشأت الاشياء الموجودة والتي كانت والتي ستكون ، ومنه أيضا نشأت الالهة وما هو الهى وتفرعت باقي الاشياء » . (١٥) فالهواء المعنى هنا هو أصل الاشياء ، يحمل ذات التعادل في الاضداد الذي فرضوه في الايرون سابقا ، والفرق بينهما ان الاول لا متعين بينا الثاني سمي بالتعيين هواء . وهذا الهواء يتخذ بحركته الصور المختلفة للتكاثف والتخلخل فيصبح مرثيا : ففي تمدده يصبح نارا ، وعند تلبده يصبح سحابة ، وعند تكاثفه الشديد يستحيل ماء ، وإذا نكاثف الماء أصبح أرضا ، وإذا زاد تكاثفه أصبح صخرا . فالهواء هنا صورة للعلاقة القائمة بين الكثافة والحرارة « يختلف من حيث رقيقته وكثافته باختلاف طبيعة الاشياء » . (١٦) وهذا الاتجاه الجديد يعبر في حقيقته عن خطوة عملية لها تسانها وخطورها في تطور العقل اليوناني نحو الالية حيث ترد الاختلافات الكيفية في الاشياء الى اختلافات كمية . وفي اعتقادي انه يفوق الرايين السابقين عليه .

وإذا فيست فكرة النكوين التي اعتمدت الهواء أصلا من بعد آخر ظهر لنا أن نسبة الكثافة الى السرعة تسير سيرا عكسيا ، بمعنى أن الاشياء كلما زادت كثافتها كلما قلت سرعتها والعكس بالعكس . وأما الهواء في حد ذاته فهو يمثل الحد المطلق بين طرفي التخلخل والتكاثف ، وكذلك الامر بالنسبة للحرارة تسير سيرا عكسيا مطردا . ولذلك اعتبر اليونان النار أشد العناصر حرارة لرقية كثافتها .

وهكذا يبدو أن الاتجاه الجديد أكثر تقدمية من سابقه ، وأعني بذلك انه أدرك فكرة التحول

١٥ - يعتبر انكسيمانس (٥٨٥ - ٥٢٨ ق.م) اول واضع لفكرة الهواء اصلا للكون .

انظر بخصوص النص :

Nahm, M. Selections from Early Greek Philosophy, New York, Appleton-Century, 1947, p. 62

Nahm, op. cit. p. 66.

١٦ - انظر :

أو التغير مفسرا اياها بالكثافة والتخلخل ، ومحدد الجوهرها الاصيل بعنصر (الهواء) وسيكون لهذا الموقف اثره في المتأخرين من بعده .

★ ★ ★

٩ - وفي أواسط القرن السادس قبل الميلاد يبدأ تيار عتيدي في الفكر اليوناني يتسم بمعالم صوفية ورياضية ، ويمتاز بانسجام تام في المذهب ، مع تحرر في الاتجاهات الفردية عن علاقاتها الخارجية ، مصحوبا بمحاولة ربط كيانه بعناصر الفرد الباطنية العميقة ، حيث عاد (الانسجام) يمثل رابطة القربى بين الاشياء الحية كافة . وقد استمد المذهب كل مقوماته الاصلية من الديانة الاورفية التي اشرنا اليها سابقا ، سالكا فيها نهجا عقليا وأخلاقيا معا (١٧) ، معتمدا على تأملية رفيعة تنهض على طبيعة الفكر الرياضي باعتباره السبيل الوحيد للمعرفة الحدسية العليا ، يرتفع على المحسوس المتغير ويوصل الانسان الى اليقين الثابت الذي لا يعلوه يقين . فهو المهيمن الذي يقود الى مشارف المعرفة المتعالية فكرا وعملا . فكان المذهب يقوم أصلا على ان الفلسفة (طريقة في الحياة) أتافيها العقيدة والمعرفة على السواء .

وارتسم الاتجاه لديه باديء الامر بالاستفسار عن الكون وأصالته الحقيقية أهو ماء أم هواء أم شيء آخر لا هذا ولا ذاك هو « اللامحدود » ؟ . ثم عاد عن تساؤله هذا كي يحدد الجواب « بالعدد الرياضي » فحسب « ولكن كيف تم له اختيار هذا الرأي ؟ . يبدو أنه نظر الى الوجود متمثلا بصورتين ذات وجه واحد : فالاشياء اما أن تكون اعدادا أو أنها تحاكي العدد (١٨) . وان هذه الاعداد لا تفارق الاشياء بل متحدة بها ، لذا فالكون كله توافق عدد ونغم ، وليس هناك فارق بين « المحاكاة » و « الذات » بالنسبة للفكرة القائمة .

ولكن هل الاشياء بصورها وموادها هي العدد المكون لجوهرها ؟ أم هي الصورة فحسب ؟ يميل الاستاذ زيلر الى الرأي القائل بأن الاعداد في المذهب هي (صورة) و (مادة) معا للاشياء . والامر الذي يمكن التأكيد عليه هو أن هذا الموقف يشمل بشكل عام كل الوجود المادي والمعنوي على السواء . ولولا هذا الشمول كما اعتقد لعادت النظرية صعبة التبرير والتدليل ، بله وضعيفة الفحوى . فليس من النصفة اذن أن يقتصر تفسيرنا النظرية على عالم الطبيعة فحسب . على الرغم من أنها استعانت في تطبيقاتها لفكرة العدد بعناصر حسية ومادية بسبب ما أدركت من الائتلاف بين

١٧ - يعد فيثاغورس واضع الصرح الاساس لهذا المذهب ، على ان التمييز بينه وبين حواريه امر غير متيسر في الدراسات القائمة ، لان آراء المذهب اندمجت بعضها ببعض ، ومن ثمة صعب الفصل بينها ، بل اضيفت جميعها - عند النسبة - الى شخصية (المعلم) فيثاغورس .

والتاريخ ضنين في الحديث عن حياة مؤسس هذا الاتجاه ضنة نحسبها متعمدة احيانا ومهما كان فقد انشا فيثاغورس مدرسة في مدينة كروتون في جنوب ايطاليا كانت نبراسا انار الطريق امام الكثيرين من فلاسفة تلك الحقبة ، بما امتازت به من نظام تربوي دقيق ومنهج عقلي رفيع ، التزمت خلاله بتطبيقات عملية رتيبة . ومالت المدرسة الى الايمان بتناسخ الارواح اى معاودتها بعد الموت الى بدن آخر سواء اكان انسانا أم حيوانا - والنظرية ولا شك ترتبط بوشائج القربى مع فكرة الجذب الروحي التي ظهرت في النحل الاورفية المنادية بفكرة التطهير . وكذلك ادخلت المدرسة في طقوسها الموسيقى كعنصر اساسي في تطبيقات العقيدة لانسجام الموسيقى مع فكرة العدد الرياضي .

Arist. Met. op. cit. A. 5, 985b 28 :

١٨ - قارن :

الاشياء والاعداد . وعند النظر الى المذهب بشكل أدق تبدو فكرة الائتلاف هذه وكأنها المصدر الاصيل لهذا التطبيق في أصول النظرية ، أو بمعنى آخر هناك صفة مشتركة بين الاعداد والمحسوسات . بحيث لم يجد المذهب غير العدد « مثالا » يصدق عليه الانسجام صدقا حقيقيا . فارتسمت ظلال النظرية من الناحية الطبيعية بفكرة (البيراس) أى الحد أو المحدود التى فسرت الاشياء ونسأتها بموجبها . بحيث ان الاطراف المحدودة تكون اكثر ظهورا في الوجود العيني وأصدق حقيقة من الاشياء غير المحدودة ، لان صورة الشيء لا ندرك الا عن هذا السبيل .

والاصل في هذه الاعداد هي الوحدة للاثنائية خاصة عند المتقدمين من أنصار المذهب . ومالوا أيضا الى الربط بين الشكل *eidos* من جهة وبين العدد من جهة أخرى ، فأعطوا للاعداد هبئات متماثلة : فالواحد نقطة ، والانيين خط ، والثلاثة مثلث ، والأربعة مربع . وأعدادهم - على الرغم من أنهم وحدوا بينها وبين الاشكال الهندسية - اعداد حسابية تعتبر أساسا للنظرية الخاصة بالاعداد في العصر الحديث . (١٩)

وكان للعدد (١٠) عشرة ، أو ما يسمى عندهم بـ *Decal* قدسية واضحة لديهم فهو مثلث العدد أربعة ، أى مجموع الاعداد الأولية ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$) . وتشير بعض المصادر الى أنهم كانوا يقسمون به باعتباره أنه النموذج العام للكون . ولعل هذه النظرة في قدسية هذا العدد تظهر مبرراتها عند ردها الى عناصر الكون الأربعة حيث تستأثر هذه الاركان بكل مقومات الوجود . وفي حال تغليب فكره (الوحدة) على هذا الموقف يعود الامر - بعد ضم الاعداد بعضها الى بعض - أن العدد عشرة ، مصدر كل جوهر حادث بل هو أصله كما يدعى المذهب بالذات ! ..

وأما العالم فقد تخيله انسان هذه المدرسة حادثا وليس قديما ، بمعنى أن هناك عله أوجدته ونسقته على الوجه التالى : السماء الاولى ، فالكواكب الخمسة ، ثم الشمس والقمر والارض . ولكي يبلغ العدد الفلكي الى عشرة ادعى وجود ارض مقابلة . (٢٠) وكل هذه تدور حول نار مركزية هي (بيت زيوس) لانها كرية الشكل ، يبعد بعضها عن البعض الاخر مسافات منتظمة وتصدر عنها انغام عذبة موسيقية تسحر الالباب وتتحرك حركة هادفة كما تتحرك عقارب الساعة سواء بسواء ! وإبنداء من تحت فلك القمر نخضع الحياة للكون والفساد ، وللتغير والاضمحلال ، ويقطن البشر الجهة العليا من العالم الارضى . وغاية الحياة في هذه الدنيا هي التطهر من ادران المادة والارتقاء شيئا فشيئا نحو رحاب السماء . ولا يتم هذا في رأيهم الا بالخضوع لنظرية «تناسخ الارواح » في المذهب ، وذلك بتعاقب متتابع منسجم ابدا .

١٠ - ثم تبدأ تجربة جديدة أخرى لهذا الانسان يجمع فيها بين طرفين مستقطبين ، يللم كل منهما نسيج نظريته بدقة وحذق ومهارة ، ويجمع لحيتمها وسداها ، وينتهيان بها الى حيث يشاء لهما النظر الفلسفى : كون طبيعته التغير بالاستمرار ، وكون طبيعته الثبات باستمرار . ويبقى العقل وحامله هدفا لصراع الرأيين المتنازعين .

١٩ - انظر : جورج سارتون - سابقا ، ١/٢٨٨

Arist. Met. op. cit. I. 5ff.

٢٠ - قارن :

١١ - وينهض الموفق الاول من هذه التجربة على الفكرة التي تقول ان التغير عبارة عن « مجاهدة » (٢١) تمتاز بها سائر الاشياء من حيث انها في صيرورة مستمرة ، والثبات هو ثبات هذا التصيّر . ويتمثل التغير في المذهب بعنصر تشبيهي حسي هو النار ، لان الاشياء نحول كلها اليها والنار لكل الانبياء . ويظهر هذا بالنسبة الى النار الاصلية (وهي غير النار الحسية القائمة) على سبيلين : صاعد وهابط ، وباتجاهين مختلفين اولهما يبدأ من التراب ويرتفع الى النار ، وتانيهما يبدأ من النار وينزل الى التراب . وكلاهما يخضعان لنظام ثابت متعادل يؤدي الى التوازن والنوافق كي نتحقق الاشياء نحققا فعليا في الوجود .

وليس من السهل حقا تصور النار التي ارادها الانسان اليوناني ، بل يصعب حتى ادراكها بالحس ، الا بسبيل التمثيل أو المحاكاة لانها فائقة عليه . فكأن النار هنا هي الخصيم في نهاية الشوط وغاية الحياة (٢٢) لانها تعلو على جميع الاشياء وستحكم عليها وتدينها .

وترسم فكرة النار وتغيرها بصورة الائتلاف بين الاضداد . فهناك قبل الائتلاف صراع دائم بين الانبياء التي يتركب منها العالم . هذا الصراع يتمثل في ان هذه الاشياء تفنى في النار لتعود حية في معنى الوجود العام ، وتتحرك نحو التراب فتدبل ذبولا شاملا ، فوجودها اذن هو في بقاء التعادل بين الحركتين المتعاكستين : الهابطة والصاعدة على السواء ، دون تغليب احدهما على الاخرى « ان الطريق الى فوق والى اسفل واحد . البدء والنهاية في محيط الدائرة واحد ... ان الحرب غاية لكل شيء وان التنازع عدل ، وان جميع الاشياء تكون وتفسد بالتنازع ... ان الواحد متألف من كل الاشياء ، وكل الاشياء صادر عن الواحد ... ان الحياة والموت شيء واحد .. » .

والاتجاه في العبارات السابقة ينحو نحو الايمان بأن لكل قضية في هذا الكون نقيضها الخدين لها ولا تعرف الا بسبيله . ومن هنا وضع هذا الانسان جدلا صاعدا ونازلا يكون هو الطريق الى الادراك الجزئي لظواهر الحياة المتغيرة . ولكن خلف هذا الظاهر حقيقة أعمق أثرا على الفكر الا وهي الوحدة والانسجام الذي ينتهي اليه هذا الصراع . فوحدة الاضداد هي الاصل وعنها يصدر هذا التغير في دورات متعاقبة سميت (بالسنة الكبرى) امد الدورة الواحدة ثمانية عشر ألف عام ، أو ثمانمئة وعشرة آلاف - كما في بعض الروايات - حيث تأتي النار على الاشياء جميعها . والمبدأ الذي ينتهي اليه صراع الاضداد هو (اللوغوس) أو (الكلمة) ، وهو المعيار الابدي الموجود وراء التغير الدائم للظواهر ، والمقياس والغاية لجميع الاشياء . فاللوغوس هنا مدمج بالعالم ولا تمييز بين الطرفين بشكل واضح . فهو الله في حقيقته الابدية الثابتة ، يظهر بأشكال

٢١ - مثل هذا الرأي هرقليطس (حوالي ٥٤٤ - ٤٨٤ ق.م) من افسوس احدى المدن الايونية الشهيرة . كان استقراطي النزعة ، انحدر عن عائلة توارثت الكهانة العظمى . عرف بالفموض فكرا ، وبالتساؤم والطيرة طبعا ، لذا سمي بالفيلسوف البالي . فلسفته تدل على عمق نظر في الكون ، وتشير الى عناصر وحدته المنسجمة في الاصل .

٢٢ - يقول الفيلسوف البريطاني المعاصر رسل : ان الطاقة التي هي مجرد صفة تميز العمليات الفيزيائية ، يمكن ان نجم بخيالنا فنجعلها هي النار التي دعا اليها هذا المذهب . على ان نتصور انها الاحتراق نفسه لا ما يحترق ، فما يحترق قد اخفى من علم الطبيعة الحديث . كما انه ليس في وسع العلم ان يفند مذهب التغير الدائم الذي نادى به الانسان اليوناني القديم (انظر : رسل - تاريخ الفلسفة الغربية ، ١/ ٨٩)

مخلقة ، فهو نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم وفرة وفلة ، يتخذ أشكالا متباينة كالنار المعطرة تسمى باسم العطر الذي يفوح فيها .

بهذه الوحدة الوجودية الى عبر عنها الانسان اليوناني تارة باللوغوس ونارة بالعقل ونارة بالنار ، لم يعد ضروريا قيام موجد لهذا الكون « ان هذا الكون المنظم لم يخلقه اله ولا انسان ، ولكنه كان وهو لا يزال وسبظل الى الابد نارا لا تنطفئ فيها الحياة ، ننمّل بمقدار وتخبو بمقدار » وان غاية المعرفة الحقّة هو الاتحاد أو الاتصال بين المدرك والاصل في نهاية شوط الحياة .

ونجدد الاساره الى أنه ليس تمة نناقض ينتج عن القول بالوحدة الوجودية من جهة ، والتزام نظرية التصير الدائم في الاتسياء من جهة أخرى ، لان الموقف ينهض في أساسه على تغير في الكيف مع أصل ثابت هو قانون التغير بالذات . وعلى هذا الاعتبار فميثافيزيقا المذهب — كما يقول الفيلسوف رسل (٢٣) فيها قدر من الديناميكية يفنّع أشد المحدثين ميلا الى الحركة .

١٢ — ويحدد الاتجاه الثاني من هذه التجربة بنظرية شاملة نحو الكون تظهر سماتها وكأنها بدء للميثافيزيقا وللمنطق معا . (٢٤) حيث حاول الانسان اليوناني في هذا السبيل تأكيد فكرة الوجود تأكيدا ايجابيا يستحيل معها ان يحمل صفة السلب . مع ثبات في الكون لا يخضع خلاله لاية حركة أو تغير مهما كان . ثم أشاد معرفته الانسانية على سبيلين : أحدهما بحث عن اليقين ونائيهما بحث عن الظن أو الاحتمال . وربط الاول منهما بمدلول (اللغة) و (الفكر) معا محتسبا ان كلاهما يحملان دلالة الوجود لان اللاوجود عدم بحث فلا يصح قيامه . فالوجود اذن موجود ، وهو كلي ثابت ، ازلي لا يسبقه العدم اطلاقا ، ينفرد بنفسه ، متصل لا يتغير أبدا ، ولا يحدث عن شيء اسمه (اللاوجود) لان الاخير خال من التفكير . ويتميز هذا الوجود بأنه منجانس في جميع أطرافه ، كل شيء مملوء به ولا يحاح الى شيء ، مثله مثل كرة المستدبرة المتساوية الابعاد عن المركز . وبهذا الاعتبار لا بدء له ولا نهاية لان الكرة اكمل الاشكال ولا تحمل صفة البداية أو النهاية . فهو اذن وجود مطلق غير متعدد ، لا يضاف الى شيء ولا يضاف اليه شيء . ففي كلا الاضافتين نناقض يستتبع الثبات والوحدة معا . وأما سائر الاشياء التي دون هذا الوجود فوهم وخيال ! . .

٢٣ — انظر كذلك رسل — سابقا ، ٨٢/١

٢٤ — اشهر فلاسفة هذا المذهب هما بارمنيدس (٥١٥ - ؟) وزينون الايلي (٤٩٠ - ٤٣٠) . كان الاول منهما من ايليا على الشاطئ الغربي من ايطاليا . أسهم في جانب الحياة الاجتماعية لبلاده وشارك في دراسات تيارات عصره الفكرية . ويعتبر اول فيلسوف حاول تثبيت علم ما بعد الطبيعة واصول المنطق في العقل . وهو من اوائل من استعمل الطريقة الرمزية في تحديد الرموز اليه ، وظهر ذلك في قصيدتين تسمى الاولى (طريق اليقين) وتسمى الثانية (طريق الظن) ، استعار فيهما الموقف استعارة مجانية ، فتمثل الحقائق المجردة بالصور الحسية .

واما الثاني فهو تلميذ للاول من ايليا ايضا . يحيط حياته غموض تاريخي نحسبه متعمدا لدى القدماء . ابرم حججه في نفي الكثرة والحركة نايبدا لموقف استناده . وشارك بصورة فعالة في الحياة الاجتماعية لبلاده ، ومات مغمورا . وبقي كذلك حتى اكتشف فكره الرياضي في العصور الحديثة ، فقدّر ابداءه خير تقدير خاصة في موقفه من حساب اللامتناهيات الذي يعتبر زينون رائده الاول .

انظر :

Benardete, J. A. Infinity, An Essay in Metaphysics, Oxford, University Press., 1964, pp. 1-27, 42, 99, 273-277 ff.

بمثل هذه الصورة العقلية الخالصة رسم هذا المذهب تجربته الانسانية العميقة ، تلك التجربة التي بدأت أول ما بدأت بفكرة الوحدة ، ولكن المسلك تباين اليها من حيث ان الانسان في هذه التجربة أكد « حدّها » و « وماهيتها » و « وطبيعتها » ، بينا ظلع الآخرون دون هذا الموقف . فبدأت لهم الحقيقة بشكل فردى متعين ، وهذا رفضه المذهب لمخالفته قواعد المنطق القائمة على مبدأ الذاتية وعدم الناقض . (٢٥) ويتأني الرأي الأخير من عدم تفرقة المذهب في الواقع بين المعنى الحملى للعبارة والمعنى الوجودى ، فانهى به المطاف الى التأكيد على يقينية الوجود الثابت فحسب . فكأنه بهذا الرأي فرق بين شيئين : الوجود من جهة والطبيعة من جهة أخرى ، متذكرا لفكرة النكث في الاشياء لانه نفى وجود ما بينها من علاقات . مضافا الى ذلك انه أكد قدمية الكون وأزليته من حيث انه لو فرضنا حدونه ، فأما ان يكون محدنا لداته او بوساطة غيره ، وكلا الفرضين غير صحيح لان الاول منهما لا يرتبط بالزمان فلا يكون هناك دفع للاختيار في الوجود في لحظة دون أخرى بسبب خارج عن « الوجود » ذاته . وأما الثاني فمتى ما فرضنا « الوجود » فبستحيل معه عند ذلك وجود على سابق عليه ، بل هو قائم حيث اربته وقدمينه ، وبهذا لا يخضع للكون والفساد .

وتجربة الانسان اليوناني هنا نتعرفنا بعمق انه مال الى الاخذ بأن الحقيقة الصادقة هي تلك التي تطابق الفكر « موضوعا » و « وجودا » ولا تختلف عنه أصلا . وبمنهجيته هذه جردنا لنا مبادئ عقلية لها أثرها الكبير في المنطق قديما وحديثا . وأقام فلسفة الكون على تلك المبادئ فطبع الفكر الانساني بطابعها قرون عديدة من الزمان . وعلى الرغم من تفاوت الاتجاهين الاول (فقره ١١) والثاني (فقره ١٢) فان كلاهما شك في الحس وبدايته وحاولا تصحيح الحكم عليه من خلال (الفكر) ، وسلك كل منهما مسلكا خاصا به ، فانتهيا الى نتائج متباينة بعضها عن البعض الآخر ، ولكنها كانت ولا تزال قيد دراسة وعناية الباحثين والمفكرين .

١٣ - ولم يكتف الانسان اليوناني بتنبيت وجهة النظر الثانية (فقره ١٢) بل ابرى الى تقديم حجج نمان أنكر في أربع منا الكثرة أحادا وقدرًا ، وأنكر في الأربعة الأخرى الحركة وتوابعها واعتبرها تعاقب سكونات ليس غير . وكان يهدف من وراء موقفه ذلك تأكيد فكرة ببات الكون ، خاصة اذا قيست هذه الأدلة بمنظار رياضي بحث لا بمقياس الحس والواقع . ومن الممكن ضم هذه الحجج بعضها الى بعض بحيث تعود في النهاية تحمل غايتين الأولى دفع فكرة قبول انقسام اللامحدود ، والثانية دفع فكرة الانقسام ذاتها ، سواء اكان ذلك الانقسام في المكان والزمان . وقد

٢٥ - مبدأ الذاتية وعدم التناقض أساسان ضروريان في المنطق الصوري . كان الفصل في استعمالهما يعود لبارمينيدس . والمنطق لدى أرسطوطاليس ينهض على أصول المبدأ الثاني . ولا يزال للمبنيين أثرهما البالغ على المنطق الحديث .

انظر :

Alfred Tarski, An Introduction to Logic, New York, 1954, p. 54 ff.

Joseph, H., An Introduction to Logic, Oxford 1916, O. 13 ff.

استعملت هذه الادلة قياس الحلف *Reductis ad impossible* سبيلا في تحقيق ما نهدف اليه ،
اى أنها حاولت اثبات الاصل ببطلان النقيض . (٢٦)

★ ★ ★

١٤ - وفي مرحلة الصراع هذه بين التصيثر الطبيعي من جهة ، وبين فكرة الثبات والديمومة من جهة أخرى ، يقف الانسان محاولا اعادة النظر في الموقفين فيخرج عنهما بحصيلة جديدة تحمل فكرة « التوفيق » بين الثبات والتغير ، مع ميل واضح لديه نحو التعدد والكثرة في الاصول والمبادئ (٢٧) ولاول مرة في تاريخ الفكر العلمى سجل الانسان اليونانى تمييزا حديا بين (المادة) وبين (القوة) تم يضع العناصر الاربعة وضعا طبيعيا يدفع بسبيله جانبا فكرة (وحدة الكون) التى تبناها الفلاسفة السابقون . ثم يؤكد بأن هذه العناصر تتضمن جميع الكيفيات في العالم الحسى ، ولكنها ليست هى موضوعا للتغير أو التحليل . بحيث أحدث موقفه هذا نظرية جديدة في المادة بقيت معالمها على الفكر العلمى حتى بداية عصر الكيمياء الحديث .

وكانت نظرة المذهب نحو الكون نعتمد أول الامر على ابتداعه لفكرة الاصول الاربعة *four elements* الى حملت دلالة واضحة لما أصحرنه الانسان اليونانى سابقا (فقرة ٦) من صفات معينة للأشياء . وقد حصرها المذهب بالنار والهواء والماء والتراب ، مؤكدا عدم امكان تحول احداها الى الاخرى . والسبب في اختلاف الموجودات هو تباين في عدد نسب هذه الاصول (الاركان) الاربعة . ومن هنا فالاختلاف (كمى) وليس (كيفيا) ، وبمعنى آخر هناك تصير مستمر من ناحية كم العناصر ، بينما في الطرف الاخر ثبات مستمر بكيف العناصر . فجاز للانسان اذن ان يجمع في مرحلته هذه بين التغير من جهة ، والديمومة من جهة أخرى كما اشرت سابقا .

٢٦ - قياس الخلف من اكثر القوانين المنطقية تأثيرا على الفكر القديم . يعرفه الشيخ الرئيس ابن سينا بأنه القياس الذى تبين فيه المطلوب من جهة تكذيب نفسه ، فيكون هو بالحقيقة مركبا من قياس اقتراني ومن قياس استثنائي (انظر كتاب النجاة - القاهرة ، نشرة الكردي ، الطبعة الثانية ، ١٩٣٨ ، ص ٥٥) .

ويمكن صياغة القياس حديثا على الشكل التالي :

إذا كان (P و C يلزم عنهما E)

فإذا افترضنا أن النتيجة كاذبة وأن P صادقة ، ينتج من ذلك أن C كاذبة أيضا . ورسمه الرمزي كالآتي :

$[(P \wedge C) \rightarrow E] \rightarrow (E \rightarrow (P \wedge C))$

قارن : A. Tarski, op. cit. p. 159.

وكذلك :

Ross, D. Aristotle, London, Melhuen, 7th edition, 1956, p. 35.

٢٧ - تبنى هذا الموقف أمبادقليس (٤٩٥ - ٤٣٥ ق.م) من أهالي افرغنتيا من أعمال صقلية ، لعب دورا مهما في الفلسفة الطبيعية . وحياته استوعبت كثيرا من الحكايات الشعبية المشكوك بصحتها . واكثر القصص عنه يستند الى ديوجينيس (حوالي ٤١٢ - ٣٢٣ ق.م) ورواياته من حياة أمبادقليس السياسية وطريقة موته .

وتميل بعض هذه الحكايات الى القول بأن الرجل بالغ في النظر الى نفسه حتى ادعى النبوة ثم الالهوية ! . واحتفى بسلطانها وذعن الناس لافاويله .

قدم افكاره الفلسفية بنسق شعري يشبه روى بارمينيدى السداسي ، وتمثلت افكاره بقصيدتين هما (في الطبيعة) و (في التطهير) لم يصل منهما سوى (٣٥٠) بيتا من اصل (٥٠٠) .

وهذه الاصول غير مخلوقة بل أزلية ، فلا شيء يأتي من لا شيء ، ولا يفنى شيء الى لا شيء فلا مجال لكون أو فساد بالمصطلح الدقيق لهما . بل نندخل هذه العناصر فتصبح الاشياء المختلفة في الازمنة المختلفة وتتشابه على الدوام ، واختلاف أشكالها الطبيعية سببه الاركان الاربعة أيضا . فالاجسام كلها تنقسم حتى نصل في نهاية الشوط الى الاصول الاولى . فهي اذن مطلقة ونهائية .

والايجاد الطبيعي بهذه عبارة عن عملية امتزاج وتبادل بين هذه العناصر بحيث يحافظ كل عنصر على صفاته مهما تكرر امتزاجه وتبادلته . بجرى ذلك على « الاشياء التي كانت والتي سوف تكون حتى الالهة نفسها » . ويبدو لنا ان النظرية تحتل فكرة الفساد المفاعلة للكون على أن يفسر الاضمحلال بأنه انفصال في الاتحاد أو الاتصال ذاته . . فالاشياء اذن في تنقل دائم بين حالتين (الاتصال) و (الانفصال) . فلا كون ولا فساد في الحقيقة ، لانه لا يظهر شيء الى الوجود مما ليس بوجود والعكس بالعكس .

وأما العناصر فتتكون من جزيئات صغيرة جدا بينها مسام صغيرة تتطير ذراتها المتشابهة في العنصر الواحد لتنفلد في مسامات العنصر الاخر عند وجود التأثيرات المتصادية أو المبادلة تماما كحجر المغناطيس والحديد سواء بسواء . (٢٨) وان هذا التخلف أو الحركة نتيجة لقوتين جوهريتين متصارعتين هما (الغلبة) التي تعمل على فصل عناصر الكون بعضها عن بعض ، و (المحبة) التي تعيد العناصر الى اتصالها والفتها مرة أخرى .

والمحبة والغلبة لا يمكن اعتبارهما عنصرين يضافان الى العناصر الاربعة كما يتوهم البعض . (٢٩) بل هما علتان فاعلتان في الوجود فحسب وليستا بقوى روحية أو معنوية ، بل هما والعناصر الاربعة يحملان دلالة (الاعتدال) أو التوازن الطبيعي . فالمحبة عدل وانصاف في الطول والعرض ، والغلبة (الكراهية) عدل بالنسبة لهما من ناحية الثقل . وبفعلهما هذا (اعنى الاتصال والانفصال) يمكن أن نحتمل أن الوجود حركة ديناميكية فاعلة أو بالاحرى أن فعلهما ديناميكيا . وتتلازم القوتان المعنيتان مع العناصر تلازما تاما لان الاصول الاولى تتضمن كل الحقائق المادية . والموقف هنا يمثل خطوة بيئية نحو التمييز بين العلة المادية والعلة الفاعلة . . والكون يخضع لتقلب احدى هاتين القوتين باستمرار ! . فهناك اذن صراع دائم يختلف فيه الامتزاج وتباین النسب ، ويؤدي في النهاية الى ظهور الكائنات الحية وأنواعها بنشوء واتقاء تخضع فيهما الاشياء القابلة للانفصال الى كونين وفسادين - فمثلا الحال الاولى تظهر فيها « رؤوس بدون رقاب ، وأذرع مفصولة عن الاكتاف ، وعيون مستقلة عن الجباه » وفي الحال النانية تتحد هذه الاجزاء ، ويمتزج الخالد بالخالد بالضرورة ، فتتضمن الاعضاء المنفصلة بعضها الى بعض كيفما اتفق فتظهر أشياء كثيرة « كائنات ندب وتزحف ، وثيرة لها وجه البشر ، وبشر لهم رؤوس الثيرة ، ومخلوقات امتزجت فيها طبيعة بعضها بالبعض الاخر فاستحالت الى مسوخ » !

Zeller, op. cit. p. 56.

٢٨ - انظر :

٢٩ - ذهب الى هذا الراى سبيلقيوس في شروحه على طبيعيات أرسطوطاليس .

Simp. Phys. 2. 25. (Deils)

انظر :

بيننا نجد أرسطوطاليس نفسه يذهب الى أن المحبة والغلبة هما مبدأ واحد لصورتين مختلفتين من حيث أن كل انفصال هو اتصال في حد ذاته . على أن الكراهية هي علة التجدد في الاتحاد دائما ، لأنها متى ما فعلت الانفصال ولدت محاولات جديدة لوحدات جديدة . . وهكذا . فكان عملها في غاية توحيد غير مباشر .

Arist. Met. op. cit. 985 a 21-1000 a 24.

انظر :

والكون في أصله (محبة) خالصة لمنحمة في داخله . ولقد شاعت الصدف (ولا ندرى كيف حدث ذلك) ان تتدخل الغلبة فتفعل الانفصال ، فكان أول عنصر انفصل بفعلها هو الهواء (والهواء هنا يعبر عن جوهر مادي يخلف عن الخلاء فظهرت الشمس والسماء والارض والبحر تم الكائنات الحية . ويمر الكون بمراحل أربع : الاولى سيادة المحبة سيادة تامة ، والثانية دور الصراع بين المحبة والعلبة ويكون النصر للغلبة . والثالثة سيادة الغلبة وتحقيق الانفصال في العناصر ، والرابعة عود على بدء في الصراع بين القوتين وانتصار المحبة ونفهم الغلبة . وان عالمنا الحاضر يمر في بدء المرحلة الرابعة من الصراع ! ...

ونحن نعتقد ان الغرض من استعمال فكرهاتين القوتين (المحبة والعلبة) في كونيات الانسان اليوناني هو لايضاح التوازن الديناميكي في عمليات الكون . ولا شك أن الباحث ليعجب للحدس الذي حققه الانسان في ايراده لنظرية الانصال والانفصال المتابعة زمانا Simultaneously وما يلحق هذه النظرية من عمليات طبيعية دقيقة العلم ! . . . وعلى الرغم من أنه ليس من السهل أن نتصور بأن الكون يدار بقوة واحدة من هذه القوى ، ولكن الطرافة في الموقف أن المذهب اعتبر المحبة والغلبة أسبابا للتغيرات في الظواهر الكونية خاصة في حركة المادة تحت تأثير الجذب والنفور . وبهذه الكيفية الخيالية افترض حقيقة العلل في العالم الطبيعي ووجد بينها وبين هذه القوى . ولا شك أن هذا الحدس له خطورته في الفيزياء الذرية التي لا يمكن أن سقط من حسابها فرضية جذب القوى المتعاكسة . مضافا الى ذلك فكرة تعاصر هذه القوى وجوديا في الجذب والسلب معا . ففي حقل الذرة نحن نعلم حقيقة هذه القوى في التشنجات الكهربائية ، فالقوى المتشابهة بالنوع تتنافر ، بينما غير المتشابهة تتجاذب - وحتى في الفيزياء النووية ليس في الامكان الاستغناء عن فرضية دفع وجذب هذه القوى أيضا .

★ ★ ★

١٥ - وعندما حاول الانسان اليوناني التمييز بين العلة المادية والعلة الفاعلة ، محددا اياهما بقانون (المحبة والغلبة) الذي ملنا في تفسيره تفسيراً ديناميكياً بنحو من الاجتهاد في الرأي ، اقول ان هذا الموقف يدفعنا الى الاعتقاد بأن الانسان أخفق الى حد ما في ايضاح هذا الرأي ايضاحاً كافياً . وسيتم هذا الامر على أيدي جديدة أخرى (٢٠) اعتبرت الكون في جملته وأبعاضه جنساً واحداً باعتبار ما فرضته مقدما من أن الأشياء كانت مختلطة جميعها وغير متناهية في العدد والصفر ، لذا لم يبد شيء للعيان منها لصغر حجمه . فكان الهواء والاثير يحلان في كل شيء لانهما اعظم الأشياء كما وحجما . (٢١)

وفكرة التكوين عبارة عن عملية امتزاج وانفصال عن « الخليط الازلي » الذي هو مجموعة (البذور) Seeds اللانهائية عدداً ، وليس لها أي شبه بالعناصر الاربعة لان في كل منها تركيباً

٣٠ - تمت هذه المحاولة على يد انكسافوراس (٥٠٠ - ٤٢٨ ق.م) من كلازومنيا شمال مدينة افسوس ، وقد عاصر السياسي المعروف بركليس ، وكان أول فيلسوف استوطن أثينا . مال نحو التأمل واثرت افكاره في معاصريه . . . وانهم في آخر حياته بالهرطقة ، فهرب من أثينا ومات في آسيا الصغرى .

يتسببه الكل ، أو بمعنى آخر « في كل شيء جزء من كل شيء » . وان عملية الانفصال هذه لا نحصى عالمنا فحسب ، بل تشمل عوالم من حولنا لها أقمارها وشموسها ولها حرثها وزرعها وكل ما يمكن أن ينتفع به ! .

واما عملية الامتزاج فتتم بين الرطب واليابس والحر والبارد والنور والظلمة ، وهى البذور اللانهائية . . . وعندما حدث الانفصال لم يكن في الامكان عقلا التعرف على مقدار الاشياء التى خضعت لهذه العملية التى صدرت بقوة وسرعة تفوق التصور والتصديق . ولهذا فنحن لا ندرك الكون الا بعد نراكم البذور بعضها على بعض . ومصطلح (البذور) الذى يرد في المذهب يصعب التوصل الى حقيقته من الناحية النظرية والعلمية . فهو أمر يبدو انه يتضمن المتضادات والجواهر الطبيعية معا وبشكل مصمم بحيث لا مجال للقول بوجود الخلاء في انحاءة . وان هذه المتضادات والجواهر الطبيعية هى العناصر الاولى للكون ، والاشياء تتوضح لنا بما هو غالب عليها من نسب هذه البذور اللانهائية . أو بمعنى آخر غلبة صفة الكم على صفة الكيف بحيث لا يمكن قيام التعاكس بينهما (انظر فقرة ٦) .

وبهذا التبريد أوصل الانسان اليونانى مذهب الكثرة الى نتيجته المنطقية ، حينما فرض ان المادة متحركة ومستمرة ، ولكنها في الوقت ذاته تحتوى على صفات متنوعة لجميع الاشياء على اختلافها . فمبدأ الموجودات هو (التشابه الاجزاء) وانه من المحال أن يكون شيء من لا شيء أو أن يتبدد شيء الى لا شيء ، كما ذكرنا سابقا ، فكان هناك حفظا للمادة وتسربها ، مع سيل من الانقسام لا ينقطع ولا ينتهي تتصف به الاشياء . . . ومهما حاولنا ان نصل من وراء هذا الانقسام الى شيء متعين ، فاننا لن نصل الى جزء يخلو من الاجزاء الاخرى ، أى اننا لا نصل الى ما يمكن أن نعتبره ركنا اصيلا دون ان تكون فيه اجزاء من اشياء اخرى .

وللبذور في المذهب صفتان : التشابه من جهة ، والتباين من جهة اخرى ، فالاولى باعتبار ان جميعها تحمل صفات كالحر والبارد والجاف والرطب والحلو والمر الخ . . . والثانية باعتبار ان نسبة هذه الصفات تختلف في البذرة الواحدة اذا قورنت الى اخرى . فالاشياء تحدث على القاعدة التى اشرنا وهى « أن لا شيء يخرج من لا شيء » Nihil ex nihilo وان تحديد الكائن يعود الى غلبة الصفات عليه ، فمثلا اذا غلبنا صفتا الصلابة والبياض كان منهما العظم وهكذا . . . فالطبيعة اذن هي الامتزاج نفسه لا ما يمتزج .

ونتساءل هنا من الذى اوجد هذه الحركة الانفصالية في الكون بعد ان كانت الاشياء مختلطة بعضا ببعض بأشكال غير متميزة ؟ . . . فهل حرك الخليط نفسه بنفسه ؟ . . . هذا ما لا يمكن قبوله في المذهب . فلا بد اذن من علة خارجية يتأدى لها ذلك فتسبب الحركة الدائرية في الكون . . . وهذه العلة هي (العقل) أو ما يسمى (بالنوس) Nous . بدأها أول الامر ثم تشعبت تدريجيا فانتجت الانفصال بين الكثيف والمتخلخل وبين البارد والحر ، والنور والظلمة ، والرطوبة والجفاف . وأدى هذا الانفصال الى انتاج كتلتين كبيرتين اولاهما حوت اللطيف والحر والمضىء وسميت كتلة الاثير . وثانيتهما تسودها الصفات المضادة ودعيت كتلة الهواء . وموقع الكتلتين من تخطيط الكون الطبيعى ان الاثير في الخارج ، واما الهواء فيشغل المركز .

ومن مميزات هذا العقل أنه غير مختلط بمعنى آخر انه يبدو وكأنه ليس ماديا ، له سلطان على الاشياء كافة ، فهو سبب حركتها الاولى . وله من الصفات الذاتية اللطف والدقة والرقّة . تشمل معرفته كل اُشياء الكون ، تماما كما كانت عليه النار عند الانسان اليوناني سابقا (فقرة ١١) وان هذا العقل لا يلحظه التركيب لانه بسيط قائم بذاته « في كل شيء جزء من كل شيء ما عدا العقل » . وهو واحد بالنسبة لجميع الاشياء . ولكن هناك اختلافا سائما ما بين علم الحيوان وعلم النبات متأ من حيث التباين في بناء البنية الحية . فالانسان أكثر تعقلا من الحيوان ، لانه يمتلك نوعا خاصا من العقل ، بل لامتلاكه اليدين بحيث بنيته الحية تساعد على أن يتصرف بالعقل بشكل أكثر فعالية من النبات !

وعندما يعود العقل في المذهب وكأنه علة الموجودات ، فانه علة على الابتداء ، واعني بذلك انه بعد اتيانه الحركة لكل دفعة واحدة يقف تأثيره على الكائنات بل ان تلك تتغير بشكل آلي مستمر حسب قانون عام فرضه العقل مفدا ! . فالانسان هنا اصطفى العقل أولا وتمسك بهداه ، ثم لم يستقر حتى دفع به الى (النعطل) مكنفيا بما أنتجه من حركة أولية في الاشياء . وهذا ما يدفعنا الى اعتبار العقل أمرا طبيعيا ، او بالاحرى انه تحويل دقيق لفكرة الكثرة التي اصحر بها مذهب المحبة والغلبة (فقرة ١٤) . . مع التأكيد بأن هذا العقل ليست له علاقة ارتباط بفرضيات العلل الوجودية التي التزم بها المعلم الاول أرسطوطاليس في كونيائه (٢٢) .

ومهما كان فاصالة المذهب تتحدد في الواقع بنظرته نحو الاصول والجواهر وانها تحدث عن (كون) هو ظهور عن كمون ، وعن (فساد) هو كمون بعد ظهور ، مع احتفاظ بالكيفيات دون أن يغيرها التغير . وقادته أصالته هذه الى محاولة استكشاف المكنون فوضع أصابعه يتلمس الطريق فكان أول متبصر قادته معرفته الى التحدث عن (العقل) ومنزلته ، فوضع المسألة وضعا جديدا لم يسبق مثيله عند الاوائل .

★ ★ ★

١٦ - وفي المرحلة الاخيرة لهذه الحقبة من الفكر اليوناني ظهر تيار تمثل روح الآلية الاصلية، ونهض على دراسة القضايا المتضادة التي أثرت حول فلسفة الوحدة وفلسفة الكثرة في الكون وظواهرهما المتباينة . وحاول أن يتساءل عما اذا كان هذا التضاد يحمل دلالة حقيقية ، أم انه وهم تصدره حواسنا الناقصة ؟ واذا كان الامر كذلك فكيف جاز لنا الحكم عليه ؟ . . وهل ان ظاهرة الكثرة شيء محدد وان الوحدة الكونية نتاج عمل التخيل فحسب ؟ وان الحقيقة ما هي الا احصاء ظاهري للكون اللانهائي في الحركة والتغير ؟ . .

ان الشروح والتفسيرات التي أعطيت لهذه الاسئلة من قبل الانسان اليوناني سابقا كانت

تحمّل استقطابا واضحا بين أقصى اليمين الى أقصى اليسار . أما الموقف الجديد فقد كان أكثر نبصرا ، واقرب الى طبيعة العلم من حيث انه حاول أولا التعرف على مفاهيم الطرفين المتنازعين ثم قرر أن الكثرة في هذا العالم الصغير لا يمكن أن توضح الا بوساطة تنظيم خاص ينبع من قانون السببيه الذى يحكم الكون العام . بهذه الوسيلة من التدليل ظهر المذهب يحمل في طياته فرضيات تعتمد البناء الذرى للعالم ، بحيث يبدو - ولأول وهلة - كأن له صلة بالتفكر الذرى الحديث ! . . على الرغم من ان البناء الذرى للمادة في الفكر المعاصر بناء ثابت الاسس ، بعيد عن الشكوك والاهام ، بينا لم تكن نشعر بهذه الحقيقة قبل قرن من الزمان ! . .

ولسنا الان بصدد المقارنة بين النظرية القديمة والحديثة للذرة ، فهذا أمر لا نقصد اليه ولا يمكن ان تقوم له صفة موضوعية في المقارنة ، بسبب اختلاف النتائج وتباين الانجازات في المرحلتين معا .

والمشكلة التى صادفت الانسان اليونانى نحو فكرة الذرية لم تكن سوى معضلة قابلية الجسم على الانقسام أم عدم قابليته . فتمثلت الفلسفة الطبيعية لديه بهذين الخطبين وبمرحلة زمنية تمتد فتغطي اربعة قرون من الزمان (٢٣) .

ومهما قيل من اختلاف وجهات النظر بين انصار المذهب نفسه ، فالامر في واقعه لا يحتاج الى كثير اهتمام ، لان التباين لديهم لا في الاصل بل في الفروع وتفاصيلها . لان النظرية تنبع من معين واحد وتصدر عن مورد واحد ايضا ، والفرضيات فيها متشابهة ، والحلول الاساسية متفقة ، وكلها مجمعة على أن في الطبيعة (تماثل) analogy ، مؤكدة في موقفها هذا ان المادة لا تستحدث ولا تفنى ، فهى مصنونة عن الفساد والاضمحلال . وفي دعواها هذه تقابل واضح للنظرية التى ادعت بان المادة تخضع للتجزئة الى غير نهاية (فقرة ١٥) .

ومالت النظرية الى الاخذ بأولية اعتمدت قيام الخلاء void ، وكأنه صورة لحقيقة مستقلة ، تنهض على قاعدة ان المادة مركبة من ذرات غير خاضعة للتغير ، وان كل تغير يحدث فهو نتيجة لحركة الذرات لا تغير في الذرات نفسها . والضرورة اللازمة لهذه الحركة هو الخلاء . ونستنتج من هذا الرأى انه لا احتمال اطلاقا من وجود الخلاء داخل الذرة ذاتها ، فهى على هذا الاعتبار محل للتغيرات فحسب . واما التأثير الطبيعى فيأتيها من خارج ، والذرة هنا تعبير عما يقابل الخلاء وهو الملاء أو بمعنى آخر (الوجود) الذرى الذى تتصف جزئيا به بانها مصمته صلده ، لانهاية لاعدادها ولا نهاية لتجددها في هذا الكون - وتتمثل اللانهاية هنا بالزمان أو بازلية الكون ذاته ، معتمدة على القانون الطبيعى القائل « لا وجود من عدم اطلاقا » Creatio ex nihilo.

ولقد اعتبرت النظرية الحركة في الكون أمرا مسلما به لا حاجة للبحث عن سببه

٢٣ - تنادى لهذا الموقف فلاسفة آليون اهم اثنان في العصر اليوناني الاول هما لوقيبس (؟ - ٤٥٠ ق.م) وديمقريطس (٤٦٠ - ٣٦٠ ق.م) ويعتبر الاخير حكيم الذرية غير منازع .

تماما كما فرضت وجود الذرات كحقيقة مسلمة سواء بسواء . وعلى الرغم من عدم معرفتها لقانون الحركة الكمّي ، فانها اصابت الهدف عندما خصصت لكل ذرة حركة حتمية ، واصفة هذه الحركات بوساطة المصادمات الميكانيكية الاولى المرنة ، فنجحت عند ذاك في الحصول على قانون النظرية الحركية للمادة دون الحاجة في الرجوع الى الرياضيات ، معتمدة على احصائيات ذهنية اولية فحسب . مع تأكيدها دائما بان صور الذرات ليست جزءا من الاجسام المركبة بل هناك دوما جزء متروك ، له ان يتحرك بحرية ، تماما كاشكال الصور المهتزة بدبذباتها . ومن هنا فالعالم حدث عن الخلاء ، وذلك بتجمع الذرات وعن تجمعها حدثت اكون لانهاية لعددتها ، ولها سلطات متباينة وصور مختلفة . والعالم الذي ننتمى اليه هو أحد هذه العوالم ، ويمتاز بصورته الواحدة التي تسير بمقتضى القوانين الآلية .

١٧ - ومؤدى هذا الذي قلناه هو ان الوجود (بمعنى الملاء) ينقسم الى اجزاء لا نهائية من الصفر حتى ينتهى الى جزء لا يقبل الانقسام ابداً ، ويشغل هذا الجزء الصغير حيزا خاصاً به ، ومن هنا سميت هذه الاجزاء الصغيرة بالذرات Atoms وهي متجانسة تجانسا تاما في جوهرها ، وتباينها ظاهري ، ولا يلحقها تغير كيميائي بغير (الوضع) بمعنى ان كل تغير يحدث يرجع الى مقولة الوضع في الذرة ، او الى طبيعة التنظيم الذري نفسه .

وان الصفات التي تبدو في الاشياء تعتمد على (الشكل) و (الحجم) و (الوضع) في الذرات ذاتها . ولسنا نعلم في الحقيقة كيفية تحركاتها وتجمعها ، لان اقصى ما تدعيه النظرية هو ان تجمع الذرات وتفرقتها هو ما يعبر عنه بعمليات الكون والفساد النسبيين . باعتبار انه لا يجوز عليها الكون المطلق او العدم المطلق .

واما شكل هذه الحركة في الذرات فهو دائري لا بدء فيه ولا نهاية ، يحدث في خلاء لا نهائي ايضا ، ولا يدخل (الثقل) او الوزن سببا في هذه الحركة . والفكرة الاخيرة تذكرنا بالنظرية الحركية الحديثة للغازات التي تختفى فيها حركة مستديمة تتشخص بوساطة مصادمات ثابتة لا تتغير ، باعتبار ان الغازات تتحرك دائما وفي حركتها تلك لا يتغير وزنها المطلق ، وانما يتغير الضغط فيها وذلك تحت عوامل معينة كالحرارة والبرودة مثلا .

فموقف الذرة القديمة من الثقل ينهض كما يبدو على المزيجين : الملاء والخلاء في الجسم ذاته . فمثلا بُعِدَ الذرات بعضها عن البعض الاخرى مثل نوعا من الثقل المقصود في النظرية . واذا اردنا صياغة هذا الرأي بلفة العلم الحديث قلنا ان المذهب ادرك فكرة الثقل نظريا ، ومال الى انها تعتمد على النسيج الشبكي للجسم والوزن الذري معا .

١٨ - وأخيراً فان الذرية في علاجها للمشكلات الطبيعية في الكون بدت وبشكل دقيق انها ميكانيكية الاتجاه . حيث ارجعت كل شيء الى حركات المادة والى المصادمات بين اجزائها مبتدئة من فكرة ايجاد العالم ومنتهية الى الادراك وطرائقه .

ولم يكن بالنسبة للنظرية مجال لا قحام اية قوة حركية اخرى تعتبر سببا للتصير الطبيعي ، لان قوة كهذه ستعود غير واعية ولا معقولة . . ومن هنا ربطت الذرية نفسها بعلة واحدة لتفسير

التغيرات الطبيعية كافة . فالصورة التي اعطتها للذرات وانها الوحدات الاولى للمادة ، واعتبار الشخص الذرى كرموز بنائية لطبيعة الكون خالية من الكيف وتباين بالاشكال - بقودنا هذا الموقف حتما الى ما نسميه بلفة العصر (ذرى) molecules

وتقدمها كان ايضا فى الخطوات التى احرزتها فى بديهة (التماثل) والاستدلال العقلى بغية الوصول من الامر المنظور الى الامر اللامنظور مستعينة بالتناسق والتجانس والنماذج كصور توضيحية لموقفها .

ومهما كان فالكون الذى تصورته ما زال ممكنا من الوجهة المنطقية ، وهو اقرب شيها بالعالم الواقعي من اى عالم آخر مما تصوره الانسان اليوناني القديم (٢٤) .

★ ★ ★

١٩ - كانت تلك اهم منازع الانسان اليونانى نحو الكون . احسن بناءها ، واحكم خطواتها ، واشاد معالمها بعقل حكيم بصير ، وفكر فطن وقاد ، وروح علمية متجردة ، وموضوعية تستبطن العقل تارة وتعتمد الحس تارة اخرى ، ويمكث الطرفان المتلازمان لديها (العقل والحس) فى سؤارة من الفكر الحاد، تستهدف الى استكشاف كنه الكون واسرار الطبيعة ، كي تقف بنفسها على اعتاب ذلك المجهول تتفحصه تفحصا مليا وتستقرأ فيه حقائق الروح والمادة معا . وسواء رجعت عنه بحصيلة من واقع حياتها او نكصت عنه صفر اليدين ، فموقفها فى الحالين طريف وتليد : يدعو الى استقراء القوى الانسانية لثبيت صورها الصادقة نحو الوجود ، ولتبقى تلك الصور وكأنها قبس ينير للسالكين دروب المعرفة وسبل الحق .

★ ★ ★

مصادر البحث

(١) المراجع العربية

- ١ - ابن سينا - كتاب النجاة - القاهرة ، نشرة الكردى ، ١٩٣٨ .
- ٢ - برجسون (هنرى) منبع الاخلاق والدين ، (الترجمة العربية بقلم د . سامي الدروبي و د . عبد الدائم) ، القاهرة - مكتبة نهضة مصر ، ١٩٤٥ .
- ٣ - خشبة (دريني) - قصة طرواده - القاهرة ، دار الكتب الاهلية ، ١٩٤٤ .
- ٤ - خشنة (دريني) - قصة الاوديسه - القاهرة ، دار الكتب الاهلية ، ١٩٤٥ .
- ٥ - خفاجه (محمد صقر) - النقد الادبي عند اليونان - القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٢ .
- ٦ - ديورانت (ول) - قصة الحضارة - (الترجمة العربية بقلم د . زكي نجيب محمود) القاهرة - دار المعارف ، ١٩٤٩ .
- ٧ - رسل (برتراند) - تاريخ الفلسفة الغربية - (الترجمة العربية بقلم د . زكي نجيب محمود) القاهرة ، نشرة وزارة التربية ، ١٩٥٧ .
- ٨ - سارتون (جورج) - تاريخ العلم - (الترجمة العربية باشراف الجامعة العربية) القاهرة ، مؤسسة فرانكلين ، ١٩٥٧ .
- ٩ - فلوطرخس - في الادارة الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة - (ترجمة قسطنطين لوقا)
(نشر ضمن مجموعة ارسطوطاليس في النفس - تحقيق د . عبد الرحمن بدوى) القاهرة ، ١٩٥٤ .

* * *

(ب) المصادر الاجنبية

1. Aristotle, **Metaphysics**, Oxford transl. by D. Ross, Oxford, 1908.
2. Benardete, J. A. **Infinity, An Essay in Metaphysics**, Oxford, 1964.
3. Burnet, J. **Early Greek Philosophy**, London, Adam and Chales Black, 1963.
4. Burnet, J. **Greek Philosophy**, London, Macmillian, 1968.
5. Finley, J. H. **Four Stages of Greek Thought**, Stanford, Calif., University Press 1966.
6. Jaeger, W. **Aristotle**, transl. by R. Rabinson, Oxford, Pap. 1962.
7. Jebb, R. C. **Homer, An Introduction to Iliad and Odyssey**, Glassgow, 1898.
8. Joseph, H. **An Introduction to Logic**, Oxford, 1916.
9. Kirk, G. S. and Raven, J. E. **The Presocratic Philosophy**, Cambridge, 1957.
10. Nahm, M. **Selections from Early Greek Philosophy**, New York, Appleton Century, Crofts, 1947
11. Plato, **Socratic Discours**, transl. by A. D. Lindsay, Everyman's Lib. 457, London, 1947.
12. Ross, D. **Aristotle**, London, Methuen, 1956.
13. Tarski, A. **An Introduction to Logic**, New York, 1954.
14. Zeller, E. **Outlines of the History of Greek Philosophy**, transl. by R. Palmer, London, Routledge and Kegan Paul, 1955.

* * *

الإنسان والكون في الإسلام

تمهيد

الإنسان بطبيعته كائن مفكر ، منذ وجد على الأرض وهو دائم التفكير فيما حوله ، وسيظل كذلك طالما هو موجود عليها ، فالفكر الإنساني لم يتوقف - ولن يتوقف أبداً - في كل المجالات التي يمكن أن يتناولها بالبحث والدراسة ، وليس من المتصور مستقبلاً ، مهما تقدم العلم ، أن يزعم الإنسان أنه أحاط بكل شيء علماً ، لأن الكون أوسع من أن يحيط به عقله ، وهذه الحقيقة نفسها هي وراء تقدم العلم ، فلو كانت الحقائق العلمية ثابتة ومتناهية لوقف التقدم العلمي عند عصر معين أو نظريات معينة .

ونحن لا نقول مع سارتر : « أن الإنسان محكوم عليه بأن يكون حراً » (١) ، وإنما نقول أن ما هو أكثر حقيقة « أن الإنسان محكوم عليه بأن يكون مفكراً » ، وما دام الإنسان قد حكم عليه بأن يكون مفكراً ، فسيظل يتساءل بين الحين والحين عن علاقته بهذا الكون ومصيره .

والإنسان هو هو لم يتغير ، كل ما في الأمر أنه كان فديماً ينزع إلى التفسيرات الميتولوجية للظواهر الكونية عن طريق الربط بين هذه الظواهر وبين علل خفية ، أو أرواح خيرة أو شريرة ، بتخيلها دون أن يكون لوجودها حقيقة ، وهو الآن يستعين بنظريات العلم في تفسير هذه الظواهر نفسها تفسيراً واقعياً ، ولكنه يحس من ناحية أخرى أن العلم لا يفسر له كل شيء ، وأن ما يعرفه عن الكون لا يزال أدنى بكثير مما لم يعرف ، فأنسان العصر في الحقيقة ليس أقل من الإنسان القديم

* الدكتور أبو الوفا التفتازاني استاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بجامعة الكويت والقاهرة يهتم على الخصوص بدراسة التصوف الإسلامي وعلم الكلام وله فيهما دراسات عديدة باللغة العربية والانجليزية والاسبانية وقد اهتم بدراسة التراث الفلسفي الإسلامي في الاندلس وذلك بتشجيع من الحكومة الاسبانية .

(1) Sartre (J. - P.) : L'être et le néant, P 638.

اطلاقاً لعنان خياله ، ولكن خياله في هذه المرة - اذا صح التعبير - خيال علمي ينطلق من حقائق العلم الى آفاق المجهول الواسعة .

وهنا قد يتساءل البعض : هل ستستطيع النظرة الفلسفية الكلية الشاملة للوجود أن تصمد في هذا العصر أمام الزحف العلمي بعد أن وطأ الإنسان بقدميه سطح القمر ؟

واجابتنا على ذلك هي اننا نتوقع أن تقوى هذه النظرة الفلسفية عما كانت عليه من قبل . ذلك أن البشرية قد دخلت عصرًا جديدًا أبرز ما يميزه ايمان لا حد له بالعلم والتكنولوجيا ، وازدياد في ثقة الإنسان بنفسه في مواجهة الطبيعة ، واعتداد بعلمية التفكير في شتى نواحي الحياة الانسانية ، ومن هذا المنطلق ستنشأ فلسفات جديدة ، ولكنها ستحتاج الى مجهودات غير عادية ببدل لتنوع العلوم وازدياد الوقائع العلمية بشكل يفوق تصور العقل ، فهذه الوقائع تتضاعف يوما بعد يوم بحيث يصعب على أى مفكر ان يلاحقها ، وإى فلسفة نظرية مستقبلية لا تسند الى وقائع العلم منظورا إليها نظرة كلية شاملة لن تجد قبولا .

ومن المتوقع ان يتناول المفكرون مستقبلا قضايا لم يكن يهتم الناس بها كثيراً من قبل، فبعد أن كان الناس في القرن الماضي وأوائل هذا القرن يوجهون اهتمامهم الاساسى الى الواقع المادى المشاهد، وتطور الكائنات الحية على هذه الارض، خصوصا بعد اعلان دارون نظريته في التطور ، فان الجيل المعاصر والأجيال التي ستليه ستوجه اهتمامها الى الكون الخارجى ، وستتساءل عن حدوده وأبعاده ، وامكان وجود كائنات أخرى فيه ، وما هو نوع حيانها ، وهل الفضاء الخارجى يتناهى او لا يتناهى ، وهل هناك امكانية لحياء البشر على سطح بعض الكواكب الاخرى ، وهل لا يوجد في هذا الكون الا الانسان فقط ؟ كل هذه تساؤلات أصبحت تلح على الانسان المعاصر بعد أن نجح في الوصول الى القمر .

وصحيح أن مثل هذه التساؤلات لن يجيب عليها بشكل محدد الا العلم ، ولكن الانسان لن ينتظر حتى يجيب العلم عن كل تساؤلاته ، وعندئذ سيلجأ اما الى الاستدلال العقلي ، فيضع امامه نتائج العلم ليستنبط منها بنظرة كلية شاملة اجابات على تساؤلاته تلك فد تصبح بعد حين بمثابة فروض جديدة يبدأ العلم منها سيره الى اكتشاف آفاق أخرى مجهولة ، أو سيلجأ الى الخيال لفترة طويلة مقبلة ، وسنجد كتابا ومفكرين يطلقون العنان لخيالهم في شأن الكون ، بل ان بعض العلماء سيكثر من الفروض العلمية الخيالية ، ولكن آراء أولئك وهؤلاء ستكون ادخل في باب الفن والادب منها في باب العلم .

مهما يكن من شيء ، فان الفلسفة بنظرها الكلية الشاملة ، والادب والفن بما يوحيان به من المعاني والأفكار ، لن تفقد جميعا أهميتها في عصر العلم ، بل قد تعين العلم ذاته على مواصلة السير في طريق التقدم .

ولعله من الملاحظ انه مع تقدم سير العلوم الكونية نحو اكتشاف آفاق جديدة مجهولة ينشط دعاة المادية مؤكدين للناس وجوب النظرة الى كل تراث ديني على أنه لا مكان له في هذا العصر . وقد أدى ذلك في مجتمعاتنا العربية والاسلامية الى نوع من الصراع - الذى لا مبرر له - بين قيم براننا الديني والحضارى والقيم الجديدة الوافدة التي يؤكد عليها أولئك الدعاة . ومثل هذا الصراع ينشأ في رأينا من عدم التعمق في فهم طبيعة الاسلام، والانسياق بدون وعي وراء فلسفات العصر المادية ، وليس من شروط التقدم العلمي أن يقتصرن بالاحاد ، كما أن الاحاد في ذاته ليس دليلا على علمية النظرة .

ولعل من أبرز الاسئلة التي يثيرها عقل الانسان الآن في مجتمعاتنا ، حين يحاول النوفيق بين الاسلام وروح العصر الذي يعيش فيه ، هذه الاسئلة الثلاثة :

(١) العلم كما نرى الآن يكشف من أسرار الكون ما لم يكن يخطر على بال أحد من السابقين ، والفضل في ذلك يرجع الى منهجه الذي التزم به ، فهل الاسلام متفق مع العلم روحا ومنهجيا ، وما هي مظاهر هذا الاتفاق ؟

(ب) اذا كان العلم الحديث قد ساعد ، بما وصل اليه من نتائج في مجالات شتى ، على تكوين صورة معينة عن هذا الكون ، كما اثبت قدرة الانسان على تسخير ما فيه من قوى طبيعية وخيرات مادية لمنفعته الخاصة ، فالى اى حد تتوافق هذه الصورة مع تلك التي يمكن أن نستخلصها من المصدر الاول للاسلام ، وهو القرآن الكريم ، عن الكون والانسان ؟

(ج) اذا كان العلم بصاحبه الآن كما نرى ايمان شديدا بالمادة وغرور جامح بإمكانيات الانسان ، فما هي قيم الاسلام الروحية التي تحد من أخطار ذلك ؟

لقد أردنا لبحثنا هذا ان نكون محاولة للإجابة عن هذه الاسئلة ، وفيما يلي بيان ذلك :

(١)

لو أنك نظرت الى العلم نظرة فاحصة لوجدت أنه في أساسه خلق ، فالعالم يكتسب معلوماته وفق آداب معينة ، وهي ما يعرف بقواعد المنهج العلمي ، فالعلم ليس معلومات بقدر ما هو طريقة أو منهج لتحصيل هذه المعلومات ، وهو بهذا الاعتبار « قيمة » من القيم ، اذا آمن بها المجتمع كإسلوب في الحياة ، فان هذا المجتمع يحقق تقدمه الحضاري المنشود ، واذا لم يؤمن بها أصبح أفرادها فريسة للأوهام والخرافات ، ولم يحققوا لمجتمعهم اى تقدم مادي أو روحي .

وقيمة العلم بهذا المعنى قيمة أساسية في الاسلام ، فهو يجعل التفاضل بين الناس في المجتمع على أساس منه ، لانه أساس كل عمل ناجح أو سلوك فاضل . والتقوى - التي هي أيضا من أسس التفاضل بين الناس في المجتمع - هي نفسها مردودة الى العلم باحكام الدين ، فرجع التفاضل بين الناس مطلقا الى العلم .

يقول تعالى : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (سورة الزمر آية ٩) . ويقول تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (سورة المجادلة آية ١١) .

وقد نبه الاسلام الناس الى أن العلم لا يقف عند حد معين ، وقد كان الناس قديما يعتقدون أن حقائق العلم ثابتة حتى اثبت علماء مناهج البحث في العصور الحديثة أن نتائج العلوم احتمالية ، أى أن الصدق فيها احتمالي قابل للتغيير ، وهذا يفسر لنا التقدم العلمي المستمر ، وهذه المعاني كلها متضمنة في قوله تعالى : « وقل رب زدني علما » (سورة طه آية ١١٤) ، ومن ثم أصبح واجبا على المسلم ان يستزيد من العلم يوما بعد يوم ، فمسيرة العلم لا تتوقف أبدا .

ومما له دلالة عميقة على أن العلم في الاسلام على درجة قصوى من الأهمية أن أول ما نزل من القرآن على الرسول (ص) هو قول الله تعالى : « اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الانسان من علق . اقرأ وربك الاكرم . الذي علم بالقلم . علم الانسان ما لم يعلم » . (سورة العلق ، آية ١ - ٥)

ولهذا نجد الرسول (ص) يجعل فداء من يقرأون ويكتبون من أسرى بدر أن يعلم كل واحد منهم عشرة من أبناء المسلمين في المدينة القراءة والكتابة .

وتشترط العلم في الاسلام ان يكون نافعا ، فقد كان الرسول (ص) يستعيز من شر ما لا ينفع من العلم ، كما يستفاد ذلك من دعاء مأثور عنه يقول فيه : « اللهم اني اعوذ بك من قلب لا يخشع ، ومن دعاء لا سميع ، ومن نفس لا تتبوع ، ومن علم لا ينفع » .

والمقصود بكون العلم نافعا في الاسلام ان ينفع به الفرد والمجتمع ، وقد روي عن الخليفة عمر بن عبد العزيز أنه كتب الى أبي بكر بن حزم يقول : « انظر ما كان من حديث رسول الله (ص) فاكثبة فاني خفت دروس العلم (أى ذهاب اثره) وذهاب العلماء ، وليفشوا (أى العلماء) العلم ، وليجلسوا له حتى يعلم من لا يعلم ، فان العلم لا يهلك حتى يكون سرا (٢) »

من هذا كله تتبين لك مكانة العلم في الاسلام ، فهو قيمة اساسية من قيمه ، من شأنها كشف مجهول او استكناه معقول من أجل خير الفرد والمجتمع ، واذا كان الامر كذلك ، فالاتفاق بين العلم والاسلام ظاهر ، ولا مجال للقول بالتعارض بينهما .



ونحن لو نظرنا الى القرآن الكريم نظرة فاحصة متأنية لوجدنا أنه يوجه العقل البشري الى استخدام منهج متكامل في البحث في الكون (٣) .

(٢) الشيباني : بيسير الوصول ، القاهرة ١٣٤٦ هـ ، ج ٣ ، ص ١٧٨ .

(٣) لعله من المفيد في بداية بحثنا أن نحدد مصدر اصطلاح « الكون » من القرآن الكريم ومعانيه عند مفكرى الاسلام :
 واول ما نلاحظه ان القرآن الكريم يشير الى أن الكون - وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود - صفة لله تعالى ، وهو تكوينه للعالم ، ولكل جزء من أجزائه لوفت وجوده على حسب علمه وإرادته (التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، مادة : « التكوين ») . والتكوين مشاراليه في قول الله تعالى : « اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون » (سورة مريم ، آية ٣٥) . ومعنى ذلك أن الله يحكم بكون هذا الامر فيكونه (ابن حزم ، الفصل ، بهامش الملل والنحل للشهرستاني ، القاهرة ١٣١٧ هـ ج ٣ ، ص ٥٢) .

ويرى المتكلمون أن الكون مرادف للوجود (التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، مادة : « الكون ») ، وقد يستخدم اصطلاح « العالم » أيضا ويشار به الى مجموع أجزاء الكون ، أى الى مجموع المخلوقات (نفس المرجع ، مادة : « العالم ») .

ويرى أهل التحقيق ، كما يقول الجرجاني - ولعله يقصد بهم الصوفية من اصحاب وحدة الوجود - أن الكون عبارة عن وجود العالم كله من حيث هو عالم لا من حيث أنه حق . أما أهل النظر من الفلاسفة فيرادف الكون عندهم الوجود المطلق العام ، وهو بمعنى المكون عندهم . (التعريفات ، مادة : « الكون ») فالكون بالمعنى الذى يمكن ان يستخلص من التعريفات السابقة هو مجموع ما تكون بالارادة الالهية في الزمان والمكان من الموجودات على اختلافها بعد أن لم تكن موجودة . ولهذا المعنى ما يماثله في التراث الفلسفي الأوروبي ، فان لفظ « كون » « Universum » يشير الى مجموع الأشياء (Summa rerum) ، أو مجموع ما يوجد في الزمان والمكان . وعند الفيلسوف ليبنتز أيضا هو جملة الأشياء الموجودة ، واذا كان ثمة عوالم يمكن أن توجد في أزمنة مختلفة وأمكنة مختلفة ، فانه يمكن اعتبارها جميعا عالما واحدا ، أو ان شئت كونا (Theodicée, 1.8) . وقد يطلق الكون مجازا على العالم المرئي (Le monde visible) (أو عالم الشهادة كما يطلق عليه الاسلاميون) . وقد يعتبر الكون (Univers) مطلقا على حين يعتبر العالم (Monde) نسبيا : Comte (A) : polit. positive, 1,348

أما بالنسبة لنظرية النسبية عند أينشتين فان الكون هو مجموع الأحداث المتميزة بارتباطها الزمكاني (نسبة الى زمان - مكان) ، انظر في هذه المعاني وغيرها :

Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Art «univers».

ولهذا المنهج خطوبان : احدهما يطرح فيها لاساسا جابجا آراءه السابقة عن الكون ، او ان سئلت قلت : يطرح فيها التقليد ليتحرر فكره من قيوده ، ويكون أكثر استعدادا للبحث الموضوعي ، والثانية يكون بها صورة عن الكون ، وعن علاقته به ودوره فيه .

فلنسرع في بيان الخطوة الاولى :

يدعو القرآن الكريم الانسان بادىء ذى بدء الى طرح التقليد وحرر الفكر من الآراء والمذاهب السابقة الموروثة ، وفي ذلك يقول تعالى : « واذ قيل لهم انبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما آلفينا عليه آباءنا او لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهدون » (سورة البقرة آية ١٧٠) .

وينعى القرآن على أولئك الذين الفوا استخاصهم وعقولهم فعبدوا الاحبار والرهبان بمتل قوله تعالى : « اتخذوا احبارهم وrehبانهم اربابا من دون الله » (سورة التوبة - آية ٣١) .

ويعير القرآن أولئك الذين عطلوا حواسهم وعقولهم وركنوا الى التقليد الأعمى بانهم كالانعام ، بل هم أضل سبيلا ، فيقول تعالى : « لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالانعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون » (سورة الاعراف - آية ١٧٩) .

ويقول تعالى : « ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون » (سورة الانفال آية ٢٢) .

وجعل القرآن العلم وحده - لا التقليد - السبيل الموصل الى ما يعتقده الانسان ويسلك وفقه ، كما يشير اليه قوله تعالى : « ولا نقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » (سورة الاسراء آية ٣٦) .

وكثيرا ما تحدى أولئك المملدين للعقائد الباطلة الموروثة بمثل قوله تعالى : « قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين » (سورة البقرة آية ١١١) . وقوله تعالى : « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون » (سورة الانعام آية ١٤٨) .

وكان من بين التصورات الكونية والعقائد المنحرفة عند العرب في الجاهلية تأليه الكواكب ، وعبادة الأصنام ، وتعدد الآلهة ، والايان بالدهر ، وانكار الروح والبعث ، وما الى ذلك . فقد كان العرب - خصوصا في جوف الجزيرة العربية - يعبدون الأصنام ويقدمونها ويقدمون اليها القرابين ، وهذا هو ما يعرف بالوثنية . وكانت في الكعبة أصنام لجميع القبائل ، وكبير الأصنام فيها الصنم المعروف بـ « هبل » . وكان من أصنام العرب أيضا اللات والعزى ومناة . ومن العرب كذلك من كان يعبد الكواكب ويؤمن بالتنجيم ، فكانت حمير تعبد الشمس ، وكنانة القمر ، وهناك قبائل أخرى كان يتوجه بعضها بالعبادة الى المشتري ، أو الى الشعرى ، أو الى عطارد (٤) .

ولعل أولئك العرب لم يكونوا ينصرون الأصنام خالقة لهذا الكون ، وانما كانوا يؤمنون بآله خلقه ، والى هذا يشير صاعد الاندلسي بقوله : « وجميع عبدة الأوثان من العرب موحدة لله تعالى ، وانما كانت عبادتهم لها ضربا من التدين بدين الصابئة في تعظيم الكواكب والأصنام الممثلة بها في الهياكل لا على ما يعتقده الجهال بديانات الأمم وآراء الفرق من أن عبدة الاوثان

(٤) انظر في تفصيل هذا : صاعد الاندلسي : طبقات الامم ، المكتبة الحيدريه بالنجف ١٢٨٧هـ - ١٩٦٧م ، ص ٥٦ - ٥٧ .

ترى أن الاوثان هي الخالقة للعالم، ولم يعتقد قط هذا الرأي صاحب فكرة ، ولا دان به صاحب عقل، دليل ذلك قول الله تبارك وتعالى : « ما نعبدكم الا ليقربونا الى الله زلفى » (سورة الزمر آية ٣ (٥)) .

على أنه يجب التنبيه الى أنه ليس من الصواب أن يصف صاعد أولئك العرب بأنهم موحدة لله ، لأن التوحيد الحقيقي لله ينتفى معه انخاذا الوسطاء والشركاء . وإذا كان العرب قد عظموا أوثانهم وعبدوها لتقربهم الى الله زلفى ، فإن هذا من قبيل الوثنية المشركة التي حاربها الاسلام حربا لا هوادة فيها ، فالتوحيد الحقيقي هو الذي أشار اليه القرآن على لسان أنبيائه في مثل قوله تعالى : « اعبدوا الله مالكم من اله غيره » (سورة الاعراف - آية ٥٩) .

ومن هنا كان العرب في جاهليتهم منحرفين في عقيدتهم عن التوحيد ، وكانت نظرهم الى الكون - حتى مع الاقرار بوجود خالق له - نظرة بدل على سطحية في التفكير ، ولا تخلو من طابع أسطوري تتمثل في الاعتقاد بأن الأصنام والكواكب تضر وتنفع ، ولذا يتوجه اليها بالعبادة .

وكذلك كان كثير من العرب في الجاهلية - خصوصا داخل الجزيرة - تسودهم نزعة مادية شكية، ومن شأن هذه المادبة أن تحول بينهم وبين قبول الافكار الدينية، فكانوا ينكرون مثلا النبوة والبعث لايمانهم بالدهر ، فعرفوا لذلك بالدهرية (٦) .

وقد صور القرآن عقيدتهم في قوله تعالى : « وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » (سورة الجاثية - آية ٢٤) .

ويقول صاعد الاندلسي مبينا موقف القرآن من الدهرية « وجاء نص القرآن بمخالفتهم (اي الدهرية) في البعث والنشور ونبوة محمد (ص)، فكان جمهورهم ينكر ذلك ، لا يصدق بالمعاد ، ولا يقول بالجزاء ، ويرى أن العالم لا يخرب ولا يبيد ، وأن كان مخلوقا مبتدعا » (٧) .

والواقع أن نظرة الدهرية الى الانسان نظرية مادية خالصة فهي تنظر اليه من خلال واقعه المادي فقط ، وتنظر الى الكون على أنه وان كان حادثا مخلوقا الا أنه أزلى لا يفنى ولا يبيد ، فليس ثمة الا الدهر أو الزمان، وليس هناك من بعث ولا نشور ، ولا حساب ولا جزاء .

٥ - طبقات الأمم ، ص ٥٧

٦ - يذكر المستشرق دى بور في كتابه «تاريخ الفلسفة في الاسلام» أن مذهب الدهرية (Zurwanismus) من زرفان ، زروان = دهر) من ديانات الفرس القديمة، وفيه الغيت النظر الاثنائية للكون (Dualismus) ، وذلك بأن جعل الزمان الذي لا نهاية له (زرفان = دهر) هو المبدأ الاسمي ، واعتبر هو عين القدر والملك الاعظم أو حركة الافلاك (تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٢ - ١٣) ، وربما عرف العرب شيئا عن هذا المذهب عن طريق اتصالاتهم في الجاهلية بالفرس . وقد عني متكلمو الاسلام بالرد على هذا المذهب الذي أصبح مع مرور الزمان في نظر المسلمين مساويا لانكار الالهية والحياة الاخرى أو القول بالمادية مع انكار الخالق والقول بقدوم العالم (تعليق الدكتور أبو ريدة ، نفس المرجع ، ص ١١٩ - ١٢٠) . وقد وجدنا لابن رشد كلاما عن الدهرية يصفهم فيه بأنهم هم الذين جحدوا الصانع ، ومثالهم كمثل من يرى المصنوعات فلم يعترف بأنها مصنوعات بل ينسب ما فيها من الصنعة الى الاتفاق والامر الذي يحدث من ذاته (الكشف عن مناهج الادلة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٢٩) ، وهذا الذي يذكره ابن رشد يذكرنا بآراء بعض الفلاسفة الماديين في العصر الحاضر .

٧ - طبقات الأمم ، ص ٥٧ .

ولم تكن هذه النظرة عندهم وليدة فلسفة أو تفكير منظم ، وانما هي مجرد انطباع عن الكون بدل على سداجة في التفكير .

ومن هنا وجدت الدعوة الاسلامية صعوبة كبيرة في الانتشار أول الامر لما كان موجودا عند العرب من هذه المعتقدات والآراء المادية ، ولما كان مقتربا بها من عناد شديد وميل الى الجدل وعدم التصديق بسهولة ، وهذا يفسر لنا لماذا طوبى الرسول (ص) بخوارق العادات ، على نحو ما يشير اليه قوله تعالى : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر من الأرض ينبوعا . أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فنفجر الانهار خلالها بفضاها . أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتى بالله الملائكة قبيلا . أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه ، قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا » (سورة الاسراء - آية ٩٠ - ٩٣) .

ولم يكن طلب خوارق العادات من الرسول (ص) على هذا النحو الا عنادا أو صدا عن الدعوة ، فالقرآن نفسه قد انطوى على الآيات الناطقة بصدق الرسول (ص) فيما جاء به وصلاح دعواه للفرد والمجتمع ، ولو أن أولئك المعاندين حرروا عقولهم من أوهامها ، ونظروا الى القرآن نظرة عقلية ، لما طالبوا الرسول (ص) بالآيات أو الخوارق ، والى ذلك الإشارة بقوله تعالى : « وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل انما الآيات عند الله وانما أنا نذير مبين . أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون » (سورة العنكبوت آية ٥٠ - ٥١) .

وقد حارب الرسول (ص) فيما حارب من اعتقادات الجاهليين النجيم والكهانة والعرافة ، وهي من مظاهر بدائية التفكير التي تتعارض مع العلم الصحيح . فقد نهى الرسول (ص) نهيا صريحا عن اتيان الكهان والعرافين (٨) الذين يزعمون لانفسهم قدرة على الاخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان ، وعلى معرفة الأسرار ومطالعة عالم الغيب، كما أبطل (ص) الايمان بالفيلان (٩) .

ومما له دلالة في هذا الصدد أيضا أن الرسول (ص) نهى عن الربط بين ظواهر الطبيعة وبين أى اسباب وهمية لا تمت اليها بصلة (١٠) ، فيوم توفي ابنه ابراهيم حدث كسوف للشمس ظنه الناس معجزة تحدث لهذه المناسبة ، فقال (ص) : « أن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته » .

هذا ، وقد ذكر القرآن الكريم طائفة من الديانات السماوية وغير السماوية التي عرفها العرب في جاهليتهم ، والتي انحرف بها أصحابها عن التوحيد الصحيح الى ألوان من الشرك

(٨) انظر : الحافظ المنذرى : مختصر صحيح مسلم بتحقيق محمد ناصر الدين الألباني ، سلسلة احياء التراث الاسلامي التي تصدرها وزارة الاوقاف والشئون الاسلامية بدولة الكويت ، الحديث رقم ٣٣٣ في النهي عن اتيان الكهان ، ورقم ١٤٩٦ في النهي عن اتيان العراف .

(٩) مختصر صحيح مسلم ، الحديث رقم ١٤٨٩ ، يقول المحقق : « قال جمهور العلماء : كانت العرب تزعم أن الفيلان في الفلوات ، وهي جنس من الشياطين تتراءى للناس وتتفول تفولا ، أى تتلون تلونا ، فتصلهم عن الطريق فتهلكهم ، فابطل النبي (ص) ذلك » .

(١٠) قارن هنا ردود ابن حزم الاندلسي على اصحاب النجيم والسحر ، وعلى أولئك الذين يتصورون الكون تصورا ميثولوجيا وذلك في الفصل ، ج ٥ ، ص ٢ وما بعدها ، ج ٢ ، ص ٩٣ وما بعدها ، وهي تدل على علمية التفكير التي يمكن ان تستمد من اصول الاسلام .

والوهمية ، يدلنا على ذلك قوله تعالى : « ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شيء شهيد » (سورة الحج آية ١٧) . وقوله تعالى : « ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم » (سورة البقرة - آية ٦٢) .

ونعرض القرآن للذكر مثل هذه الديانات والمذاهب لا بد وان يتبر عند المسلم تساؤلات كثيرة حولها ، وحول الفرق بين كل منها وبين العقيدة الاسلامية .

ولما كانت تلك الديانات والمذاهب لها تصوراتها للكون وعلاقة الانسان به ، فانه يمكننا القول بأن القرآن قد فتح أمام العقل بابا واسعا للنظر في الكون نظرة أساسها المقارنة بين ما جاء به وما جاءت به تلك الديانات والمذاهب القديمة .

والقرآن يلجأ دائما الى الحجة العقلية في الرد على المخالفين لعقائده ونفي دعاوهم . وحسبنا أن نسبر في هذا الصدد - على سبيل المثال لا الحصر - الى بعض ردود القرآن على مخالفه :

فمن ذلك رده على مؤلهى الكواكب من الصابئة بمثل هذه الآيات التى تصور حال ابراهيم عليه السلام حين نظر الى الكون واهتدى الى وجود خالق له بعقله ، وهى :

« وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين . فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم انى برىء مما تشركون . انى وجهت وجهي للذى فطر السماوات والارض حنيفا وما أنا من المتركين » (سورة الانعام آية ٧٥ - ٧٩) .

وهذه الآيات الكريمة لا تصلح فقط للرد على مؤلهة الكواكب، وانما هى - فى رأى الفيلسوف ابن رشد - تشير الى علم خص الله به ابراهيم عليه السلام ، وهو علم النظر فى الكون ، واعتبار الموجودات فيه بالعقل (١١) .

ويرد القرآن كذلك على من يعددون الآلهة (١٢) بمثل قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا » (سورة الانبياء آية ٢٢) .

ويرى بعض المتكلمين أن هذه الآية انما تشير الى الدليل العقلى المعروف عندهم بدليل التمانع، ومؤاده : لو كان للعالم صانعان ، فعند اختلاف هذين الصانعين ، كأن يريد أحدهما تحريك جسم

(١١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، القاهرة ١٢١٠ هـ ، ص ٢ - ٣ .

(١٢) كانت هناك قديما مذاهب تعدد الآلهة ، أبرزها مذاهب المجوس فى فارس على اختلاف صورها ، وكانت هذه المذاهب تنطوى على العول بأصلين اثنين مدبرين للعالم : النور والظلمة ، أو الخير والشر ، أو يزدان وأهرمن . وقد عرض كتاب الفرق من المسلمين لهذه المذاهب القديمة بالرد والنفي . انظر عنها : الشهرستاني الملل والنحل ، القاهرة ١٢١٧ هـ ، بهامش الفصل لابن حزم ، ج ٢ ، ص ٧٢ وما بعدها . وانظر ايضا ردود ابن حزم على هذه المذاهب فى الفصل ، ج ١ ، ص ٢٤ وما بعدها .

والآخر تسكينه ، أو يريد أحدهما احياءه والآخرا مآتته ، فاما ان يحصل مرادهما أو مراد أحدهما ، أو لا يحصل مراد واحد منهما .

والأول ممتنع ، لأنه يستلزم الجمع بين الضدين ، والثالث ممتنع ، لأنه يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون ، ويستلزم أيضا عجز كل منهما ، والعاجز لا يكون الها .

وإذا حصل مراد أحدهما دون الآخر كان هذا هو الاله القادر ، والآخر عاجزا لا يصلح للآلهية (١٢) .

يريد القرآن اذن لعقل الانسان أن يفكر وان يستنبط من انتظام أمر العالم كله وحدة صانعة ، فتدبر هذا الكون لا يكون لالهي أو أكثر لما يترتب على ذلك من الاختلال فيه . وإلى هذا المعنى الإشارة أيضا في قوله تعالى : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله إذا ذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون » (سورة المؤمنون آية ٩١) .

ويرد القرآن كذلك على من ينكرون البعث ، أو بعارة أخرى ينكرون أن يكون لوجود الانسان في هذا الكون غايه أبعد لا تتحقق الا في حياة أخرى بعد هذه الحياة ، ويخاطبهم بنوع من الاستدلال المباشر ، وهو أنه ما دمتم قد سلمتم بأن الله خلق الانسان أول مرة ، فمن التناقض أن لا تسلموا بأنه قادر على خلقه مرة أخرى ، فالله لا يكون خالقا وغير خالق في آن واحد ، ثم أي الخلقين أصعب ، خلق السماوات والارض ام خلق الانسان ؟ كل هذا خطاب صريح للعقل يتبين من قوله تعالى :

« أو لم ير الانسان أنا خلفناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين . وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم . قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم . الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون . أو ليس الذى خلق السماوات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم ، بلى وهو الخلاق العليم . أنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون . فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون » (سورة يس آية ٧٧ - ٨٣) .

نخلص مما سبق الى القول بأن القرآن الكريم أراد ان يطهر العقول من الاعتقادات الباطلة الموروثة التى سبقت نزوله كالنصورات الميتولوجية التى تفسر الكون تفسيرا أسطوريا ، وكالونية والشرك ومعبادة الأفراد وتعدد الآلهة ، وتأليه الدهر أو الطبيعة ، وانكار الفائية فى الكون وفى حياة الانسان ، وانكار البعث وما الى ذلك .

فإذا تخلص العقل الانسانى عن مثل هذه العقائد والتصورات الباطلة التى لا يقوم عليها دليل أو برهان ، استطاع أن يقبل متحررا من كل قيد على النظر فى الكون نظرة موضوعية فاحصة يتوصل منها الى الايمان بوجود خالق له ، وإلى فهم صلته بهذا الكون وبخالقه ، ورسالته فى هذه الحياة الدنيا .

وهذا يقودنا الى الكلام عن الخطوة الثانية فى المنهج الذى يهديننا القرآن اليه ، وسنحاول أن نلقى فيما يلى مزيدا من الضوء عليها :



الخطوة الثانية فى منهج البحث الكونى تتمثل فى اصطناع الاستدلالات القياسى والاستقرائى .

على أنه يجب أن ننبه بادية ذي بدء الى أن القرآن ليس كتابا في المنطق ، ولكنه يحوى على الأصول العامة للدلائل العقلية ، أما تفصيلاتها فليس من وظيفة القرآن أن يتعرض لها ، ويكفى القرآن أنه ينبه الى مثل تلك الدلائل الاجمالية ليمضي العقل البشرى بعد ذلك الى وضع تفاصيلها وكشف قوانينها وطرق استخدامها .

ومما يلاحظه القارئ للقرآن أن الخطاب فيه موجه اساسا الى العقول السليمة بأوضح استدلال وأيسره ، والى القلوب الصافية بأبلغ بيان وأوجزه . ولا يعلو عليه في هذا شيء مما كتب الفلاسفة والمفكرون على اختلاف بيئاتهم وأزمانهم ، بدليل ما أحدثه من الأثر الفكرى الهائل في حياة البشرية منذ نزول الوحي به الى اليوم .

وقد فطن الى ذلك كبار المشتغلين بالفلسفة والمعتولات من المسلمين ، فذكروا أنه قد انطوى على مختلف انواع الحجج والبراهين بحيث لا يمكن أن يزداد عليه في هذا شيء ، ومن هؤلاء الامام الفزالي اذ يقول : « وأول ما يستضاء به من الأبواب ، ويسلك من طريق النظر والاعتبار ، ما أرشد اليه القرآن ، فليس بعد بيان الله بيان » (١٤)

ويقول الامام فخر الدين الرازى ، احداثة الأشعرية من المتكلمين ، في كتابه « الأربعين » في الكلام : « بل أقر الكل بأنه لا يمكن أن يزداد في تقرير الدلائل «العقلية» على ما ورد في القرآن » (١٥)

والحقيقة أننا لو نظرنا الى القرآن نظرية متأنية لوجدنا أنه ينبه العقول الى استخدام انواع الاستدلال العقلى المختلفة ، مباشرا كان او غير مباشر . فهو كما يدعو الى استنباط نتيجة من مقدمة او مقدمات ثبتت صحتها في معرض الاستدلال على العقائد النظرية ، (انظر الآيات من آخر سورة يس آية ٧٧ - ٨٣) نراه يدعونا أيضا الى استخدام المشاهدة الحسية واستقراء الجزئيات من عالم الطبيعة ليصل بنا الى معرفة القوانين العامة التى تسير هذه الطبيعة بمقتضاها .

فمن الآيات التى تدل على استخدام القياس العقلى قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (سورة الحشر - آية ٢) .

ويرى الفيلسوف ابن رشد أن الاعتبار المشار اليه في هذه الآية هو القياس بنوعيه ، العقلى والفقهى (١٦) . فكان الآية اذن تأمرنا على سبيل الوجوب باستخدام القياس بنوعيه المشار اليهما . وفي الحقيقة أن فهم ابن رشد لمعنى الاعتبار في هذه الآية ليس غريبا ، لأن الاعتبار هو « النظر في الحكم الثابت لاي معنى ثبت ، والحاق نظيره به » وهذا عين القياس « (١٧) ، على حد تعبير الجرجاني في « التعريفات » .

(١٤) احياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٣٤ هـ ، ج ١ ، ص ٩٣ .

(١٥) بدر الدين الصنعاني : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، ص ١٧

(١٦) القياس لغة : التقدير ، يقال قست النعل بالنعل اذا قدرته وسويته ، وهو عبارة عن رد الشيء الى نظيره (تعريفات الجرجاني ، مادة : « القياس ») والقياس عند المناطقة اصطلاحا هو قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزوم عنها لذاتها قول آخر . ومن امثلة القياس العقلى قولنا : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف حادث ، فلزم ان كل جسم حادث ، ومن امثلة القياس الفقهى قولنا : كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فلزم ان كل نبيذ حرام (المستصفى للفزالي ، ج ١ ، ص ٢٨ - ٤٢) .

(١٧) تعريفات الجرجاني ، مادة : « الاعتبار » .

ومن الآيات التي تدل على استخدام الاستقراء ، والنظرة العلمية الفاحصة عن الأشياء وكيف تتركب ، قوله تعالى : « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ، والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت ، والى الارض كيف سطحت » (سورة الفاشية ، آية ١٧ - ٢٠) .

وتأمل كلمة « كيف » فى هذه الآيات لترى أنها تعبر عن روح العلم الحديث كله ومنهجه . ذلك أن العلم - فى مفهوم علماء مناهج البحث الحديثين - هو اجابة عن السؤال « كيف » ، وليس اجابة عن السؤال « لماذا » . بعبارة أخرى العلم يعنى بيان كيف تتركب الظاهرة ، ولا يعنى بالبحث عن الفاية منها .

فالقرآن حين يدعونا الى البحث فى كيفية خلق الحيوان والكواكب والارض انما يمدنا بالمنهج الصحيح للبحث الاستقرائي فى علوم شتى كعلوم الحياة والفلك والجيولوجيا والجغرافيا وغيرها ، دون أن يكون القرآن نفسه كتابا يتناول موضوعات هذه العلوم الجزئية .

ومما له دلالة فى الصدد أيضا قول الله تعالى : « ان فى خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون » (سورة البقرة ، آية ١٦٤) . فهذه الآية الكريمة تدلنا على أن افراد البشر الذين يعقلون - أى يستخدمون عقولهم استخداما سليما - هم الذين ينظرون فى خلق السماوات والارض ، وفى الظواهر الكونية على اختلافها وهم الذين يربطون فى نظرتهم تلك بين الأسباب والمسببات فيعرفون كيف خلقت السماوات والارض ، وكيف يتعاقب الليل والنهار ، وكيف تسير السفن فى البحار ، وكيف ينزل المطر ، وما هي عوامل نزوله ، وكيف يرتبط بعضها ببعض الآخر ، ويعرفون كيف تحيا الدواب على هذه الارض وعلل حياتها ، وما الى ذلك .

وينبىء القرآن الى ان النظام الكونى مطرد السنن له قوانين لا تتبدل وهي ما نصل اليه بالاستقراء العلمى القائم على المشاهدة الحسية ، والى ذلك الاشارة بمثل قوله تعالى : « لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون » (سورة يس ، آية ٤٠) .

وكذلك الاجتماع البشرى له قوانين لها نفس الاطراد والثبات ، ويمكن معرفة ذلك بالاستقراء التاريخي ، والى ذلك الاشارة بمثل قوله تعالى : « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (سورة الرعد ، آية ١١) سنة الله التى قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا » (سورة الفتح ، آية ٢٣) ، « فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله » (سورة الروم ، آية ٣٠) .

على أن الانسان لا يستطيع أن يصل من التأمل فى الكون الى معرفة نظامه وقوانينه الا اذا وثق بنفسه أولا ، وآمن بأن الكون المشاهد خاضع لا دراكه وبحثه ، وبأن ظواهره ليست بالشىء المبهم الغامض الذى لا يفسر ، وبأن فى مقدوره الاستفادة من الكون واستغلال خيراته على اوسع نطاق لتأمين حياته ورفاهيتها .

من اجل هذا ذكر القرآن للانسان أن الكون كله مسخر له ، وتأمل فى قوله تعالى : « وسخر لكم ما فى السماوات وما فى الارض جميعا منه » (سورة الجاثية ، آية ١٣) ، وقوله تعالى « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون وما ذرا لكم فى الارض مختلفا ألوانه ان فى ذلك لاية لقوم يذكرون . وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا

وتستخرجوا منه حلية تلبسونها ونرى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون والقي في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون . وعلامات وبالنجم هم يهتدون أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون . وأن تعدوا نعمة الله لا تحصوها أن الله لطفور رحيم (سورة النحل ، آية ١٢ - ١٨) ، لتري أن توجيه القرآن في هذا الصدد مضاد تماما للتصورات الكونية الميثولوجية القديمة التي جعلت الانسان البدائي يستشعر الخوف من الكون ، ويعتبر خارجا تماما عن نطاق عمله وقدرته ، ويفسر ظواهره المختلفة بعلم وهمية خيرة أو شريرة أو آلهه يسترضيها بأوان من الطقوس البدائية .

أن تأكيد القرآن على أن الكون كله مسخر للانسان هو في نفس الوقت تأكيد على روح المنهج العلمي الصحيح الذي يحاول دائما استكشاف ماهو مجهول من هذا الكون وظواهره على أساس من الثقة بقدرة الانسان وبالعلم في مواجهة الطبيعة .

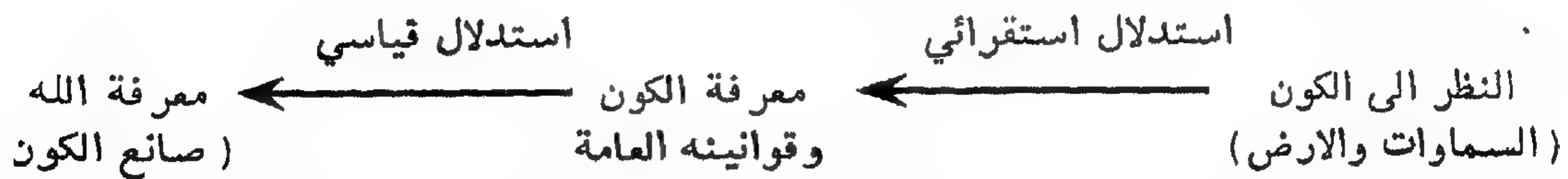
وثمة ملاحظة هنا على جانب كبير من الأهمية وهي أنه حينما يكون الحافز الى الاستفاد من الكون بمنهج العلم هو عقيدة الانسان الدينية ، ورغبته في التقرب الى الله ، والظفر بثوابه في حياة أخرى ، فإنه يكون حافزا قويا للغاية . ومن الآيات القرآنية ذات الدلالة العميقة في هذا الصدد قوله تعالى : « أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأى حديث بعده يؤمنون » (سورة الاعراف ، آية ١٨٥) .

لقد اعتبر الله تعالى العلم بالمخلوقات على اختلافها من أهم الأعمال الصالحة التي يجب على المسلم أن يحسب لها حسابا في ميزان أعماله في الحياة الأخرى ، فعليه إذن أن يبذل قصارى جهده من أجل استكناه الكون وما فيه من موجودات ، وذلك قبل أن يفاجئه أجله وه اغفل ما يكون .

ولهذا ذهب بعض علماء العقائد في الاسلام الى حد القول بأن الاستدلال العقلي من الأصو المقررة في الاسلام ، فالى جانب المعتزلة الذين أوجبوا معرفة الله بالعقل ، نجد الاشعرية أيضا يوجبون على كل مكلف الاستدلال على وجود الله بعقله ، ويقولون : لا يكون مسلما الا ما استدلال (١٨) .

ويمكننا القول مما سبق كله بأن القرآن الكريم قد حث الانسان على اصطناع منهج العلم الذي يتلخص في النظر الى الكون بالقياس والاستقراء ، أو بهما معا (١٩) من أجل الوصول الى معرفة قوانينه العامة ، ثم مواصلة السير بعد ذلك الى معرفة الله .

ويمكننا أن نوضح ذلك بالرسم البياني التالي :



(١٨) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٤ ، ص ٣٥ .

(١٩) المنهج العلمي لا يكمل الا باستخدام الاستقراء والقياس معا ، إذ انه بعد أن يتوصل العالم من استقراء الجزئيات عالم الطبيعة الى القانون العام أو القانون العلمي ، يعود فيطبق هذا القانون على جزئيات جديدة مستخدما القياس فالعالم لا غنى له عن استخدام الاستدلاليين الاستقرائي والقياسي معا .

هناك اذن مرحلتان يسير فيهما الناظر الى الكون :

المرحلة الاولى يستخدم فيها الناظر استدلالا استقرائيا يكشف به عن الاسباب والمسببات ، ويتوصل منه الى صياغة القوانين العامة التي تخضع لها الموجودات .

والمرحلة الثانية يستخدم فيها تفكراً عقلياً أساسه الاستدلال القياسي ، وينتهي منه الى اثبات وجود صانع مدبر للكون عن طريق ما يشاهده فيه عن غائية الظواهر التي لا تفسرها له المصادفة .

وبهذا ينطلق الناظر من معرفة المصنوعات الى معرفة الصانع ، و « كلما كانت المعرفة بصعنتها اتم كانت المعرفة بالصانع اتم » (٢٠) على حد تعبير ابن رشد .

والى هذا المعنى نفسه يشير أحد العلماء المعاصرين وهو ألبرت ماكومب ونشتر بقوله : « ان الانسان لا يستطيع ان يدرس أعمال أى صانع من الصانع دون أن يحيط بقدر من المعلومات عن الصانع الذى أبدع تلك الأعمال » وكذلك نجد أننا كلما تعمقنا فى دراسة أسرار هذا الكون ازدادنا معرفة بطبيعة الخالق الأعلى الذى أبدعه (٢١) .

ولقد اشار القرآن الى المرحلتين اللتين ذكرنا فى قوله تعالى : -

« ان فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لاولى الالباب . الذين يدكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه ففنا عذاب النار » (سورة آل عمران آية ١٩٠ - ١٩١) .

وقد يقف بعض الناظرين عند المرحلة الاولى ، ولا يتجاوزونها الى الثانية ، وهؤلاء « يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون » (سورة الروم آية ٧) ، انهم قد وصلوا الى منتصف الطريق ، وفاتهم الغرض البعيد من البحث فى آيات الله الكونية فكانوا بذلك محجوبين عن الحقيقة ، محصورين فى دائرة المادة لا يستطيعون الخروج منها الى ما وراءها آثروا النفع العاجل على النفع الآجل ، وشغلوا بالوسائل عن الغايات « ذلك مبلغهم من العلم » (سورة النجم ، آية ٣٠) .

وما أجمل هذا المعنى حين يعبر عنه ابن عطاء الله السكندرى فى « الحكم » بقوله : « الكائن فى الكون ولم تفتح له ميادين الغيوب مسجون بمحيطاته ، ومحصور فى هيكل ذاته » (٢٢) .

(٢٠) فصل المقال ، ص ٢ .

(٢١) انظر مجموعة مقالات لبعض العلماء المعاصرين نشرها جون كلوفر مونسما فى كتاب بعنوان : « الله يتجلى فى عصر العلم » ، الترجمة العربية ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ص ١٠٧ .

(٢٢) شرح الرندى على الحكم ، القاهرة ١٢٨٧ هـ ، ج ٢ ، ص ٨٧ .

أما ما يراه البعض من ضرورة الموضوعية والاعتماد على التجربة الحسية واخضاع الظواهر للقياس الكمي في البحث العلمي ، فهذا ولا شك بعد ذلك أن يسير العالم من المرحلة الاولى ، وهي العلم ، الى المرحلة الثانية ، وهي الايمان ، وذلك اذا أراد أن يحقق انسانيته ، وان يجعل لحياته معنى . ان نهاية العلم في الحقيقة هي بداية الايمان الصحيح لا الايمان التقليدي ، وتأمل عمق المعنى في قوله تعالى : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (سورة الزمر ، آية ٩) ، وقوله تعالى : « انما يخشى الله من عباده العلماء » (سورة فاطر ، آية ٢٨) .

(٢)

والآن بعد أن تبين لنا اتفاق الاسلام مع العلم روحا ومنهجاً ، وأنه يوجه العقل البشرى الى خطوات منهج متكامل للكشف عن أسرار الكون وما فيه من كائنات وقبل ان نمضي في الحديث عن صورة الكون ومكان الانسان فيها في القرآن الكريم ، لنرى الى أي حد تتفق مع تلك التي يمدنا العلم الحديث بها ، نحب أن ننبه القارئ الى حقيقة هامة ، وهي أن القرآن الكريم ليس كتاب علم يشتمل على نظريات في علوم الكون . . ان كل ما يشتمل عليه القرآن متعلقاً بالكون ونشأته وتطوره لا يعدو الحقائق العامة المجملّة التي يأتي العلم بعد ذلك ليكشف عن تفصيلاتها . ومن هنا لا نرى أن يفحم الدين بمناسبة وغير مناسبة في تفسير الظواهر الكونية ، اذ ليس هذا من شأن الدين .

ونذكر هنا قول الرسول (ص) : « انتم اعلم بشئون دنياكم » .

والحقيقة هي أن القرآن حينما يشير الى الظواهر الكونية انما يشير اليها على سبيل ايقاظ العقل من سباته ليتفهم هذه الظواهر ويفسرها التفسير العلمي الصحيح فعباراته أشبه شيء بالومضات القوية التي تنير أمام هذا العقل السبيل الى التوصل الى علم صحيح بالكون وقوانينه .

ومن المعروف أن العقل البشرى يثير بطبيعته تساؤلات عدة حول الكون :

هل الكون حادث أو قديم ؟ ، واذا كان حادثاً فكيف حدث ؟ وهل يتناهى أو لا يتناهى ؟ وهل توجد اكون أخرى أو لا توجد ؟ وما هي علة ما في هذا الكون من النظام والاحكام ؟ وهل له غاية ؟

كان لا بد للقرآن الكريم من أن يلبي احتياجات البشر العقلية في الاجابة على مثل تلك التساؤلات .

لقد قرر القرآن الكريم حقائق كثيرة تتعلق بالكون أهمها انه حادث مخلوق ، وكل ما فيه من الكائنات له بداية ونهاية ، وليس ثمة موجود أزلي أبدي الا الله « الخالق البارئ المصور » (سورة الحشر آية ٢٤) ، « بديع السماوات والارض » (سورة البقرة آية ١١٧) و « هو الأول والآخر » (سورة الحديد آية ٣) ، واليه ترجع الموجودات كلها من حيث هو علتها الاولى ، لقوله تعالى : « وان الى ربك المنتهى » (سورة النجم آية ٤٢) ، والمتصفح للقرآن يرى أنه يقرر في وضوح لا لبس

فيه الثنائية بين الله والعالم (٢٣) . ومن الحقائق عن الكون أنه غير محصور في مداركنا ، كما يشير القرآن الى أن هناك عوالم ومخلوقات أخرى لا نعلم نحن عنها شيئاً ، فيقول تعالى : « ويخلق ما لا تعلمون » (سورة النحل آية ٨) .

وكيف يمكن أن نحيط بالفضاء الخارجي والعوالم التي من فوقنا لا حصر لها والمسافات التي بينها لا يتصورها عقل انسان ؟ اننا ننتمي الى كرة الارض ، وهي تنتمي الى مجموعتنا الشمسية ، ومجموعتنا الشمسية تقع في مجرة تحتوي على ملايين المجموعات الشبيهة بها ، وفي الكون ملايين المجرات ! والمسافات بينا وبين النجوم تقاس أحياناً بالآلاف السنين الضوئية ، وسرعة الضوء ٣٠٠.٠٠٠ كيلو متر في الثانية الواحدة !

ان الانسان اذا تأمل هذا الكون لا يمكن له الا أن يسلم بأن نسبته ، بكرته الارضية كلها ، الى العوالم الاخرى التي خلقها الله نسبة توجب تلاشيته !

هذا اذا نظرنا الى العالم الأكبر (Macrocosme) ، أما اذا نظرنا الى الانسان نفسه فسنبجده عالماً قائماً بذاته ، وهو لا يزال مجهولاً من نفسه الى الآن ، ولم يدرك بعد أسرار كثير من وظائف جسمه وعقله ، ولا يعرف ما هو مصيره بعد الموت بإمكانياته المادية التي يفتر بها .

أما اذا نظرنا الى عالم الأشياء المتناهية في الصغر (Microcosme) فسنبجد الذرة من حيث تكوينها شبيهة بالمجموعة الشمسية ، وسنبجد كائنات ذات خلية واحدة لها جميع وظائف الحياة ، يقول سيسل هامان : « عندما نذهب الى العمل ونفحص قطره من ماء مستنقع تحت المجهر لكي نشاهد سكانها ، فأننا نرى احدى عجائب هذا الكون : فتلك الأميبا تتحرك في بطء ، وتتجه نحو كائن صغير فتحوطه بجسمها فاذا به في داخلها ، واذا به يتم هضمه وتمثيله داخل جسمها الرقيق ، بل اننا نستطيع أن نرى فضلاته تخرج من جسم الأميبا قبل أن نرفع عيننا عن المجهر . فاذا لاحظنا هذا الحيوان فترة أطول ، فأننا نشاهد كيف ينشط جسمه شطرين ،

(٢٣) على الرغم من وضوح هذه الثنائية بين الله والعالم في نصوص القرآن ، ذهب بعض مفكرى الاسلام الى القول بفيض العالم او صدوره عن الله ، وهذا هو عين مذهب أفلوطين السكندري في الفيض او الصدور (Emanation) ومن هؤلاء بعض فلاسفة الاسلام وعلى الاخص الفارابي في نظريته في فيض العقول ، وترتب الموجودات عن الاول . ومع القول بالفيض او الصدور تنتفي فكرة الخلق من العدم (Création ex nihilo) وكذلك تصور بعض غلاة الشيعة كالاسماعيلية العالم على أنه سلسلة من الفيوضات عن المبدأ الاول على نحو خاص يتفق مع نظريتهم في الامامة ، وكذلك ذهب متفلسفة الصوفية من اصحاب وحدة الوجود (Pantheism) كابن عربي الى القول بأن العالم موجود بواسطة الحقيقة المحمدية التي هي اول تعين فاضت عنه سائر التعينات الاخرى مادية كانت او روحية (انظر كتابنا : علم الكلام وبعض مشكلاته ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٩٣) .

وجميع القائلين بالصدور من مفكرى الاسلام يعتمدون الى تاويل نصوص القرآن تاويلات فلسفية خاصة لتبدو متفقة مع ما يذهبون اليه من مذاهب ، والحديث عن هذه التاويلات يخرجنا عن موضوع هذا البحث .

اما المتكلمون من المسلمين فقد عبروا عن الثنائية بين الله والعالم فائلين : « ليس في الوجود الا الخالق وخلقته » (الفصل لابن حزم ، ج ٥ ، ص ٩٩) ، وكل ما في الكون دون الله جواهر واعراض (نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٩٠ - ٩١ ص ٩٤ ، ج ٥ ص ٤٩) وقد اوجده الله على سبيل الاختراع والابداع واحداث الشيء من لا شيء بمعنى اخراجه من العدم الى الوجود (نفس المرجع ، ج ٣ ، ص ٦٤) .

واما المعتدلون من صوفية الاسلام من أهل السنة ، فيقولون ان الثنائية بين الله والعالم قائمة ، ولكن الصوفي في حال الفناء عن ذاته يشهد الوحدة في الوجود كله شهوداً ذوقياً بمعنى تلاشي الموجودات بالقياس الى الله كما يتلاشى ضوء الشمعة في ضوء الشمس . وهذه الوحدة الشهودية قائمة على اساس الذوق والعيان لا الاستدلال والبرهان . قارن كتابنا : ابن عطاء الله السكندري وتصفوه ، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٣٠٤ وما بعدها .

ثم ينمو كل من هذين الشطرين ليكون حيواناً جديداً كاملاً ، تلك خلية واحدة تقوم بجميع وظائف الحياة التي تحتاج الكائنات الكبيرة الأخرى في أدائها إلى آلاف الخلايا أو ملايينها . لا شك في أن صناعة هذا الحيوان العجيب الذي بلغ من الصفر حد النهاية تحتاج إلى أكثر من مصادفة » (٢٤) .

الحقيقة أن النظر في الكون أو الآفاق البعيدة بعداً شاسعاً ، والنظر في الإنسان والكائنات الدقيقة جداً ، يدلنا على آيات الخالق التي لا حصر لها ، والتي ستتجلى للإنسان دائماً وأبداً ، وصدق الله تعالى إذ يقول « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » (سورة فصلت ، آية ٥٣) .

وإذا كنا لم نحط بعد علماً بالكون المحسوس ولا بأنفسنا ، فكيف نزعج ادراك كنه الخالق وما أعمق المعنى في قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » (سورة الانعام ، آية ١٠٣) .

وإذا تبين هذا كله نقول : اننا لا نستطيع بحسب القرآن ولا بحسب ما توصل إليه العلم الحديث أن نجزم بأن الكون يتناهى أو لا يتناهى ، وكل ما نعلم عنه هو أنه غير محصور في مداركنا .

وإذا كان الكون بحسب ما ورد في القرآن حادثاً ، وله محدث هو الله ، فمن الطبيعي أن القول بأن الكون قد نشأ اتفاقاً أو عن طريق المصادفة يكون متعارضاً مع القرآن ، ومع ما جاء به من عقائد . بل أنه يتعارض مع العلم ذاته ، يقول جون أدولف بوهرلر : « عندما يطبق الإنسان قوانين المصادفة لمعرفة مدى احتمال حدوث ظاهرة من الظواهر في الطبيعة ، مثل تكون جزيء واحد من جزيئات البروتين من العناصر التي تدخل في تركيبه ، فإننا نجد عمر الأرض ، الذي يقدر بما يقرب من ثلاثة بلايين من السنين أو أكثر لا يعتبر زمناً كافياً لحدوث هذه الظاهرة وتكوين هذا الجزيء عن طريق المصادفة . ان ذلك لا يمكن أن يحدث إلا إذا كانت هناك قوة موجهة تهدف إلى غاية محدودة ، وتعيننا على ادراك كيف يخرج النظام من الفوضى » (٢٥) .

ومما يظهرنا القرآن الكريم بعد هذا عليه أن العوالم المتعددة التي يشتمل عليها الكون لم تخلق في وقت واحد ، فمنها ما هو سابق ومنها ما هو لاحق .

يقول تعالى : « وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام (٢٦) وكان عرشه على الماء » (سورة هود ، آية ٧)

وقد تساءل بعض المسلمين في عصر النبي (ص) عن بداية العالم ، فذكر البخاري وغيره قال : أهل اليمن لرسول الله (ص) جئناك لنتفقه في الدين ، ونسألك عن أول هذا الأمر ، فقال : « كان الله ولم يكن شيء قبله أو معه أو غيره وكان عرشه على الماء » .

ويقول شارح العقيدة الطحاوية موضحاً المقصود من هذا الحديث : « ان قول أهل اليمن : جئنا نسألك عن أول هذا الأمر ، وهو إشارة إلى حاضره موجود مشهور (أى الكون المرئي) . والأمر هنا بمعنى المأمور ، أى الذى كونه الله بأمره .

(٢٤) الله يتجلى في عصر العلم ، ص ١٤٣ .

(٢٥) الله يتجلى في عصر العلم ، ص ١٠٢ - ١٠٣ .

(٢٦) ليس المقصود هنا باليوم اليوم المعروف لنا ، فهناك نسبة في حساب أيام الله أشار إليها القرآن نفسه ، فمرة يذكر على أنه ألف سنة (سورة الحج ، آية ٤٧) ، ومرة أخرى يذكر على أنه خمسون ألف سنة مما نعرف (سورة المعارج ، ٢٢) ، وقد يكون أكثر من ذلك حسب ما يقدر الله له .

« وقد أجابهم النبي (ص) عن بدء هذا العالم الموجود لا عن جنس المخلوقات (التي منها ما يتعلق بعالمنا ومنها مالا يتعلق به) لأنهم لم يسألوه عن ذلك .

« وقد أخبرهم عن خلق السماوات والارض . . ، فظهر أن مقصوده اخباره اياهم ببدء السماوات والارض وما بينهما ، وهى المخلوقات التي خلقت في ستة أيام ، لا ابتداء خلق ما خلقه الله قبل ذلك .

« ولا يظن أن معناه (أى معنى الحديث) الاخبار بتعطيل الرب تعالى دائماً عن الفعل حتى خلق السماوات والارض » .

« وأيضاً فقله : « كان الله ولم يكن شئاً قبله أو معه أو غيره وكان عرشه على الماء » لا يصح أن يكون المعنى أنه تعالى موجود وحده لمخلوق معه أصلاً ، لأن قوله : « وكان عرشه على الماء » يرد ذلك ، فان هذه الجملة ، وهى « كان عرشه على الماء » ، أما حالية أو معطوفة ، وعلى كلا التقديرين فهو ، « أى العرش » ، مخلوق موجود في ذلك الوقت . فعلم أن المراد من قول الرسول (ص) : ولم يكن شئاً من العالم المشهود « (٢٧) .

لقد ائبتنا هذا الكلام لشارح العقيدة الطحاوية بنصه لأنه على جانب كبير من الأهمية ، فهو يوضح لنا أن في القرآن والسنة ما يفيد أن لمة خلقاً آخر كان موجوداً قبل خلق هذا الكون الذى نراه ، ومنه تشكل هذا الأخير بما فيه . وهذا يعني بعبارات أخرى أن هذا الكون لم يكن على ما هو عليه ، ولم ينم خلقه بصورة مكتملة دفعة واحدة ، بل كان هناك ترتيب زمانى في خلق الكائنات ، بل وتطور في عملية الخلق ذاتها . وهذا متفق تماماً مع ما يذهب اليه العلم الحديث الذى يحدد لأجرام المجموعة الشمسية وللأرض أعماراً بواسطة حساب الاشعاع ، ويعين أزمانها التى نشأت فيها على سبيل التدرج (٢٨) .

(٢٧) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٦٦ - ٦٧ .

(٢٨) في بحث طريف لزميلنا الدكتور زغلول النجار الأستاذ المساعد بقسم الجيولوجيا بكلية العلوم بجامعة الكويت ، عنوانه « محاولات الانسان لتقدير عمر الارض » معلومات واهية عن طريقة الاشعاع في حساب عمر الارض وأجرام المجموعة الشمسية ، نفتطف منه هذه النتائج التى توصل اليها العلماء في هذا الصدد . يقول سيادته : أن اقصى حد لتكوين العناصر في مجرتنا هو ٧.٠٠٠ مليون سنة ، ومن ذلك استنتج العلماء ما نلى :

اولا : ان العناصر في مجرتنا قد تكونت في الفترة من ٧.٠٠٠ الى ٦٥٠٠ مليون سنة .

ثانيا : ان الشمس قد تكثفت على هيئتها الحالية منذ ٦.٠٠٠ مليون سنة .

ثالثا : ان الكواكب الابتدائية قد تحولت الى كواكب عادية منذ حوالي ٥.٠٠٠ مليون سنة .

رابعا : ان الفصل الكيميائي في اجسام الكواكب قديم منذ ٤.٥٠٠ مليون سنة .

خامسا : ان القشرة الخارجية للارض قد تكونت بصورة دائمة منذ ٤.٠٠٠ مليون سنة .

سادسا : ان اقدم اثر للحياة ظهر على الارض منذ ٣.٠٠٠ مليون سنة .

سابعا : ان الحياه ظهرت بصورة مزدهرة منذ ٦٠٠ مليون سنة ، بينما ظهر الانسان على سطح الارض منذ مليون سنة » ويقول الدكتور زغلول : « وبذلك استطاع الانسان الاجابة على ذلك السؤال العجيب : منذ متى كانت الارض ، اجابة مدعمة بالاستنتاجات المنطقية المجردة عن الخرافات والحدس والتخمين ، فكانت الارقام السابقة . والعلم لا يدعى ان هذه الارقام لا تقبل التغيير ، فقد تؤكد الدراسات المستقبلية او تحورها ولكن الحقيقة الثابتة هى ان الارض ليست ازلية بل مستحدثة » محاضرات الموسم الثقافي لجامعة الكويت ، ١٩٦٨ - ١٩٦٩ ، المطبعة المصرية بالكويت ، ص ٥٠٣ .

ومما يدلنا أيضا على أن الكون قد خلق بما فيه من عوالم متعددة بالتدرج وليس دفعة واحدة قوله تعالى : « الحمد لله رب العالمين » (سورة الفاتحة ، آية ٢) .

ويبين لنا شارح العقيدة الطحاوية أن من بين المعاني التي تتضمنها كلمة « رب » « التربية » وهي تبليغ الشيء كماله بالتدرج « (٢٩) .

وهذا هو عين ما يفهم من التطور (Evolution) في الخلق، أي أن الخلق لا يتم دفعة واحدة، وإنما على مراحل ، من الأدنى إلى الأعلى ، أو من الأقل كمالا إلى الأكثر كمالا . ولعل هذا المعنى يفهم أيضا من قوله تعالى : « يريد في الخلق ما يشاء أن الله على كل شيء قدير » (سورة فاطر ، آية ١) .

ففكرة التطور ذاتها ليست مخالفة للقرآن وإنما الذي يخالعه هو القول بأن هذا التطور المشاهد في الكائنات علويها وسفليها يتم عن طريق المصادفة وليس عن صانع مدبر حكيم .

والظاهر من القرآن الكريم بعد ذلك أن الكون كان وحدة متصلة تكثرت بعد ذلك الموجودات عنها . ولعل هذا المعنى يستفاد من قوله تعالى : « أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما » (سورة الانبياء ، آية ٣٠) .

أما المادة التي تشكلت منها الأجرام السماوية فتوصف في القرآن بأنها « دخان » . يقول تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا اتينا طائعين » (٣٠) .

وأما مادة الكائنات الحية التي منها نشأت وتطورت فهي « الماء » لقوله تعالى « وجعلنا من الماء كل شيء حي » (سورة الانبياء ، آية ٣٠) .

ومما يستوقف الذهن البشري حقيقة إشارة القرآن إلى أن أصل الكائنات جميعا واحد ، وهي تتكون من زوجين اثنين ، يقول تعالى : « ومن كل شيء خلقنا زوجين » (سورة الذاريات آية ٤٩) ، ويقول تعالى : « سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون » (سورة يس ، آية ٢٦) .

وقد يطمئن عقل الإنسان إلى معاني مثل هذه الآيات بعد أن اكتشف العلم الحديث وحدة التركيب الذري للكائنات على اختلافها ، وأن الذرة الواحدة تتكون من الكترون وبروتون .

وقد صور لنا الفيلسوف المعاصر برتراند رسل العالم الطبيعي بعد اكتشاف أينشتاين

(٢٩) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٦٨ .

(٣٠) سورة فصلت ، آية ١١ ، ومن الافتراضات العلمية الآن أنه في أول تاريخ مجرتنا كانت هناك سحابة من غبار ذي تركيب كوني يشبه السديم ، واخذت واحدة من سحابات عديدة تتكثف على هيئة نجوم تشبه الشمس بينما دار حولها قرص من غبار وغاز سرعان ما تكسر إلى دوامات ذات حجوم وترتيب مختلف في داخل أي منطقة نصف قطرية يزداد حجمها كلما بعدت عن الشمس وبالتحام هذه الدوامات عند التوائها أصبحت كلاً منفصلة من الغاز على أبعاد نصف قطرية من الشمس . وقد أطلق العلماء على هذه الكتل المنفصلة اسم الكواكب الابتدائية .

(انظر الدكتور زغلول النجار : محاولات الإنسان لتقدير عمر الأرض ، محاضرات الموسم الثقافي ١٩٦٨ - ١٩٦٩ ، لجامعة الكويت ، ص ٥٠٢) .

لنظريته في النسبية « ٣١ » قائلا : « درسنا العالم الطبيعي فوجدنا ان المادة عند العلم الحديث قد فقدت صلابتها وعنصريتها اذ حللها العلماء الى مجموعات ذرية ، كل مجموعة منها ننحل الى ذرات ، وكل ذرة تعود بدورها فتنحل الى كهارب موجبة وكهارب سالبة » (٣١) .

ولعل من الآيات القرآنية التي اتضح معناها على ضوء ما وصلت اليه الفيزياء المعاصرة من هذه النتائج ، قول الله تعالى : « وترى الجبال نحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي اتقن كل شيء » (سورة النمل ، آية ٨٨) .

فالجبال وما اليها من الأجسام المادية مدركة لنا على أنها نابتة صلبة ، وليس الامر كذلك ، فهي عبارة عن عدد هائل من الذرات المنطوية على كهارب موجبة وأخرى سالبة ، مردها الى اشعاعات فهي لذلك أشبه شيء بالسحاب من حيث أنه عارض ومتخلخل . يقول برتراند رسل « ثم مضى العلماء في التحليل فحللوا هذه الكهارب نفسها (التي تتكون منها الذرة) الى اشعاعات . .) وللفيزياء النظرية جانب آخر هو نظرية النسبية ، وهي نظرية ذات نتائج فلسفية هامة ، منها تحويل العالم الطبيعي الى متصل من الحوادث ذي اربعة أبعاد بعد ان كان سلسلة من حالات ذوات ثلاثة أبعاد لعالم مؤلف من قطع من المادة لها صلابة وتبات » ، ثم هو يقول بعد ذلك : « وليس في علم الفيزياء ما يبرهن على أن الخصائص الذاتية للعالم الطبيعي تختلف عن خصائص العالم العقلي ! » (٣٢) .

ويبين عالم الطبيعة أدوين فاست كيف أن النظر في المادة التي منها نشأ الكون نظرة علمية تحليلية يؤدي بنا في النهاية الى الايمان بوجود الله قائلا :

« وعندما تحاول العلوم أن تفسر لنا منشأ الكون نجدها تبين لنا في ضوء ما لدينا من المعلومات عن الطبيعة النووية كيف تتفاعل الجزيئات الأساسية لكي تكون لنا جميع العناصر المعروفة فجميع العناصر الني يتألف منها هذا الكون تبدأ بروتونات لها خواص معينة وقوة جاذبة تجعلها تنضم بعضها الى بعض .

« أما كيف نشأت هذه البروتونات ذاتها ، ولماذا كان لها هذه الصفات بالذات ، فان ذلك ما لم تستطع أن تقدم له العلوم شرحاً أو بياناً .

« ومهما بالغنا في تحليل الأشياء وردنا الى أصولها الاولى فلا بد أن نصل في نهاية المطاف الى ضرورة وجود قوانين طبيعية تخضع لها ذرات هذا الكون ، ويعد ذلك في ذاته دليلاً على وجود اله قادر مدبر هو الذي قدر لكل ظاهرة من ظواهر هذا الكون أن تسير في طريقها المرسوم (٣٣) . وقد خلق الله الالكترونات والنيوترونات وجعل لها خواصها المعينة ، فرسم لها بذلك سلوكها واقدارها » (٣٤) .

الكون اذن لا حقيقة له الا من حيث ما اثبت الله له من الوجود بتجميع عناصره على النحو

(٣١) موجز الفلسفة ، ترجمة الاستاذ الدكتور زكي نجيب محمود ، بعنوان « الفلسفة بنظرة علمية » مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٠ ، ص ٢٥٨ .

(٣٢) انظر موجز الفلسفة ص ٢٥٨ ، ٢٦١ - ٢٦٢ .

(٣٣) هذا هو ما تشير اليه الآية الكريمة : « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » (سورة الفرقان آية ٢) .

(٣٤) الله يتجلى في عصر العلم ، ص ٩٦ .

الذى وضحه لنا العالم الحديث ، وهي عناصر تبدأ ببروتونات لها خواص معينة وقوة جاذبه تجعلها ينضم بعضها الى البعض الآخر . ومهما بدت موجودات هذا الكون ثابتة صلبة في ادراكنا نحن ، فإنها في حقيقتها ليست سوى ذرات تعود بدورها فتنحل الى اشعاعات . فليس ثمة حقيقة الا موجد الكون وما عداه من الكائنات هو أشبه شيء بوهم عارض كما يقول بعض صوفية الاسلام .

والله اذن هو العلة المسكة بالعالم ، والحافطة عليه وجوده ولو لم يكن ذلك لتلاشى ، وهذا هو معنى قوله تعالى : « ان الله يمسك السماوات والارض أن تزولا » (سورة فاطر ، آية ٥١) .

وقد اشار بعض مفكرى الاسلام الى معنى كون الله حافظا للعالم ، او خالقا له باستمرار ، في شيء من التفصيل :

يقول ابن حزم الاندلسي ما نصه : « والله تعالى خالق لكل مخلوق في كل وقت . . قال عز وجل : « ثم أنشأناه خلقا آخر » (سورة المؤمنون ، آية ١٤) ، وقال تعالى « خلقا من بعد خلق » (سورة الزمر ، آية ٦) ، فصح أن في كل حين يحيل الله تعالى أحوال مخلوقاته ، فهو خلق جديد ، والله تعالى يخلق في كل حين جميع العالم خلقا مستأنفا دون أن يفنيه » (٣٥) .

ويقول الكندي ان « الله هو المبدع المسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من أمساكه وقوته الابداد واندثر » (٣٦) .

وكذلك يذهب ابن عطاء الله السكندري الى القول بأن الله هو العلة التي تمد الموجودات بعد وجودها بالوجود ، وهذا هو ما يسميه بالامداد على نحو ما يتبين من قوله في « الحكم » : « نعمتان ما خرج موجود عنهما ، ولا بد لكل متكون منهما : نعمة اليجاد ونعمة الامداد » (٣٧) .

وهو يقول ايضا : « أمد (الله) كل موجود بوجود عطائه ، وحفظ وجوده (أى وجود الله) وجود العالم بامداد بقاءه » (٣٨) .

وجدير بالذكر أن ما يذهب اليه مفكر الاسلام الذين ذكرنا في هذا الصدد متفق مع ما يذهب اليه بعض الفلاسفة المحدثين في أوروبا ، من القول بالخلق المستمر (Création Continué) مثل ديكارت (٣٩) ومالبرانش (٤٠) .

ونعود مرة أخرى الى خلق الله للأشياء فنقول :

ان الله خلق كل شيء في هذا الكون بقدر ، أى بتقدير كمي وزماني وفق ماهية سابقة . وان شئت قلت : حدده واعطاه أوصافه وجعل له رتبة وجودية معينة ، يقول ابن حزم : « ومعنى

(٣٥) الفصل ، ج ٥ ، ص ٥٥ .

(٣٦) رسائل الكندي ، تحقيق الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة ، الجزء الاول ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ١٦٢

(٣٧) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٩١ .

(٣٨) التنوير في اسقاط التدبير ، القاهرة ١٣٤٥ هـ ، ص ٥٢

39. Descartes : Discours de la methode, œuvres de Descartes, ed. Libraire joseph Gibert P. 47 ; Les principes de la philosophie PP. 192-193.

40. Malbranche : Entretiens métaphysiques, VII, 7 ed. Fontana 1,150.

القدر في اللغة العربية الترتيب والحد الذي ينهي اليه الشيء . نقول : قدرت البناء تقديرا اذا رتبته وحددته » .

« قال تعالى : « وفدر فيها أقوانها (سورة فصلت ، آية ١٠) ، بمعنى رتب أقوانها وحددها . وقال تعالى : « انا كل شيء خلقناه بقدر » (سورة الفجر ، آية ٤٩) يريد تعالى : بربه وحد . فمعنى قضى وقدر : حكم ورتب ، ومعنى القضاء والقدر : حكم الله تعالى في شيء بحمده وذمه ، وبكونه وترتيبه على صفة كذا ، والى وقت كذا » (١٤١)

والآيات التي تشير الى تقدير المخلوقات تقديرا كميا خاضعا للقياس او الحساب كثيرة في القرآن ، وحسبنا ان نشير هنا الى بعضها : « وخلق كل شيء فقدره تقديرا » ، (سورة الفرقان آية ٢)

« والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم » (٤٢) .

« فالق الاصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم » (سورة الانعام ، آية ٩٦) .

« ألم نخلقكم من ماء مهين . فجعلناه في قرار مكين . الى قدر معلوم . فقدرناه فنعم القادرون » (سورة المرسلات ، آية ٢٠ - ٢٣) .

« سبح اسم ربك الاعلى . الذي خلق فسوى . والذي قدر فهدى » (سورة الاعلى ، آية ١ - ٣) .

« والسماء وضعها ورفع الميزان » (سورة الرحمن ، آية ٧) .

« والأرض مددناها والحبنا فيها رواسي وأنبتنا فيها كل شيء موزون » (سورة الحجر ، آية ١٩) .

ومن الآيات التي تشير أيضا الى تقدير المخلوقات تقديرا زمنيا قوله تعالى :

« ان ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الامر » (سورة يونس ، آية ٣) .

« هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك الا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون » (سورة يونس ، آية ٥) .

« وان يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون » (سورة الحج ، آية ٤٧) .

« يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » (سورة السجدة آية ٥) .

« تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة » (سورة المعارج ، آية ٤) .

(٤١) الفصل ، ج ٣ ، ص ٥٢ .

(٤٢) سورة يس ، آية ٢٨ - ٣٩ . والمقصود بالعرجون القديم فرع النخل اليابس ، أي أن القمر لا حياة فيه ، وهذا هو ما تأكد بعد الهبوط عليه .

ونمة ملاحظة هامة هنا ، وهى أن اختلاف التقدير فى الأيام على النحو الذى نشير اليه بعض آيات القرآن ، يفهم اذا علمنا أن الزمان هو أمر نسبي ، وهو كما نعلم يقدر بحركة الافلاك فى مجموعتنا الشمسية ، أما خارج نطاق هذه المجموعة فليس ثمة زمان بالمعنى الذى نفهمه نحن على هذه الارض .

هذا عن خلق الله للموجودات بمقدار ، أى تحديدها من ناحية الكم وفى الزمان .

أما عن ماهية كل موجود أو طبيعته الخاصة به ، فقد أشار القرآن إليها فى قوله تعالى :

« قال ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى » (سورة طه آية ٥) . وفى قوله تعالى « لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم » (سورة التين ، آية ٤) .

ويتحدث ابن حزم عن أن الله قد جعل لكل موجود طبيعة معينة قائلا : « وكل هذه الطبائع (التى للموجودات) والعادات مخلوقة ، خلقها الله عز وجل . فرب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً ولا يمكن تبديلها عند كل ذى عقل . كطبيعة الانسان بأن يكون ممكناً له التصرف فى العلوم والصناعات ان لم تعترضه آفة ، وطبيعة الحمير والبغال بأنه غير ممكن منها ذلك ، وكطبيعة البر « أى القمح » أن لا ينبت شعيراً ولا جوزاً ، وهكذا كل ما فى العالم » (٤٢)

وهكذا يمكن القول بحسب الاسلام ان الله قد خلق كل مخلوق وفق ماهية سابقة له . وهذا مخالف لما يذهب اليه اصحاب الفلسفة الوجودية فى العصر الحاضر من القول بان الوجود سابق على الماهية .

وينبه القرآن الكريم بعد هذا كله الى أن الكون كله يسوده نظام محكم لا تفاوت فيه ولا نقص . يقول تعالى : « الذى خلق سبع سماوات طباقاً ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور . ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئاً وهو حسير » (٤٤) . ويقول تعالى : « أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج » (٤٥) .

وليس أدل على انتظام أمر الكون من أنه خاضع لقوانين ثابتة ، أو - على حد تعبير القرآن - لسنن لا تتبدل .

ولا بد لنا من الوقوف عند هذه النقطة لنفصل الكلام فيها ، ليتبين للقارئ أن القرآن حين يوجه العقول الى اكتشاف سنن الكائنات إنما يدعو دعوة صريحة الى العلم بالمعنى الذى نفهم منه فى عصرنا .

فالقرآن يذكر فى آيات كثيرة أن الله قد خلق المخلوقات على اختلافها بالحق ، وهذا يعنى أنها لم تخلق باطلاً أو عبثاً أو على أى نحو انفق . يقول تعالى :

« أولم يتفكروا فى أنفسهم ما خلق الله السماوات والارض الا بالحق وأجل مسمى » (سورة الروم ، آية ٨) .

(٤٣) الفصل ، ج ٥ ، ص ١٦ .

(٤٤) سورة الملك ، آية ٣ - ٤ . والفظور هى الشقوق ، والمقصود أنك لا ترى اختلالاً .

(٤٥) سورة ق ، آية ٦ . والمقصود بقوله تعالى : « ما لها من فروج » ليس فيها عيوب أو نقائص .

« وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق ولكن اكفرهم لا يعلمون » (سورة الدخان ، آية ٣٨ - ٣٩)

« خلق السماوات والأرض بالحق وصوركم فأحسن صوركم وإليه المصير » (سورة التافاتن ، آية ٣) .

ومعنى كلمة « الحق » الواردة فى مثل هذه الآيات ، ما يوجد بمقتضى الحكمة ، كما يذكر الراغب الأصفهاني فى « مفردات غريب القرآن » (٤٦) ولذلك توصف أفعال الله كلها بأنها حق ، أى انها تصدر عن الله بمقتضى علمه وحكمته .

والحكمة نفى أن الموجودات فى الكون انما توجد وفق قوانين معينة (٤٧) ، والا لم تكن حكمة ، وهذه القوانين ليست شيئاً أكثر من ربط الأسباب بمسبباتها ، وإلى هذا يشير ابن رشد ، فى عبارات تدل على علمية تفكيره ، قائلاً : « الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء . وإذا لم تكن للتسبب أسباب ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود ، فليس هنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره . كما أنه لو لم تكن هنا أسباب ضرورية فى وجود الأمور المصنوعة لم تكن هناك صناعة أصلاً ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع .

« وأى حكمة كانت تكون فى الانسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تأتي بأى عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الابصار مثلاً يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف ؟

« وهذا كله إبطال للحكمة ، وإبطال للمعنى الذى سمي به (الله) نفسه حكيماً . تعالى وتقدسست أسماؤهم عن ذلك » (٤٨)

وعلى ذلك فان « بناء المسببات على الأسباب هو الذى يدل على انها (أى الموجودات) صدرت عن علم وحكمة » (٤٩) .

وبشئ يسير من التأمل يدرك الانسان انه لا بد أن تكون هناك قوانين معينة للظواهر الكونية ، هي مظهر حكمة الخالق تعالى .

فالذى ينظر الى السماء يرى النجوم والكواكب معلقة فى الفضاء دون أن تستند الى شيء ، يقول تعالى : « الله الذى رفع السماوات بغير عمد ترونها » (سورة الرعد ، آية ٢) ، ومثل هذا التنبيه القرآني من شأنه أن يدفع الانسان الى التساؤل عن علة وجود الأجرام فى السماء على هذا النحو .

(٤٦) مفردات غريب القرآن ، مادة : « حق » .

(٤٧) يطلق على الموجودات فى القرآن أحياناً وصف الكلمات ، وهى لا تتبدل من حيث قوانينها ، يقول ابن حزم : « لا تبدل لكلماته » ، فصيح انه لا تبدل لما رتبته الله مما أجرى عليه خلأقه » ، الفصل ، ج ١ ، ص ٨٥ . وانظر سورة الانعام ، آية ١١٥ ، وسورة الكهف ، آية ٢٧ .

(٤٨) الكشف عن مناهج الأدلة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٤١ .

(٤٩) نفس المراجع ، ص ٨٨ .

ثم اذا بالانسان يهتدى الى قوانين الجاذبية والحركة والنسبية وما الى ذلك ، فبعرف الاسباب الحقيقية لتلك الظاهرة .

وكذلك المناهل في ظاهرة تعاقب الليل والنهار يتساءل عن السر في تعاقبهما ، فيجيبه القرآن بما يفيد كروية الأرض ودورانها المستمر ، فيقول تعالى : « يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل » (سورة الزمر ، آية ٥) .

وليس هذا فهماً معاصراً لهذه الآية ، وانما هو فهم قديم توصل اليه علماء المسلمين قديماً بفضل القرآن ، وفي ذلك يقول ابن حزم : « ان أحداً من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الامامة بالعلم رضي الله عنهم لم ينكروا تكوير الأرض ، ولا يحفظ لأحد منهم في دفعه كلمة ، بل البراهين من القرآن والسنة قد جاءت بتكويرها . قال الله عز وجل : « يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل » . وهذا أوضح بيان في تكوير بعضها على بعض ، مأخوذ من كور العمامة وهو ادارتها » (٥٠) .

ومن الظواهر الطبيعية التي بجمل القرآن الكريم الاشارة الى اسبابها بما لا يختلف عما هو معروف من العلم الحديث ، السحاب والمطر والبرق نقول تعالى :

« الله الذي يرسل الرياح فتبر سحاباً فيبسطه في السماء كيف يشاء ويجعله كسفاً فترى الودق يخرج من خلاله فاذا اصاب به من يشاء من عباده اذا هم ينسبشرون » (٥١) .

« ألم تر أن الله يزجى سحاباً ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاماً فترى الودق يخرج من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه عمن يشاء يكاد سنا برقه يذهب بالابصار » (سورة النور ، آية ٤٣) .

ان القرآن بمثل هاتين الآيتين يدفعنا الى علمية التفكير المتمثلة في ربط الظواهر الطبيعية بعلمها الحقيقية لا الوهمية ، فالسحاب والمطر والبرق ترتبط في حدوثها بعوامل معينة كحرارة الشمس ومياه البحر وبخار الماء المتصاعد بفعل الحرارة والرياح واحتكاك السحب حين تتجمع .

هذه أمثلة قليلة مما يزخر به القرآن من آيات نحت عقل المفكر على اكتشاف قوانين الطبيعة التي هي مظهر نظام الكون ، كما انها في نفس الوقت دلالات على أن هذا الكون لم يخلق باطلا أو عبثاً ، وأن له غاية .

وصدق الله تعالى اذ يقول : « وما خلقنا السماوات والأرض باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار » (سورة ص ، آية ٢٧) .

وانظر الى العلم بالكون وقوانينه حينما ينتهى الى الايمان بالله في صورة رائعة يقدمها لنا سيسل هامان اذ يقول .

« فاذا رفعنا أعيننا نحو السماء فلا بد أن يستولى علينا العجب أكثر ، من كثرة ما نشاهده فيها من النجوم والكواكب السابحة فيها ، والنسب تتبع نظاماً دقيقاً لا تحيد عنه قيد أنملة ، مهما

مرت بها الليالى، وتعاقبت عليها الفصول والأعوام والقرون . انها تدور في أفلاكها بنظام يمكننا من التنبؤ بما يحدث من الكسوف والخسوف قبل وقوعه بفرون عديدة .

« فهلا يظن أحد بعد ذلك أن هذه الكواكب والنجوم قد لا تكون أكثر من تجمعات عشوائية من المادة تتخبط على غير هدى في الفضاء ؟ وإذا لم يكن لها نظام ثابت ، ولم تكن تتبع قوانين معينة، فهل كان من الممكن أن يثق الانسان بها ، ويهتدى بهديها في خضم البحار السبعة ، وفي الطرق الجوية التى تتبعها الطائرات (٥٢) .

« الحق أنه من قطرة الماء التى رأيناها تحت المجهر الى تلك النجوم التى شاهدناها خلال المنظار المكبر ، لا يسع الانسان الا ان يمجّد ذلك النظام الرائع وتلك الدقة البالغة والقوانين التى تعبر عن تماثل السلوك وتجانسه .

« ولولا نقة الانسان فى أن هنالك قوانين يمكن كشفها وتحديدّها لما أضاع الناس أعمارهم بحثاً عنها فبدون هذا الاعتقاد وتلك الثقة فى نظام الكون يصير البحث عبثاً ليس وراءه طائل .

« ولو أنه كلما اجريت تجربة أعطت نتيجة مخالفة لسابقتها بسبب توقفها على المصادفة أو عدم وجود قوانين مسيطرة فأى تقدم كان من الممكن أن يحققه الانسان ؟ .

« لا بد ان يكون وراء كل ذلك النظام خالق أعلى . فليس مما يقبله العقل أن يكون هناك نظام أو قوانين دون أن يكون وراءها عقل أعلى ومنظم مبدع .

« وكلما وصل الانسان الى قانون جديد فان هذا القانون ينادى قائلاً : ان الله هو خالقى وليس الانسان الا مكتشفاً ! » (٥٣) .

خلاصة القول فيما سبق ان معالم صورة الكون فى الاسلام تتحدد على النحو التالى : —

الكون كله حادث مخلوق ، وكل ما فيه من الكائنات له بداية ونهاية ، والله تعالى هو الذى خلقه بما فيه من عوالم متعددة ومخلوقات نعلم بعضها ولا نعلم عن البعض الآخر شيئاً ، وان الكون لعظم اتساعه غير محصور فى مداركنا ، ولذلك لا يمكن القطع بأنه يتناهى أو لا يتناهى . وكذلك فان الله لم يخلق عوالم الكون دفعة واحدة وانما خلقها على سبيل التدرج أو التطور ، وان الموجودات جميعاً فى الكون من أصل واحد . والله هو المسك للكون أو الحافظ عليه وجوده، ولولا ذلك لتلاشى، وأن خلقه للموجودات مستمر . وحين خلق الله مخلوقاته فانه خلقها بقدر ، أى بتقدير كمى وزمانى وفق ماهيات سابقة . والكون كله يسوده نظام دقيق محكم اذ أن جميع الموجودات فيه خاضعة لقوانين مطردة ثابتة لا تتبدل ، وهذا هو معنى ايجادها بالحق ، أى بمقتضى حكمه معينة .

واذ قد تبينت صورة الكون على هذا النحو ننقل الى البحث عن الانسان من حيث علاقته بالكون : كيف وجد فيه ، وما هى طبيعته المميزة له ، وما هى رسالته فى هذه الحياة التى يحيها

(٥٢) هذا هو معنى قوله تعالى : « وعلامات وبالنجم هم يهتدون » ، سورة النحل ، آية ١٦ .

(٥٣) الله يتجلى فى عصر العلم ، ص ١٤٤ .

على الارض ، وما معنى تسخير الكون له ، أو ملاءمته لوجوده ، وهل لحياته غاية أبعد من تلك التي تتحقق على الارض ؟ كل أولئك تساؤلات نحاول أن نجيب عليها فيما يلي :

الانسان بحسب ما ورد في القرآن الكريم هو محور هذا الكون، وعلى قمة مخلوقاته وموضع التكريم والعناية الالهية فيه ، خلقه الله في أحسن تقويم وجعله في أكمل صورة . يقول تعالى : « لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم » سورة البين ، آية ٤ ، ويقول تعالى : « وصوركم فأحسن صوركم » (سورة غافر ، آية ٦٤) .

أما كيف تم خلق الانسان ، فهذا مما لا نستطيع الوقوف على حقيقته ، صحيح أن في القرآن الكريم ما يشير الى قصة خلق آدم ، وكيف علمه الله الاسماء كلها ، وأمر الملائكة بالسجود له فسجدوا الا ابليس ، وكيف أخطأ هو وزوجه فأمرهما الله بالهبوط الى الارض ، (سورة البقرة آية ٣٠ وما بعدها ، ولكن هذه كلها اشارات الى أمور غيبية لا نعرف كنهها ، وهي أيضا مما يحتمل تأويلات تتنوع .

وقد أصاب ابن حزم حيت يقول : « فلسنا نعلم ولا أحد من الناس كيفية ذلك (أى بدء الخلق) ، وهذا نص قوله تعالى : « ما أشهدتهم خلق السماوات والارض ولا خلق أنفسهم » (سورة الكهف آية ٥١) . أما ما كان بعد ابتداء الخلق فمعروف الكيفيات ، قال تعالى : « وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته » (سورة الانعام آية ١١٥) ، فصح أنه لا تبديل لما رتبته الله مما أجرى عليه خلأفه » (٥٤) .

ولا يعيب الانسان المفكر ابدأ أن يقر بعجز عقله الآن عن ادراك حقيقة ما ، فما أكثر ما لا نعرفه بيقين ، وإنما الذى يعيبه حقا هو أن يسارع فينكرها لمجرد الإنكار ، أو يخوض فى الكلام عنها متأولا بما لا يعرف .

وإذا كان العلماء يحددون الآن بدء ظهور الانسان على هذه الارض بما يقرب من مليون سنة ، استنادا الى أقدم الحفريات ، فهذا يدل على أن الانسان قد جاء خاتمة لسلسلة من المخلوقات أدنى منه سبقته على هذه الارض ، بل أن الانسان نفسه تطور على هذه الارض مارا بمراحل متتالية حتى بلغ الى ما بلغ اليه من كمال، يقول تعالى :

« هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا » (سورة الانسان ، آية ١) .

« ما لكم لا ترجون لله وقارا . وقد خلقكم اطوارا . ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا . وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا . والله أنبتكم من الأرض نباتا . ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا » (سورة نوح آية ١٢-١٨) .

ولكن التطور الذى تشير اليه مثل هذه الآيات فى القرآن اشارات مجملة إنما يتعلق بالانسان من حيث هو كائن مادي ، لا من حيث هو كائن روى، فالانسان بالاعتبار الاول نشأ على هذه الارض وتطور، أما بالاعتبار الثانى فقد كان له وجود روى سابق فى عالم آخر - وهو ما تشير اليه قصة خلق آدم فى القرآن - وان كنا لا ندرى كيفيات هذا الوجود .

يقول تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا »
(سورة الاسراء ، آية ٨٥) .

أما القول بأن الانسان مادة فقط ، فهو قول ينقضه ما يعرفه الانسان بفطرته فهو كائن
بعمي ذاته ، والمادة لا تعي ذاتها .

وأكثر من ذلك هو الكائن الوحيد من بين سائر الكائنات الأخرى الحية القادر على استخلاص
أسد أنواع المعرفة بجريداً بعمليات ذهنية في غاية من التعقيد ، ولا حدود لانطلاقه في هذا
السبيل .

والانسان حين يعمد الى تأمل ذاته ، أو مايسميه علماء النفس بالاسنبتا (Introspection)
لا يدرك مادة ، وإنما يدرك فكرا .

وبتعبير أكثر دقة يدرك حالات متتابعة من التفكير ، هي ما يطلق على مجموعته الذات المفكرة،
أو بتعبير علماء النفس الأنا (Ego) ، على اعتبار ان وحدة الظواهر النفسية تستلزم أصلا ان تصدر
عنه .

ان استمرار حياة الانسان الوجدانية في تيار واحد لا انقسام فيه ولا انفصام ، او بعبارات
أخرى شعوره من أول عمره الى آخره بحركة فكره المتصلة في الزمان ، يتبنت له ان ذاته المفكرة
متميزة عن البدن تماما ، وان كانت هي علة تدبره وحركته .

ولما كان الانسان يدرك هذا كله من نفسه مباشرة ، فاءنه غير محتاج في اثبات صدقه الى
دليل من خارج ، فالحدس دائما أقوى من البرهان .

والانسان يدرك من نفسه ايضا بطريق مباشر انه حين يسلك فانما يسلك بمقتضى حوافز
معينة وليس عشوائيا . ولا نستطيع ان نصف كل هذه الدوافع بانها مادية . ولهذا فان مظاهر
سلوك الانسان من أشد الامور تعقيدا اذ لا يمكن تفسيرها آليا . ولم ينجح علماء النفس بعد في
اخضاع جميع الظواهر النفسية في الانسان الى القياس الكمي . وعلى سبيل المثال فان مجال
العواطف الانسانية لا يزال الى الآن من اغمض المجالات في علم النفس .

كل هذا يدلنا على الفارق بين الانسان وبين غيره من الكائنات الحية وغير الحية . وهو الفارق
الذي يكمن في أن الانسان حين يصدر في سلوكه فانما يصدر عن ارادة واعية وفكر استدلالى ،
والفكر غير خاضع لقوانين المادة ، وهي لا تفسر لنا شيئا من تصوراته المجردة وعملياته المعقدة .

ونحن اذا قلنا ان الانسان كائن ذو طبيعتين ، احدهما تتعلق بعالم المكان والزمان ، والأخرى
تتعلق بعالم آخر غير مادي ، فان قولنا هذا ليس يعبر عن فكرة ميتافيزيقية بعيدة عن واقع الانسان
كما يحسه هو نفسه مباشرة . فالانسان هو الكائن الوحيد الذى ينزع بشعوره وب عقله نزوعا
غريبا الى ما وراء المحسوس ، وهو نزوع يكاد ان يكون فطريا فيه وملازما لطبيعته ، فكيف يمكن
اغفال دلالات ذلك ؟

ونعود الان الى ما كنا بصدده ، فنقول : ان الانسان نشأ ونطور على هذه الارض ، ولكن بعد
وجود سابق لا ندري كنهه في عالم آخر غير هذا العالم المحسوس .

ومن الآيات القرآنية التي لها دلالة على ما ذكرنا قول الله تعالى :

« واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين » (سورة الاعراف ، آية ١٧٢) .

ويذكر فخر الدين الرازى عند تفسيره لهذه الآية أن صوفية الاسلام يأخذون في تفسيرها برأى مؤداه أن الارواح البشرية موجودة قبل الابدان ، وأن الاقرار بوجود الاله من لوازم ذواها وحقائقها (٥٥) .

والواقع أن صوفية الاسلام لم يكونوا هم وحدهم الذين فهموا تلك الآية الكريمة على هذا النحو ، ولكن يشاركونهم في هذا الفهم ابن حزم على الرغم من أنه من أئمة الظاهرية ، فهو يقول :

« ان الله تعالى قد نص كما ذكرنا أنه اخذ من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم ، وهذا نص جلى على أنه عز وجل خلق أنفسنا كلها من عهد آدم عليه السلام ، لأن الاجساد حينئذ بلا شك كانت تراباً وماء . وايضا فان المكلف المخاطب إنما هو النفس لا الجسد . فصح يقينا أن نفوس كل من يكون من بنى آدم الى يوم القيامة كانت موجودة مخلوقة حين خلق آدم بلا شك . ولم يقل الله عز وجل انه أفنانا بعد ذلك . ونص تعالى على أنه خلق الارض والماء حينئذ بقوله تعالى : « وجعلنا من الماء كل شيء حي » (سورة الانبياء آية ٣٠) ، وقوله تعالى : « خلق السماوات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش » (سورة الاعراف ، آية ٥٤) . واخبر عز وجل انه خلقنا من طين ، والطين هو التراب والماء ، وإنما خلق تعالى من ذلك أجسامنا ، فصح ان عنصر أجسامنا مخلوق منذ أول خلقه تعالى السماوات ، وأن أرواحنا ، وهى أنفسنا ، مخلوقة منذ أخذ الله تعالى عليها العهد » (٥٦) .

وفي رأينا أنه لا يزال وراء النصوص الدينية المتعلقة بخلق الانسان من الاسرار ما لا نعلم .

كما أن علم الانسان بنفسه وبإمكاناته الهائلة لا يزال محدودا الى الآن ، وربما استطاع الانسان ان يعرف عن الكون المادى أكثر مما استطاع ان يعرفه عن أسرار نفسه .

مهما يكن من شيء ، فان الله تعالى خلق الانسان ، وشاء ان تكون هذه الارض مستقرا له الى وقت معلوم ، وفي ذلك يقول تعالى : « ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين » (سورة البقرة ، آية ٣٦) .

والانسان في هذه الدنيا صاحب رسالة فقد استخلفه الله على الارض ليعمرها ويستخرج خيراتها لا ليزهد فيها وينصرف عنها ، وهذا هو معنى الاستخلاف في قوله تعالى : « انى جاعل فى الارض خليفة » (سورة الانعام ، آية ١٦٥) .

على أن هذا الاستخلاف لا يخلو من الامتحان ، فقد أراد الله لهذا الانسان أن تعاني نفسه من الصراع بين نوازع الخير والشر فيما هو مستخلف فيه ، وهو صراع نكتمل من خلاله

(٥٥) مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ ، ج ٥ ، ص ٣١٢ وما بعدها .

(٥٦) الفصل ، ج ٢ ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

شخصيته ، وترتقى من الناحيتين الروحية والمادية، فيتهيأ بهذا لحياة أخرى غير هذه الحياة، والقانون الذى يحكم هذا كله هو : الجزاء على قدر العمل ، يقول تعالى :

« وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم . » (سورة الانعام ، آية ١٦٥) .

« هو الذى جعلكم خلائف في الأرض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم الا مقتا ولا يزيد الكافرين كفرهم الا خسارا » (سورة فاطر ، آية ٣٩) .

« انا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا » (سورة الكهف ، آية ٧) .

« ولا تجزون الا ما كنتم تعملون » (سورة يس ، آية ٥٤) .

« يومئذ يصدر الناس اثنان ليروا اعمالهم . فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره . ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » (سورة الزلزلة ، آية ٦ - ٨) .

وكان من مظاهر رحمة الله ان جعل في الانسان عقلا ليستطيع به ادراك اسرار الكون ومعرفة خالقه ، وترتيب أمور معاشه في هذه الدنيا على أفضل وجه . وهذا العقل هو الأمانة التى يذكر القرآن ان الانسان قد حملها (انظر : سورة الاحزاب (آية ٧٢) . وبواسطة العقل أيضا يستطيع الانسان ان يميز بين الخير والشر ، والتقوى والفجور ، كما يفهم من قوله تعالى : « ونفس وما سواها . فآلهما فجورها وتقواها » (سورة الشمس آية ٧ - ٨) .

ومن مظاهر رحمة الله بالانسان أيضا ارسال الرسل بالبينات ، لعلمه تعالى بأن شهوات الانسان وأهواءه قد تنحرف بعقله الى مسالك الشر . وكان أن تتابعت الرسائل مسيرة المجتمعات الانسانية في تطورها الصاعد آخذة بيد البشرية الى أسباب ارتقاءها الروحي والمادى حتى كانت الرسالة المحمدية فختمت بها الرسائل ، وتحققت بها الرحمة كاملة ، يقول تعالى : « وما ارسلناك الا رحمة للعالمين » (سورة الانبياء ، آية ١٠٧) .

جاء الاسلام لنوع الانسان بالتوحيد الخالص الذى لا تشوبه شائبة ، وتم بلاغ السماء للناس جميعا ، وتأكدت أهمية الانسان على هذه الارض وكرامته وعزته ، وتحددت صلته بربه ، وبأشباهه من الناس ، على اسس واضحة ، ونركت للناس مصالحهم المرسله يعالجونها كلما جدت وقائع جديدة في حياتهم وانتهت مرحلة الاعتماد على الخوارق في اثبات الرسائل بوصول البشرية الى مرحلة الاعتماد على العقل في معرفة الكون وخالقه .

لهذا كان العقل دعامة أساسية من دعائم الاسلام ، واستخدام العلم من أقوى الوسائل الى تحقيق رسالة الانسان على هذه الارض ، وهي أن يعمرها ويستغل خيراتها الى أبعد الحدود .

ونظرة الى تاريخ حضارة الانسان منذ وجد على هذه الارض الى الآن كفيلة ببيان الحكمة الالهية من وجود الانسان ، فالتطور الهائل في امكانياته يدلنا على ان الله قد أوجد فيه من الاستعدادات ما لم يوجد في مخلوق آخر ، ولا زال مستقبل الانسان يحمل من الامكانيات في تسخير الطبيعة ما لا نعلم وما قد لا نتصور ، ومن ذا الذى كان فيما مضى يتصور وصول الانسان الى القمر؟!

ان الانسان في الحقيقة هو فمة الموجودات في هذا العالم ، وهو بمثابة مرآة يتجلى فيها الكون كله ، وهو الكائن الوحيد على هذه الارض القادر على تعقل ما حوله واعطائه معنى وهدفاً ، وما أعمق المعنى في قوله تعالى : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » ، سورة الداريات ، آية (٢١) .

فليس غريباً أن يكرم الله الانسان لما فيه من هذه المعاني كلها ، وصدق الله اذ يقول : « ولقد كرّمنا بني آدم » (سورة الاسراء ، آية ٧٠) .

وليس غريباً كذلك أن يكون الانسان موضع العناية الالهية ليتمكن من استمرار الوجود على هذه الارض وليحقق رسالته .

والحقيقة ان من أقوى الدلائل على أن الانسان محور هذا الكون هو تلك الملاءمة التي بدركها ييسر تأمل بنه وبين العالم الذي يعيش فيه :

فالغلاف الجوي المحيط بالارض يحميها من الشهب والنيازك ، والهواء المحيط بالانسان ملائم لنفسه ووظائف حياته ، ولا كذلك الطبقات العليا من الجو (٥٧) . ووجود الجبال يحفظ توازن الارض ، وتعاقب الليل والنهار فيه ملاءمة لنوم الانسان ويقظته ، ونزول المطر من السماء هو بمقدار ما بنبت به النبات وينتفع به الانسان والحيوان ، وعدم اختلاط مياه البحار بمياه الانهار العذبة هو من اجل بقاء النبات والحيوان والانسان ، ووجود الاشجار فيه من الفوائد للانسان مالا يحصى ، وكذلك المعادن في باطن الارض . وهكذا فان كل ما نشاهده من هذا العالم المرئي انما بوحى البنا بأنه ملائم لحياة الانسان من كل الوجوه ، يقول تعالى :

« أنتم أشد خلقاً أم السماء بناها . رفع سمكها فسواها . وأغطش ليلها وأخرج ضحاها . والارض بعد ذلك دحّاها . أخرج منها ماءها ومرعاها . والجبال أرساها . متاعاً لكم ولانعامكم » (سورة النازعات ، آية ٢٧ - ٣٣) .

« أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج . والارض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج . تبصرة وذكرى لكل عبد منيب . ونزلنا من السماء ماء مباركاً فأنبتنا به جنات وحب الحصيد . والنخل باسقات لها طلع نضيد . رزقاً للعبيد وأحيينا به بلدة مبثاً كذلك الخروج » (سورة ق ، آية ٦ - ١١)

« ألم نجعل الارض مهاداً . والجبال أوتاداً . وخلقناكم أزواجاً . وجعلنا نومكم سباتاً . وجعلنا الليل لباساً . وجعلنا النهار معاشاً . وبنينا فوقكم سبعة سماوات . وجعلنا سراجاً وهاجاً . وأنزلنا من المعصرات ماء نجاجاً لنخرج به حبا ونباتاً . وجنات الفافا » (سورة النبا آية ٧ - ١٦) .

« وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشى الليل النهار ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون . وفي الارض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون » (سورة الرعد آية ٣ - ٤) .

(٥٧) اشار القرآن الى عدم ملاءمة الطبقات العليا لتنفس الانسان في قوله تعالى :

« ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء » (سورة الانعام آية ١٢٥) ، وهو امر لم يكتشفه العلم الا حديثاً .

« وهو الذى مرج البحرين هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج وجعل بينهما برزخا وحجرا محجورا » سورة الفرقان ، آية ٥٣ .

« وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكنناه فى الأرض وأنا على ذهاب به لقادرون فأنشأنا لكم به جنات من نخيل وأعناب لكم فيها فواكه كثيرة ومنها تأكلون » (سورة المؤمنون ، آية ١٨ - ١٩)

« أفرايتم الماء الذى تشربون . أنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون . ولو نشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون . أفرايتم النار التى تورون . أنتم أنشأتم شجرها أم نحن المنشئون . نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين . فسيح باسم ربك العظيم » سورة الواقعة ، آية ٦٨ - ٧٤ .

ان هذه الموافقة بين العالم والانسان ، والتى تشير اليها هذه الآيات القرآنية ، وكثير غيرها فى القرآن الكريم ، تظهرنا أيضا على أن العالم لم ينشأ اتفاقا كما يقول الماديون . وقد عبر ابن رشد عن هذا المعنى الأخير قائلا :

« كما أن الانسان اذا نظر الى شىء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما ، وقدر ما ، ووضع ما ، موافق فى جميع ذلك للمنفعة الموجودة فى ذلك الشىء المحسوس ، والغاية المطلوبة منه ، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل ، او بغير ذلك الوضع ، او بغير ذلك القدر ، لم توجد فيه تلك المنفعة ، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الاشياء لوجود تلك المنفعة بالاتفاق كذلك الأمر فى العالم كله ، فانه اذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التى هي سبب الازمنة الأربعة وسبب الليل والنهار ، وسبب الامطار والمياه والرياح ، وسبب عمارة اجزاء الارض ، ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات ، وكون الارض موافقة لسكنى الناس فيها ، وسائر الحيوانات البرية ، وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية ، والهواء للحيوانات الطائرة ، وانه لو اختلف شىء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التى ههنا ، علم على القطع انه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التى فى جميع اجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق ، بل ذلك عن قاصد قصده ، ومريد أراده ، وهو الله عز وجل ، وعلم على القطع أن العالم مصنوع » (٥٨) .

ان نظرية ابن رشد الى ما فى الكون من نظام يدل على الغائية على هذا النحو يدل على علمية تفكيره . ولو عاش ابن رشد فى عصرنا لعلم من أسرار الموجودات فى الكون ، ومن موافقتها لوجود الانسان ما لم يكن ليخطر له على بال ، ولتقوى دليله فى العناية بأكثر مما هو عليه .

ومن الطريف أن يعبر أحد العلماء المعاصرين ، هو ديل سوارتزن دروبر ، عن نفس دليل ابن رشد الذى مر بك ، ولكن بلفة عصرنا ، فيقول :

« كيف نفسر ذلك النظام والابداع الذى يسود هذا الكون ؟ هناك حلان : فاما أن يكون هذا النظام قد حدث بمحض المصادفة ، وهو ما لا يتفق مع المنطق أو الخبرة ، وما لا يتفق فى نفس الوقت مع قوانين الديناميكا الحرارية التى يأخذ بها الحديثون من رجال العلوم .

« وأما أن يكون هذا النظام قد وضع بعد تفكير وتدبير ، وهو الرأى الذى يقبله العقل والمنطق .

« وهكذا نرى العلاقة بين النبات والتربة تشير الى حكمة الخالق وتدل على بديع تدبيره .

« وأنا واثق أن الأخذ بهذا الرأي سوف يثير انتقاد المعارضين لهذا الاتجاه ممن لا يؤمنون بوجود الحكمة أو الفرض وراء ظواهر الطبيعة وقوانينها. ومعظم هؤلاء ممن يأخذون بالتفسيرات الميكانيكية ، ويظنون أن النظريات التي يصلون اليها في تفسير ظواهر الكون تمثل الحقيقة بعينها.

« ولكن هنالك من المسوغات ما يدعونا الى الاعتقاد أن ما وصلنا اليه من التفسيرات والنظريات العلمية ليس التفسيرات مؤقتة، وليست لها صفة الإطلاق أو الثبات .

« فإذا سلمنا بهذا الرأي تضاعل خطر المعارض في فرضية الكون أو وجود غاية منه .
نمما لا شك فيه ان هنالك حكمة وتصميما وراء كل شيء ، سواء في السماء التي فوقنا أو الأرض التي من تحتنا .

« أن انكار وجود المصمم والمبدع الأعظم يشبه في تجافيه مع العقل والمنطق ما يحدث عندما يبصر الانسان حقلا رائعا يموج نباتات القمح الصفراء الجميلة ، ثم ينكر في نفس الوقت وجود الفلاح الذي زرعه والذي يسكن في البيت الذي يقوم بجوار الحقل !! » (٥٩)

وهكذا تبدو الفائية في الكون وفي الانسان في أجلى مظاهرها امام العقل العلمي المنصف الذي عرف حدوده وتخلى عن غروره بامكانياته .

وما أجل عبارة ابنشتين : « ان الشخص الذي يعتبر حياته وحياة غيره من المخلوقات عديمة المعنى ليس تعيسا فحسب ، ولكنه غير مؤهل للحياة » (٦٠) .

واذا كانت حياة الانسان على الأرض قصيرة للغاية الا انها عظيمة الانجازات . فهل ينتهي كل هذا فجأة ويضعب كفاح الانسان كله على هذه الأرض ؟ وهل يستوى من بذل جهوده لخدمة الانسانية وتعمير الأرض مع من أفسد فيها ؟ وهل يستوى العالم والجاهل والمحسن والمسيء ؟

لو كان الأمر كذلك، اذن تكون حياة الانسان على الأرض عبثا لا معنى له ، وضياعا لا حد له !

لقد علم الله حين خلق الانسان أنه قديحتجب بشهواته وأهوائه عن رؤية الحقيقة فيقع في وهم كوههم الدهرية حين قالوا : « ما هي الاحيائنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » (سورة الجاثية ، آية ٢٤) .

ومن هنا بين الله تعالى للانسان أن ثمة وراء حياته هذه حياة أخرى سيحاسب فيها على أعماله ، أن خيرا فخير وان شرا فشر ، لا يستوى فيها العالم والجاهل ، ولا المؤمن والفاسق ، ولا الطيب والخبيث .

« قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (سورة الزمر ، آية ٩) .

« أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لايسنون » (سورة السجدة ، آية ١٨)

« قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث » (سورة المائدة، آية ١٠٠).

وهذا هو العدل الذى يطمئن اليه قلب الانسان ويجعل لحياته معنى .

ان الايمان بحياة اخرى يدفع الانسان ايضا الى العمل الصالح النافع لأن هذا هو الطريق المؤكد الى السعادة .

لقد كتب عالم النفس وليم جيمس مقالا عنوانه (٦١) : « هل للحياة قيمة » قال فيه ان الحياة تستحق أن نحياها اذا اعتقدنا بأن هذا العالم ليس الا جزءا من الوجود ، وأنه يوجد الى جوار عالمنا المحسوس قوى روحية خالدة ، ونوجد هذه القوى فى عالم غير مرئي .

ان اعتقادنا فى هذا العالم غير المنظور هو مصدر اعتقادنا بأن عالمنا المنظور خير للانسان . ومعنى الخيرية ملاءمة عالمنا لحياة خلقية ودينية ناجحة . ان الاعتقاد فى العالم غير المنظور يعطينا مجالاً جديداً وقوى جديدة نستعين بها حين نفقد معركة هذه الحياة ونصاب بالعجز أو اليأس . اننا حينئذ نشعر بالأمل والسعادة حينما نرتقي فى احضان ذلك العالم الفسيح .

لقد عبر وليم جيمس عن واقع الانسان حين جعل سعادته مرتبطة بايمانه بوجود عالم غيبي ، وهي سعادة لا يمكن أن يعرفها حق المعرفة الا من عانى تجربه دينية حقيقية لا شكلية . ولا كذلك الانسان الملحد فهو لا سبيل له الى تصور سعادة كهذه ، لانه اذا تفكر فى مصيره يجد نفسه عاجزاً بأزاء الموت الذى يضع نهاية أخيرة لوجوده ، والذى لا مفر له منه فى نفس الوقت . وهذا يدفعه الى انواع من التحديات العنيفة التى يحاول أن يؤكد بها ذاته . ومن بين صور هذه التحديات السعي الى هدم ما تعارف عليه المجتمع من قيم انسانية ، واقبال لا حد له على ملذات الحياة دون مبالاة بالغير ، وبطرق مشروعة وغير مشروعة . وهذا يفسر لنا لماذا يقترن الالحاد بالانانية المفرطة والحقده والحسد والضغينة وما الى ذلك من شرور اخلاقية . وهذا امر طبيعى فما الذى يمكن أن يخشاه الملحد اذا كان يعتقد انه لا قيم تلزمه ، ولا بعث ولا حساب ، ولا نواب ولا عقاب ؟

ومن اطرف ما نجده فى الفكر الاسلامي ردأعلى الملحدبن المنكرين للبعث ما يورده الامام الغزالي (٦٢) من محاوره بين الامام علي رضي الله عنه وأحد الملحدبن ، قائلا :

« قال علي كرم الله وجهه لبعض الملحدبن : ان كان ما قلته (من أنه لا بعث ولا حساب) حقا ، فقد تخلصت وتخلصنا .

« وان كان ما قلناه (من وجود البعث والحساب) حقا فقد تخلصنا وهلكت »

ويعقب الامام الغزالي على هذا قائلا : وما قال (الامام علي) هذا عن شك منه فى الآخرة ، ولكنه كلم الملحد على قدر عقله ! »

ويعبر الامام الغزالي عن هذه الفكرة ذاتها قائلا : « ليس فى العقلاء الا من صدق باليوم الآخر وأثبت ثوابا وعقابا . . فان صدق اولئك العقلاء فى امر الآخرة ، وكذب هو ، فانه يبقى فى عذاب أبدي . وان كذبوا هم وصدق هو فلن يفوته الا بعض شهواته الدنيا الفانية » (٦٣)

(٦١) محمود زيدان : وليم جيمس ، دار المعارف بالقاهرة ، ص ١٥٦ .

(٦٢) انظر احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٣٢٦ وما بعدها .

(٦٣) هذه الفكرة هى عين تلك التى عبر عنها بعد الغزالي بقرون الفيلسوف الفرنسى باسكال وتعرف عنده بفكرة الرهان ، وذلك فى كتابه « الخواطر » .

ومن ثم فان ما هو اكثر ضمانا بالنسبة للانسان ان يعتقد بالبعث اذا نظر الى مصيره نظرة عقلية واعية .

ولذلك يبين القرآن لنا ان حياة الانسان مع انكار البعث تكون عبثا لا معنى له ، ولا بد من وجود حياة اخرى وراء هذه الحياة اكمل وابقى يلقي فيها الانسان الجزاء على ما قدم من أعمال ، فحياتنا هذه الدنيوية ليست غاية في ذاتها ، وانما هي وسيلة لغاية ابعد . يقول تعالى :

« افحسبتم انا خلقناكم عبثا وانكم اليها لا ترجعون » (سورة المؤمنون ، آية ١١٥) .

« يحسب الانسان ان يترك سدى » (سورة القيامة ، آية ٣٦) .

يا قوم انما هذه الحياة الدنيا متاع وان الآخرة هي دار القرار » (سورة غافر ، آية ٣٩) .

« وما هذه الحياة الدنيا الا لهو ولعب وان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون » (سورة العنكبوت ، آية ٦٤) .

ان الانسان اذا لم ير لحياته معنى او غاية وقع حتما في التشاؤم الشديد ، وتحلل من كل القيم ، وتخلي عن انسانيته او المعنى الذي كرمه الله من أجله ، واصبح لا يعقل شيئا مما حوله ، ولا يبدو له أى أمر من أمور حياته معقولا . (٦٤)

لقد نظرت بعض الفلسفات المعاصرة كوجودية سارتر الى الانسان على انه كائن حائر ، وانه وجود يحمل العدم في صميمه . بل ان وجود الانسان عند سارتر مرادف للقلق الى الحد الذي يجعله يقول : « نحن قلق » (٦٥) (Nous sommes angoisés)

والانسان كما يقول سارتر محكوم عليه في كل لحظة ان يخترع الانسان ، فما الانسان الا ما يصنع نفسه ، وما يريد لنفسه ، وما يتصور نفسه بعد الوجود . انه هو وحده خالق قيمه ومعايره ، يقول سارتر « ويترتب على ذلك ان حريتي هي الاساس الوحيد للقيم ، وليس ثمة شيء مطلقا يمكنه ان يلزمني باصطناع هذه القيمة او تلك » (٦٦)

ان الحرية عند سارتر ليست سوى ارادتنا واهوائنا (٦٧) ، وحياتنا لا شيء غير العبث والضياح والانسان عاطفة لا فائدة منها . (٦٨)

وعلى هذا النحو تتصور بعض الفلسفات المعاصرة حقيقة الانسان فتسلبه كل معنى يمكن ان يكرم من أجله .

(٦٤) هذا ما شير اليه مثلا مسرحيات الكاتب المسرحي المعاصر الذي حاز شهرة كبيرة في أوروبا صمويل بيكيت (١٩٠٦ -) وهو يركز في مسرحياته على ان حياة الانسان لا معنى لها ولا يبدو معقولة . ومن هنا عرف مسرحه بالمسرح اللامعقول . وهذا النوع من الكتابات يعكس لنا الى حد تعانى الحضارة الأوروبية من أزمة قيم شديدة قد تعجل بانتهائها .

65 L'être et le néant, p. 81

66 Ibid, P. 76

67 Ibid P. 520.

68 Ibid, P. 708

وسيفضل انسان العصر في هوه الضياع اذا لم ينجاور القلق الى الابدان ، وستزداد متكلاته حدة اذا ظل يمارس حربه كنك التي بدعو البهاسارتر ، وهى حرية من شأنها ان تؤدى به الى التردى في الهوة السحيقة النبي يريد سارتر أن يؤول اليها كل وجود انساني ، وهى هوة العدم .

وحين يركز فلاسفة هذا العصر اهتمامهم على ما يسمونه « مأساة الانسان » فهم ينطلقون من الالحاد . والذي ينطلق من الالحاد « كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها » (سورة الانعام ، آية ١٢٠) .

« ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور » سورة النور ، آية ١ .

ان كثيراً من فلسفات العصر اذ تنتهى الى العدمية (Nihilism) لا تمثل الاخواء فكرياً كقبلاً بالفضاء على كل ما هو عظيم من انجازات الانسان .

(٣)

واذا كان ربه في عصرنا هذا فلسفات عدمية لا يرى لحياه الانسان معنى ، فانه توجد فيه ابضا فلسفات أخرى نصطبغ في ظاهرها بصبغة العلم ولا يرى في الوجود الا المادة ، وتذهب الى ان العالم المادى الذى ندركه بحواسنا هو الحقيقة الوحيدة ، وان المادة ليست من نتاج العقل بل ان العقل ما هو الا اسمى نتاج للمادة .

ومثل هذه الفلسفات الاخيرة انما تولد في الانسان غرورا لا حد له بنفسه وبالعلم وانجازاته . وما نراه الآن في عالمنا المعاصر من استخدام العلم والتكنولوجيا في اثاره الحروب والتدمير ، انما هو مظهر من مظاهر غرور الانسان المعاصر بالقوة المادية وحدها وابساعده عن القيم الانسانية التى يمكن أن تحد من شرور تلك الحروب وويلاتها .

ولا يمكن لانسان العصر ان يستنقر نفسياً ويأخذ وجهته الصحيحة نحو انجاز رسالته على الارض الا اذا عرف حدوده مع خالق هذا الكون ومدبره . ذلك ان الكون كله شأن من شئون الله تعالى ، « ولله ما فى السموات وما فى الارض والى الله ترجع الامور » (سورة آل عمران ، آية ١٠٩) . فهو تعالى خالق الكون بما فيه الانسان ، وهو الذى ركب العقل فى الانسان ليعمر به الارض لا ليدمرها ، وليعرف به خالقه لا ليلحد . وحاول أن تضع الانسان فى اطار الكون كله وقوانينه الحتمية - لا فى اطار قدرته الخاصة المحدودة - لترى ان ليس للانسان قدرة على توجيه مجرى الحوادث الكونية وفق مشيئته ، لأن هذا من شأن خالق الاشياء جميعا ومدبرها وهو الله . ونأمل بعد ذلك عمق المعنى فيما ورد فى القرآن الكريم على لسان ابراهيم رداً على أحد المنكرين لوجود الله عن طريق تعريفه بعجزه فى نطاق ذلك الاطار الكونى الذى أشرنا اليه :

« ألم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك اذ قال ابراهيم ربي الذى يحيى ويميت قال أنا أحيى وأميت قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين » (سورة البقرة ، آية ٢٥٨) .

ومن الطبيعى اذا كان الانسان عاجزاً بالنسبة لما يجرى فى الكون ان يكون عاجزاً بالنسبة لخالق الكون ، يقول تعالى منبهاً أفراد الانسان :

« وما أنتم بمعجزين فى الارض ولا فى السماء » (سورة العنكبوت ، آية ٢٢) .

ولعل معنى هذه الآية لم يتضح تماماً الا بعد نجاح الانسان فى الهبوط على سطح القمر ،

وربما تساءل الانسان قبل ذلك عن معنى قوله تعالى : « ولا فى السماء » اذ ما شأن الانسان بالسماء ؟ وكيف يكون غير معجز لله فيها ، وهو كائن من شأنه أن يكون دائما على الأرض ؟

ومن اطرف ما وقفت عليه فى تفسير هذه الآية عبارات للامام فخر الدين الرازى يوضح فيها ان الانسان ، لو استطاع أن يصل يوما ما الى السماء ، وهو جائز فانه لن يكون معجزاً لله فى هذه الحالة ايضا ، فلم يطرح من ذهنه امكانية وصول الانسان الى الفضاء الخارجى بما فيه من اجرام ، وقد كان ذلك فى عصره ضرباً من ضروب الخيال ، مع انه أصبح فى عصرنا حقيقة واقعة . يقول الرازى ما نصه : « ما انتم بمعجزين فى الأرض ولا فى السماء » يعنى بالهرب أو الثبات « أى لا نخرجون من قبضة قدرة الله ، فلا اعجاز لا بالهروب ولا بالثبات » وقدم (تعالى) الأرض على السماء لان هربهم الممكن فى الأرض ، تم أن فرضنا لهم قدرة غير ذلك ، فيكون لهم صعود فى السماء » (٦٩) .

أن تلك الآية ، وكثير غيرها فى القرآن انما تنبئ الانسان الى خلق التواضع ، فمهما تقدم العلم ، ومهما سيطر الانسان على بعض جوانب الطبيعة ، فلا ينبغى ان بفتر بما وصل اليه ، وانما عليه أن يتذكر دائما أن نعمة قوة أكبر من قوته وهى قوة الخالق . وان الكون أوسع من أن يحيط به عقله المحدود .

لقد سأل صحفي أمريكي يدعى « فيرك » العالم المشهور اينشتاين قبيل وفاته (٧٠) عن موضوع الايمان بالله فرد عليه اينشتاين قائلاً :

أما أنا فليست ملحد ، ولا أدري ما اذا كان يصح فى القول بأنى من أنصار مذهب وحدة الوجود ، فالمسألة أوسع نطاقاً من عقولنا المحدودة (لاحظ دلالة اعتراف اينشتاين هنا بأن العقل البشرى محدود مع أن عقليته تعد أكبر عقلية علمية فى القرن العشرين) .

فعاد فيرك ليقول له : ان الرجل الذى يكتشف أن الزمان والمكان منحيان ، ويحبس الطاقة فى معادلة واحدة جدير به ألا يهوله الوقوف فى وجه غير المحدود .

ويرد عليه اينشتاين قائلاً : اسمح لى أن اجيب بأن اضرب مثلاً . ان العقل البشرى مهما بلغ من عظم التدريب وسمو التفكير عاجز عن الاحاطة بالكون . فنحن أشبه الأشياء بطفل دخل مكتبة كبيرة ارتفعت كبها حتى السقف ففطت جدرانها ، وهى مكتوبة بلغات كثيرة . فالطفل يعلم أنه لا بد أن يكون هناك شخص قد كتب تلك الكتب ، ولكنه لا يعرف من كتبها ، ولا كيف كانت كتابته لها ، وهو لا يفهم اللغات التى قد كتبت بها .

ثم ان الطفل يلاحظ أن هناك طريقة معينة فى ترتيب الكتب ونظاماً خفياً لا يدركه هو ، ولكنه يعلم بوجوده علماً مبهماً ، وهذا على ما أرى هو موقف العقل الانسانى من الله مهما بلغ ذلك العقل من السمو والعظمة والتثقيف العالى .

(٦٩) انظر التفسير الكبير ، فى تفسيره للآية ٢٢ من سورة العنكبوت .

(٧٠) اوردنا نص هذا الحوار وعلقنا عليه فى مجموعة بحوث لنا نشرتها وزارة الاوقاف بالجمهورية العربية المتحدة بعنوان « محاضرات فى علوم القرآن الكريم والعقيدة والاخلاق والتصوف والفلسفة » القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٢٣ - ٢٤ . وانظر ايضا كتاب الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا عن اينشتاين ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ١٤١ وما بعدها .

وعاد الصحفي الامريكى ليسأله مرة أخرى:

اليس في وسع أحد ، حتى أصحاب العقول العظيمة ، ان يحل لنا هذا اللغز ؟

فكانت اجابة أينشتين كما يلي :

نرى كونا بديع الرتيب خاضعا لنواميس معينة . ونحن نفهم تلك النواميس فهما يشوبه
الابهام ، وان عقولنا المحدودة لا تدرك القوة الخفية التي تهيمن على مجاميع النجوم !

من هذا الحوار ذى المفزى العميق يتبين لك أن أينشتين في موقفه من مشكلة الكون وخالفه
لم يخرج عن الأدب الذى رسمه لنا القرآن الكريم . فالقرآن قد حثنا على النظر فى الكون
وقوانينه لكى نعرف الله بآثاره وصفاته ولكن مع انتواضع التام بازاء الخالق تعالى ، لأن عقولنا
محدودة ، ولن نستطيع ان تدرك كنهه تعالى . قال تعالى : « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار »
(سورة الانعام ، آية ١٠٣) .

ولعلك تدرك ههنا ايضا عمق المعنى فيما حكى عن الجنيد أحد كبار ائمة التصوف في
الاسلام ، قال : « أشرف كلمة فى التوحيد قول أبى بكر (الصديق) : سبحان من لم يجعل للخلق
طريقا الى معرفته الا العجز عن معرفته » (٧١) .

ان الانسان اذا استطاع ان يجمع بين العلم بالكون المادى والتصوف من حيث هو قيم اخلاقية
رفيعة ونزعة روحية مثالية نهدف دائما الى النفاذ الى الحقيقة ، فانه يصل الى ذروة الكمال .

والتصوف الحقيقى علاج للفرد والمجتمع ، فهو يجنب الفرد شرورا كثيرة على رأسها الفرور
بنفسه وبعلمه وبإمكانياته ، وهو فى نفس الوقت يحدث فى المجتمعات التي تسودها فلسفات مادية
نوعا من التوازن بين مطالب المادة ومطالب الروح .

لقد بدأت مجتمعاتنا ، فى زحمة الحياة المادية تفقد مقومات وجودها الروحى ، وأصبحت
فى عصر سيادة القوة المادية وحدها تتشكك فى القيم الانسانية الرفيعة ، هل لها وجود أم انها وهم من
الاهام ! لقد أصبح الناس فى عصرنا - اللهم الاقلة واعية - ينظرون الى كل شيء على ضوء المادة
ويقيسون كل شيء بمقياس الحس .

ويقيننا أن الناس لو انصرفوا قليلا عما شغلتهم به الدنيا الى تدبر ما فى الاسلام من المثل
الروحية ، ولو آمنوا بأن وراء المادة والحس عالما آخر له روعته وجلاله ، وله قيمه ومعايره لفيروا
من حكمهم على الاشياء ، ولوجدوا الراحة النفسية بعد العناء ، ولأقبلوا على حياتهم فى تفاؤل
وابتسام ، ولاندفعوا الى العمل المثمر فى همة وثبات .

ان التصوف منهج كامل فى الحياة ، والصوفى المحقق هو الذى لا يرى تعارضا بين حياته
التعبدية وحياة المجتمع الذى يعيش فيه ، بل هو الذى يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع
وما فيها من مشقة وكفاح ، والتصوف بهذا المعنى ، « فلسفة ايجابية » تضىء على حياة
الانسان معنى ساميا .

لهذا لا ينبغي ان يظن بأن الصوفية قوم سلبيون يصرفون الناس عن الكون المادى وعلومه الى الاغراق فى العبادة والانعزالية عن المجتمع ، فهذا تصور غير صحيح بالنسبة لصوفية الاسلام ، فالتصوف الاسلامى يعبر عن قيم الاسلام ، والاسلام دين جامع بين العمل الدنيوى والعمل الأخرى ، ولا يصرف الناس عن الأخذ بأسباب الدنيا وبخيراتها « قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق » (سورة الاعراف ، آية ٣٢) .

ان نظرة صوفية الاسلام الى الكون والانسان ذات مغزى اخلاقى بعيد ، فهم يريدون ان يبينوا للناس ان الكون مجرد شأن من شئون الله، ومصيره حتما الى الفناء ، فلا ينبغي على الانسان العاقل ان يتعلق نفسيا بالكون الى حد عباده ، بقول تعالى :

« كل من عليها فان . ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (سورة الرحمن ، آية ٢٦-٢٧) .

وكذلك لا ينبغي على الانسان ان يفتر بنفسه وبعلمه ، بقول تعالى :

« ولا تمش فى الأرض مرحا انك لن نخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا » (سورة الاسراء ، آية ٣٧) .

« وما أوتيتم من العلم الا قليلا » (سورة الاسراء ، آية ٨٥) .

ولا بد من تطهير القلب عن اخلاقيه السدومية، وعن التعلق بكل الأغيار العدمية (جمع غبر ، ويشير بها الصوفية الى كل ما سوى الله) او الأكوان ، لتشرق فى هذا القلب المعرفة الحقيقية بالله ، والى ذلك المعنى يشير ابن عطاء الله السكندرى بقوله : « كيف يتشرق قلب صور الأكوان منطبعة فى مرآته ؟! »

أم كيف يرحل الى الله وهو مكبل بشهواته ؟ أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته ؟ أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الاسرار وهو لم ينب من هفواته ؟! « (٧٢) .

لا بد اذن من ان ينفكر الانسان فيما يشاهده فى الأكوان من دلالة على وجود الله ، يقول ابن عطاء الله : « الفكرة سير القلب فى ميادين الاغيار » (٧٣) .

ويوضح لنا ابن عباد الرندى معنى هذه الحكمة قائلا :

« الفكرة التى ألزمها العبد وحض عليها هى سير القلب فى ميادين الأغيار فقط ، وهى مخلوقات الله ومصنوعاته .

« واما الفكرة فى ذات الله فلا سبيل اليها ، يعبر المنفكرون فى آياته ولا يتفكرون فى ماهية ذاته »

(٧٢) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٢٠ .

(٧٣) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٩٥ .

« روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله (ص) ابصر قوماً ، فقال : ما لكم ؟ فقالوا : نتفكر في الخالق ، قال : تفكروا في خلقه ، ولا تفكروا في الخالق فانكم لا تقدرون قدرة » (٧٤)

واذا كان الماديون في عصرنا هذا وفي كل عصر لا يعتقدون الا بالحس ، ولا يؤمنون الا بالعالم المادى ، فان الصوفية على العكس من ذلك يرون ان العالم المادى لبس غاة في ذاته وانما وراءه علة صانعة حكيمة مدبرة . صحيح ان الله تعالى قد اباح للانسان ان يستغل بالبحث في المكونات ، او بالعلم المادى ، ولكنه امره في نفس الوقت بعدم الوقوف عند حد المكونات ، وانما عليه ان يتجاوزها الى ما وراءها من الأسرار ، وقد ضمن ابن عطاء الله هذا المعنى في قوله « اباح لك ان تنظر ما في المكونات ، وما اذن لك ان تقف مع ذوات المكونات » « قل انظروا ماذا في السماوات » (سورة يونس، آية ١٠١) . فتح باب الأفهام ، ولم يقل انظروا السموات لئلا يدلك على وجود الاجرام » (٧٥) .

ان « اتسبه شيء بوجود الكائنات اذا نظرت اليها بعين البصيرة وجود الظلال ، والظل لا موجود باعتبار جميع مراتب الوجود ، ولا معدوم باعتبار جميع مراتب العدم . واذا تبنت ظلية الآثار « اى الكائنات » لم تنسخ احدة المؤثر (الله) ، اذ الشيء انما يتسفع بمنله ، وبضم الى نكله » (٧٦)

كل ما في الكون اذن ناطق بوحداية الله ، بقول ابن الفارض في « التائية الكبرى » .

والسنة الاكوار ان كنت واعيا نهود بنوحيدى بحال فصيحة

وكيف يكون للكائنات وجود حقيقى مع الله و « الكائنات لا ينبت لها رتبة الوجود المطلق ، لان الوجود الحق هو لله وله الاحدية فيه . وانما للعوالم الوجود من حيث ما أثبت لها ، فاعلم ان من الوجود له من غيره فالعدم وصفه في نفسه » (٧٧) .

ويمضى بعض الصوفية من اصحاب وحدة الوجود (Pantheism) كابن عربي الى حد وصف الكون بأنه محض خيال اذا نظرنا اليه في ذاته ، اما اذا نظرنا اليه من حيث هو مظهر لتجلى الحق باسمائه الالهية ، فانه يصبح حقيقة ، والى هذا يشير بقوله :

انما الكون خيال وهو حق في الحقيقة
والذى يفهم هذا حاز أسرار الطريقة (٧٨)

ان هذه الآراء ليست بعيدة عن روح العلم الحديث كما قد يظن لأول وهلة ، فان صورة

(٧٤) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٩٥ .

(٧٥) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٢٨ .

(٧٦) لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ١١٤ - ١١٥ .

(٧٧) لطائف المنن ، ص ١١٤ .

(٧٨) ابن عربى : نصوص الحكم ، نشر وتحقيق وعلق الدكتور ابو العلا عفيفى ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١٥٩ .

الكون بعد نظرية اينشتين لم تعد تختلف كثيرا عن صورته لدى الصوفية ، ما دامت الموجودات فيه ذرات ، والذرات تتحلل الى اشعاعات ، وما نحسه من ثبات الموجودات وصلابتها انما هو أمر راجع الى ادراكنا فقط وليس الى حقائقها .

ولولا العلة التي شاءت أن تأتلف خيوط احداث هذه الموجودات لتبرز الى العالم في صورتها المدركة لنا ، لما كان لهذه الموجودات وجود ، ولذلك يقول ابن عطاء الله : « لولا ظهوره (اى الله) فى المكونات ما وقع عليها وجود ابصار ، لو ظهرت صفاته اضمحلت مكوناته » (٧٩) .

وما اعمق المعنى ايضا فى قوله :

« الكون كله ظلمة ، وانما اناره ظهور الحق فيه ، فمن ، رأى الكون ولم يشهده فيه أو عنده أو قبله أو بعده ، فقد أعوزه وجود الأنوار ، وحجب عنه شمس المعارف بسحب الأنار » (٨٠) .

وقد كشف ابن عباد الرندى عن الأغوار البعيدة لمعاني هذه الحكمة ، وما تتضمنه من الاشارات الى اختلاف مناهج العارفين فى نظرتهم الى الكون ومعرفتهم بخالقه ، اذ يقول :

« ثم اختلفت احوال الناس ههنا :

« فمنهم من لم يشاهد الا الاكوان ، وحجب بذلك عن رؤية المكون ، فهذا تائه فى الظلمات محجوب بسحب الآثار الكائنات (كأنى به يشير الى الحسيين من علماء عصرنا وفلاسفته) .

ومنهم من لم يحجب بالاكوان عن المكون ، ثم هم فى مشاهدتهم اياه فرق :

« فمنهم من شاهد المكون قبل الاكوان ، وهؤلاء هم الذين يستدلون بالمؤثر على الآثار (يشير هنا الى بعض الصوفية الذين يستدلون بالله على الكائنات ، ومن غريب الاتفاق أن يكون هذا هو نفس اتجاه الفيلسوف الفرنسى ديكارت فى سيره من اثبات وجود الله الى اثبات حقيقة العالم الخارجى) .

« ومنهم من شاهده (اى المكون) بعد الاكوان ، وهؤلاء هم الذين يستدلون بالآثار على المؤثر (يشير هنا الى المتكلمين والفلاسفة ومن نحانحوهم فى اثبات وجود الله بواسطة الاستدلال العقلى اذ يصعدون من الكائنات الى مكوناتها) .

« ومنهم من شاهده مع الاكوان . والمعينة ههنا اما معية اتصال ، وهى شهوده فى الاكوان ، واما معية انفصال وهى شهوده عند الاكوان .

« وهذه الظروف (المذكورة فى حكمة ابن عطاء الله) ليست بزمانية ولا مكانية ، لأن الزمان والمكان من جملة الاكوان » (٨١) .

(٧٩) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٢٧ .

(٨٠) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٢١ .

(٨١) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٢١ .

ان نظرة بعض الصوفية الى الكون على هذا النحو تلتقى مع العلم . فهم يريدون القول بأن الكون ، في أبعاده الشاسعة التي لا يحيط بها عقل الانسان ، لا ينبغي أن يكون خاضعا لتصوراتنا نحن عن الزمان والمكان ، لانهما — على حد تعبير الرندي — من جملة الأكوان ، والأكوان لا توصف بالوجود الحقيقي . فالزمان والمكان اذن امران نسبيان لا وجود لهما في الحقيقة الا من حيث ما يدرك الانسان بهما ما حوله من العالم المحسوس وموجوداته .

خلاصة القول ان الصوفية يعتبرون الوقوف مع موجودات هذا الكون مع الفية عن ادراك المكون ممالا يليق بالانسان، لان كل ما في هذا الكون ناطق بوجوده تعالى ، وليس تمه حجاب بين الانسان والله ، لان الله متجل في الموجودات على اختلافها و « كف يحتجب الحق بشيء ، والذي يحتجب به هو فيه ظاهر وموجود حاضر ؟! » (٨٢)

الحجاب اذن فينا نحن ، في شهواتنا وهوائنا ، ولو تخلصنا منها لبدت الحقيقة واضحة كشمس النهار . وبهذا أيضا نتحقق حريتنا الجديرة بنا . وما أعمق المعنى فيما يقوله ابن عطاء الله :

« أنت مع الأكوان ما لم تشهد المكون ، فاذا شهدته كانت الأكوان معك » (٨٣)

هناك اذن « فرق ما بين كونك مع الأكوان ، وكون الأكوان معك .

« فان كونك مع الأكوان يقتضى تقييدك بها، وحاجتك اليها ، فأنت بذلك عبد لها ، ثم هي خاذلتك ومسلمتك أحوج ما تكون اليها ، وهذه حالة خسيصة يقتضيها عدم شهودك للمكون .

« وكون الأكوان معك يقتضى ملكك لها ، واستفنائك عنها (هذا هو المعنى الحقيقي للزهد في الاسلام ، وهو أن تملك الشيء ولا تكون له عبدا في نفس الوقت) ، فأنت حينئذ حر عنها ، وهي محتاجة اليك وخادمة لك » (٨٤)

وقد يتبادر الى الذهن أن الصوفية يهونون من شأن الانسان ومكانته في الكون ، كما يزهون في الكون نفسه . وليس ثمة شيء أبعد عن الحقيقة من هذا .

وكيف يزهو الصوفية الانسان في الكون ، والكون مظهر تجليات الله بصفاته المختلفة كالعلم والحكمة والقدرة والخلق والتدبير وما اليها ؟

وكيف يهون الصوفية من شأن الانسان وهم يعلمون أنه خليفة الله على هذه الارض ؟

لا بد ان يكون وراء كلامهم عن الكون والانسان غايات بعيدة ، فهم يريدون للانسان في علاقته

(٨٢) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٥٠ .

(٨٣) شرح الرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ٨٧ .

(٨٤) شرح الرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ٨٨ .

بالكون أن يكون خاضعا لقيم أخلاقية معينة ، فلا يتعالى ولا يطفى ، ولا يفتر بعلمه ولا يعجب بإمكانياته ، أنهم كذلك يريدون له أن يتحرر من عبودية الركون الى العالم المحسوس وملذاته لينطلق الى فضاء المعرفة بخالقه .

انهم كأطباء النفوس ، يعلمون الكثير عن نواحي الضعف الخلقى في الانسان، فيريدون علاجها وتلافي اسبابها ، لما يترتب عليها من شرور مدمرة تلحق بالانسان ذاته وبمجتمعه ، ألم يقل الله تعالى :

« وخلق الانسان ضعيفا » (سورة النساء ، آية ٢٨) .

« وكان الانسان عجولا » (سورة الاسراء ، آية ١١) .

« وكان الانسان اكثر شيء جدلا » (سورة الكهف ، آية ٥٤) .

« كلا ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى » (سورة العلق ، آية ٦ - ٧) .

وهذه الآيات انما تصور الانسان حين ينحرف في سببه عن الوجهة التي يريد لها الله .
اما الانسان من حيث ما يحقق انسانيته بالعلم وقيم الأخلاق فلا حدود لارتقائه وتقدمه .
انه صورة مصفرة للكون كله جامعة لاسرارها (٨٥) ، ليس هو الكائن الوحيد القادر على تصفح موجودات هذا العالم ومعرفة اسرارها بما وادعه الله فيه من الاستعداد لذلك ؟
ان الكون المادى وان وسع الانسان من حيث جسمه المادى الا أنه لا يسمعه من حيث حقيقته الروحانية ، يقول ابن عطاء الله :

« انما وسعك الكون من حيث جنائينك ، ولم يسمعك من حيث تبوت روحانيتك » (٨٦) .

« جعلك في العالم المتوسط بين ملكه وملكوته ليعلمك جلالة قدرك بين مخلوقاته ، وانك جوهر تنطوى عليك اصداف مكوناته » (٨٧) .

وليعدرنا القارىء اذا كنا قد اطلنا الحديث بعض الشيء عن نظرة صوفية الاسلام الى الكون والانسان ، فلقد كان هدفنا أن نظهره على ما في الفكر الاسلامي من نظرة عميقة واعية الى الكون والانسان تستند الى قيم خلقية رفيعة ، وتنطوى على نزعة مثالية تهدف الى النفاذ الى الحقيقة

(٨٥) لذلك يسمى بعض القدماء الانسان بالعالم الاصغر . يقول الهانوى : « وفي اسرار الفاتحة قد يقسم العالم الى الكبير والصغير ، واختلف في تفسيرهما ، فقال بعضهم : العالم الكبير هو ما فوق السماوات ، والصغير هو ما تحتها ، وقيل : الكبير ملكوت السماوات والارض وما بينهما ، والعالم الصغير هو الانسان » ، كشف اصطلاحات الفنون ، مادة : « العالم » .

(٨٦) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٨٧ .

(٨٧) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٨٦ .

العليا ، وهى في نفس الوقت من ألزم ما يكون لمجتمعنا في هذه المرحلة من تطورها لتحد من غلواء المذاهب المادية ، وشطط المذاهب العيشية ، التى افنتن بها البعض في عصرنا .

ومن الخطأ في رأينا أن نعزل العلم عن التصوف أو القيم الاخلاقية بدعوى الموضوعية ، فما الذى يمنع من أن يكون العالم بالكون وموجوداته مؤمنا بالله ، ومتخلقا بكل خلق رفيع ؟ ألا يكون هذا ضمنا لعدم انحراف العلم في عصرنا عن مساره الطبيعى ، وهو نفع الانسان ، الى استخدامه في ضرر لا يعلم الا الله وحده ماذا سيكون مداها في المستقبل ؟

ان الامتزاج الحقيقى بين الصوفى ورجل العلم هو - في رأى الفيلسوف المعاصر برتراند رسل (١) وليس في رأينا وحدنا - قمة السمو ، وهو شيء يمكن تحقيقه في عالم الفكر .

وتأمل فيما يقوله رسل ايضا : « اذا كانت لدينا الرؤية الصوفية للعالم ، وما يتجلى فيه من المرائى ، على أنه يكتسي بنور سماوى ، فانه يمكن القول بوجود خير أسمى أعلى من ذلك الذى يطلبه الفعل ، وان ذلك الخير يغمر العالم كله . وهذا الحب الكلى لكل ما يوجد ، ذو اهمية قصوى من حيث السلوك والسعادة في الحياة ، ويعطى للعاطفة الصوفية قيمة لا يمكن تقديرها » (٨٩) .

* * *

« ٨٨ » انظر بحث برتراند رسل Mysticism and logic

وفد نشرنا ملخصه مع دراسة تحليلية له في بحث لنا نشر بمجلة « الفكر المعاصر » القاهرة ، العدد ٣٤ ، ديسمبر ١٩٦٧ ، وجدير بالذكر ان العدد كله عن رسل وفلسفته .

(89) Myoticism and logic, p. 49.

ثبت بأهم المراجع

- ١ - القرآن الكريم .
 - ٢ - ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
 - ٣ - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الانصال ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
 - ٤ - ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة في بيان عقائد الملل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
 - ٥ - ابن عباد الرندى : شرح الحكم العطائية المعروف بفيت المواعظ العلية ، القاهرة ١٢٨٧ هـ .
 - ٦ - ابن عربي : فصوص الحكم ، نشر وتحقيق وتعليق الاستاذ الدكتور ابو العلا عفيفى ، القاهرة ١٩٤٦ م .
 - ٧ - ابن عطاء الله السكندرى : التنوير في اسقاط التدبير ، القاهرة ١٣٤٥ هـ .
 - ٨ - ابن عطاء الله السكندرى : الحكم ، مع شرح الرندى ، القاهرة ١٢٨٧ هـ .
 - ٩ - ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
 - ١٠ - ابو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله السكندرى وتصفوه ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٩ .
 - ١١ - ابو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، القاهرة ١٩٦٦ .
 - ١٢ - التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ١٨٦٢ هـ .
 - ١٣ - الجرجاني : التعريفات ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .
 - ١٤ - الحافظ المنذرى : مختصر صحيح مسلم ، بتحقيق محمد ناصر الدين الالبانى ، سلسلة احياء التراث الإسلامى التى تصدرها وزارة الاوقاف والشئون الإسلامية بدولة الكويت ، الكويت ١٣٨٨ هـ = ١٩٦٩ م .
 - ١٥ - دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٥٤ م .
 - ١٦ - الشهرستانى : الملل والنحل ، بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
 - ١٧ - الشيبانى : تيسير الوصول الى علم الاصول ، القاهرة ١٣٤٦ هـ .
 - ١٨ - صاعد الاندلسى : طبقات الامم ، نشر المكتبة الحيدرية بالنجف الاشرف ، ١٣٨٧ هـ = ١٩٦٧ م .
 - ١٩ - الصنعانى (بدر الدين) : ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان القاهرة ١٩٣١ م .
 - ٢٠ - الطوسى : اللمع ، القاهرة ١٩٦٠ م .
 - ٢١ - الفزالى : احياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
 - ٢٢ - الفزالى : المستصفى ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
 - ٢٣ - فخر الدين الرازى : مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
 - ٢٤ - الكندى : الرسائل ، نشر وتحقيق وتعليق الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة ، القاهرة ١٩٥٠ م .
 - ٢٥ - الله يتجلى فى عصر العلم ، مجموعة مقالات لبعض العلماء المعاصرين ، نشرها جون كلوفر مونسم ، نشر دار احياء الكتب العربية بالقاهرة .
 - ٢٦ - شرح العقيدة الطحاوية فى العقيدة السلفية لشارح مجهول (يرجح انه الازمى الدمشقى المتوفى سنة ٧٤٦ هـ) الطبعة السلفية بمكة المكرمة ، ١٣٤٩ هـ .
- بعض المراجع الاجنبية الوارد ذكرها فى البحث :

- (1) Descartes (R) : Discours de la méthode, ed Joseph Gilbert.
- (2) Descartes (R) : Les Principes de la Philosophie ed. Joseph Gilbert.
- (3) Lalande (A) : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1956.
- (4) Malbranche : Entretiens métaphysiques, ed. Fontana.
- (5) Russell (B) : Mysticism and logic, London 1914. in Selected Papers, The Modern Library, 137. New York, 1927.
- (6) Sartre (J. - P.) : L'être et le néant, 1966 Editions Gallimard, 1943, Offset-Aubin à Poitiers (Vienne), 1966.

علي صادق أبوهيف *

من يملك الفضاء؟

مقدمة

١ - أسطورة ارتياد الفضاء تصبح حقيقة :

كان موضوع ارتياد الفضاء والسفر الى الكواكب يشغل الكتاب والمفكرين في مختلف العصور ، وقد جعل منه البعض - أمثال « سيرانودي برجراك » و « جول فيرن » - مادة لما كتبوا من قصص وروايات لاقت رواجاً كبيراً لدى القراء (١) . لكن عدم وجود الحقائق العلمية التي يمكن أن تساند وقتئذ فكرة امكان اختراق الفضاء والوصول الى الكواكب جعل هذه الفكرة تبدو ضرباً من الخرافة ، نسجها خيال هؤلاء الكتاب ولا مكان لها في غير القصص والاساطير .

على أن هذا الخيال بدأ يتحول من واقع الخرافة الى حقيقة في النصف الثاني من القرن الحالي بفضل الثورة العلمية المعاصرة التي حققت في هذا المجال انتصارات مذهلة لم يشهد العالم مثيلاً لها من قبل في محيط الكشف العلمي . وكانت الحرب العالمية الثانية مرحلة البداية في هذا السبيل ، حين تمكن الألمان من صناعة سلاح جديد هو القذائف الموجهة المعروفة باسم V^1 و V^2 التي أطلقوها على انجلترا في أواخر تلك الحرب لحملها على التسليم .

* الدكتور علي صادق أبو هيف استاذ ورئيس قسم القانون الدولي بجامعة الكويت . كان عميداً لكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية . عضو في عدة جمعيات دولية وله كثير من المؤلفات في القانون الجنائي والقانون الدولي العام والقانون الدبلوماسي والقنصلي .

(١) كتب « سيرانودي برجراك » في القرن السابع عشر فستين ، احدهما بعنوان « العالم الآخر » والثانية بعنوان « رحلة بين الكواكب » . وكتب جول فيرن في أوائل القرن الحالي قصتين كذلك هما « من الأرض الى القمر » و« حول القمر » .

وقد استخدمت فكرة هذا السلاح الجديد كنواة للبحوث التي أجريت فيما بعد الحرب للوصول الى عمل قذائف أبعد مدى يمكن بواسطتها الوصول الى طبقات الجو العليا ، ومستقبلا الى ما وراء هذه الطبقات ، أى الى الفضاء الكوني . وتصدر هذه البحوث كل من جانبه الاتحاد السوفيتي ، والولايات المتحدة الأمريكية ، وتمكنت هاتان الدولتان من انتاج القذائف المذكورة تباعا ، محرزتين في كل مرحلة تقدما عن المرحلة السابقة . وخرجت الى حيز الوجود الصواريخ متوسطة المدى تم الصواريخ عابرة القارات التي يمكن ان تطلق وتوجه آليا الى أهداف تبعد عن مركز انطلاقها ما يزيد على ثمانية آلاف كيلو متر ، كما يمكن أن تصل الى ارتفاع ألف كيلو متر أو أكثر . وبدأت ارياد الفضاء الكوني بواسطة قذائف أكثر سرعة ومدى أمرا مرتقبا ، واخذت كل من الدولتين تعد العدة له وتجري تجاربها في شأنه وتحاول أن تحرز قصب السبق في هذا المجال .

وبالفعل ، في ٤ أكتوبر سنة ١٩٥٧ ، أطلق الاتحاد السوفيتي الى الفضاء أول قمر صناعي Spoutnik I ، ودار هذا القمر حول الأرض على ارتفاع ٩٠٠ كيلو متر . وبعد شهر أطلق قمرا ثانيا دار على ارتفاع ١٥٠٠ كيلومتر . وأطلقت الولايات المتحدة الأمريكية أول أقمارها الصناعية Explorer I في ٣١ يناير سنة ١٩٥٨ . وتلاحق إطلاق الأقمار الصناعية الى الفضاء بعد ذلك من جانب كل من الدولتين في سرعة وتقدم مطردين ، وتمكن الاتحاد السوفيتي في شهر سبتمبر سنة ١٩٥٩ من إطلاق قمرين صناعيين نحو القمر ، اصطدم أحدهما بسطحه تاركا عليه شارة الاتحاد السوفيتي ، وأخذ الآخر يدور في فلكه (٢) .

وكانت بعض هذه الأقمار تحمل داخلها كائنات حية كالكلاب والقرود لاختبار مدى تأثير الحياة في الفضاء من جراء انعدام الهواء وانعدام الجاذبية والاشعاعات الكونية ، وقد عادت هذه الكائنات الى الأرض بعد رحلاتها الفضائية في حالة صحية مرضية شجعت على بدء التجارب على الانسان ذاته . وكان الاتحاد السوفيتي هو السباق أيضا الى ارسال أول انسان الى الفضاء ، فاطلق في شهر ابريل سنة ١٩٦١ سفينة الفضاء « فوستوك » تحمل الميجر « يوري جاجارين » أول رائد للفضاء ، ودارت هذه السفينة في الفضاء حول الأرض وهبطت سالمة بعد ذلك في المكان المحدد لها . وفي شهر مايو في نفس السنة أطلقت الولايات المتحدة بدورها السفينة « ميركوري » تحمل الكومندور « آلان شبرد » . ثم توالى إطلاق السفن الفضائية التي تحمل آدميين بعدئذ من جانب كل من الدولتين في تقدم مطرد من حيث الارتفاع ومن حيث فترة البقاء في الفضاء (٣) .

وبدأت بعد ذلك محاولات الوصول الى الأجرام السماوية الأكثر قربا من الأرض ، فأطلقت الولايات المتحدة قمرا صناعيا نحو كوكب الزهرة قام بدورة حوله ثم اتجه في مدار حول الشمس ،

(٢) وقد بلغ عدد الأقمار الصناعية التي أطلقت الى الفضاء الخارجي حتى نهاية عام ٥٩ وفقا للبيانات الرسمية التي اذيعت ٥١ قمرا أمريكيا و ١٦ قمرا روسيا . انظر بيانا مفصلا عن هذه الأقمار في النشرة الرسمية للإدارة الأمريكية للملاحة الفلكية وشؤون الفضاء National Aeronautics and Space Administration الصادرة بتاريخ أول سبتمبر سنة ١٩٦١ ، وكذا النشرة الصادرة من مصلحة الاستعلامات الأمريكية في آخر أغسطس سنة ١٩٦١ بعنوان : U.S. Satellites, The first fifty

(٣) انظر تفصيلات التجارب الفضائية التي تضمنت ارسال اشخاص عبر الفضاء في تقرير الإدارة الأمريكية لشؤون الملاحة الفلكية والفضاء الصادر بتاريخ ٢٤ مايو سنة ١٩٦٢ تحت رقم N.A.S.A. sP. - 6

وأطلق الاتحاد السوفيتي قمراً آخر نحو المريخ لم توافنا الأنباء بمصيره . وتركزت بعد ذلك التجارب للوصول الى القمر ، وأعدت كل من الدولتين برنامجاً خاصاً لمحاولة ارسال انسان الى القمر قبل عام ١٩٧٠ .

وفي اول فبراير سنة ١٩٦٦ تمكن الاتحاد السوفيتي من انزال محطة الفضاء « لونا ٩ » على سطح القمر ، ثم حقق نصراً آخر جديداً في ميدان ارياد الفضاء في نهاية ذلك الشهر بهبوط سفينة الفضاء « الزهرة ٣ » فوق كوكب الزهرة حيث وضعت العلم السوفيتي بعد رحلة استغرقت حوالي ثلاثة أشهر ونصف شهر (٤) .

وأخيراً حققت الولايات المتحدة أهم انتصار في مجال ارياد الفضاء بانزال أشخاص على سطح القمر فبدأت كخطوة أولى في شهر ديسمبر سنة ١٩٦٨ بإطلاق مركبة الفضاء « أبولو ١٠ » وعليها ثلاثة من رواد الفضاء في رحلة مدار استكشافية حول القمر (٥) ، عادوا بعدها بالمعلومات اللازمة للاقدام على الخطوة التالية وهي النزول على القمر فعلاً . وفي شهر يوليو سنة ١٩٦٩ تم الحدث المذهل الذي تابعه العالم أجمع في لهفة و إعجاب ، فأطلقت من القاعدة الأمريكية « كاب كينيدي » مركبة الفضاء « أبولو ١١ » وعليها رواد الفضاء الثلاثة « ميكيل كولينز » و « ادوين الدرين » و « نيل آرمسترونج » ، ووصلت المركبة بعد ١٠٢ ساعة و ٧ دقائق من اطلاقها الى القمر ، وأمكن لروادها أن يخطوا على سطحه وأن يبقوا هناك زهاء تسع ساعات تجولوا خلالها في منطقة نزولهم وجمعوا ما هو مطلوب منهم جمعه من عينات من تربته للفحص والدراسة ، ونبتوا بعض الأجهزة العلمية التي رؤى وضعها على القمر للحصول على مزيد من المعلومات ، كما تبتوا العلم الأمريكي دلالة على وصولهم الى هناك ، وعادوا بعد ذلك الى مركبتهم التي أعادتهم سالمين الى الأرض في الموعد والمكان السابق تحديدهما لذلك (٦) .

وهكذا أصبحت خرافة الماضي حقيقة الحاضر وفانحة لآفاق جديدة في المستقبل .

٢ - المسائل القانونية التي يثيرها ارياد الفضاء :

لا شك في أن طبيعة العمليات الخاصة بارياد الفضاء وملابساتها والنتائج التي يمكن أن تترتب عليها تجعل لاستخدام هذا الفضاء أهمية حتمية ، لا بالنسبة للدول التي تمكنت أو سوف تتمكن من الوصول اليه فحسب ، وإنما أيضاً بالنسبة للدول الأخرى كافة . ذلك لأن جهاز الفضاء اذا ما أطلق فانه يصل فور اطلاقه فوق اقليم دولة أخرى غير تلك التي أطلقتته ، ثم لا يلبث أن يتخذ بعد ذلك خط سيره فوق أقاليم مجموعة من الدول بعباءة ، أو هي تتواجد تحته بحكم حركة دوران الأرض في فلكها . وبذا تتربط حقوق الدول التي تطلق الأجهزة الفضائية

(٤) راجع تفصيلات ذلك في صحيفة الأهرام المصرية أعداد: ٥ و ١١ فبراير و ٢ مارس سنة ١٩٦٦ ، وكانت سفينة الفضاء « الزهرة ٣ » قد اطلقت نحو هذا الكوكب في ١٦ نوفمبر سنة ١٩٦٥ ، ووصلت اليه في اول مارس سنة ١٩٦٦ . ويبعد هذا الكوكب عن الأرض بحوالي ١٢٥ مليون ميل .

(٥) وهؤلاء الرواد هم وليام انديرز ، جيمس لوفيل ، فرانك بورمان . راجع تفصيلات هذه الرحلة في مجلة Paris - Match الفرنسية العدد رقم ١٠٢٣ الصادر في ١٤ ديسمبر سنة ١٩٦٨

(٦) انظر تعليقاً مصوراً لهذه الرحلة في المجلة الفرنسية Jours de France العدد رقم ٧٦٣ الصادر في ٢٦ يوليو سنة ١٩٦٩ .

وتتشابك مصالحها مع حقوق ومصالح غيرها من الدول التي تمر هذه الأجهزة فوقها ، بل تترابط وتشابك حقوق ومصالح الدول الاولى ذاتها فيما بينها في استخدامها للفضاء . ويشير هذا الترابط والتشابك مجموعة من المشكلات القانونية يتعين ايجاد حلول لها . من ذلك مثلاً تحديد الوضع القانوني للفضاء وهل يمكن أن تمتد اليه السيادة الإقليمية التي لكل من الدول على طبقات الجو التي تعلوها ، ومدى حقوق الدول التي تطلق أجهزة الفضاء في استخدام هذا الفضاء ، ومدى حقوق الدول الاخرى التي تمر هذه الأجهزة فوق أقاليمها ، ومدى مسؤولية الدول صاحبة أجهزة الفضاء عما قد يحدث عنها من أضرار للغير ، وما الى ذلك . يضاف الى هذا أن وصول الدول الفضائية الى بعض الكواكب ووضع أجهزتها وأعلامها عليها ، ونزول رواد الفضاء الأمريكيين على سطح القمر ، كل هذا يدعو الى التساؤل عن الأثر الذي يمكن أن يترتب على هذه العمليات ، وهل تثبت بها حقوق خاصة للدولة التي تسبق غيرها في هذا الوصول أو النزول ؟

بطبيعة الحال لا يتسع نطاق هذا البحث للإجابة على كل التساؤلات المتقدمة ، فمحل ذلك دراسة قانونية مستفيضة لمختلف نواحي النشاط الدولي الكوني . والذي يعيننا هنا في المرتبة الاولى ، هو موضوع ملكية الفضاء . ولهذا الموضوع ، كما قد يبين من العرض السابق ، شقان : شق خاص بالفضاء ذاته أي بذلك الفراغ اللانهائي الذي تسبح فيه أرضنا وغيرها من الكواكب والاجرام السماوية والذي تنطلق اليه أجهزة الفضاء في اتجاهاتها المختلفة التي تحدد لها ، وشق خاص بالكواكب والاجرام السماوية التي أمكن أو يمكن مستقبلًا الوصول اليها . ولكل من هذين الشقين من الناحية القانونية وضع خاص ، مما يقتضي أن نتناول دراسة كل منهما على حدة تباعاً ، ثم نبين بعد ذلك ما انتهى اليه رأي جماعة الدول في شأنهما .

البحث الاول - الفضاء الكوني

٣ - هل يسمح القانون الدولي بممارسة السيادة على الفضاء ؟

لعل أولى المسائل التي يتعين مواجهتها عند وضع تنظيم عام لاستخدام الفضاء هي تحديد الوضع القانوني لهذا الفضاء : هل هو حر ، لا يخضع لسيادة ما ، وبالتالي مفتوح للانتفاع العام لكافة الدول ، أم أن حكمه حكم طبقات الجو التي تعلوها فتمتد اليه السيادة الإقليمية التي تمارسها كل دولة على أقليمها الجوي ؟

تقتضي الإجابة على ذلك أن نستعرض أولاً القواعد القانونية الدولية القائمة وقت أن امتد النشاط الدولي الى الفضاء . فهذه القواعد ، التي احتوتها كل من اتفاقية باريس سنة ١٩١٩ للملاحة الجوية واتفاقية شيكاغو سنة ١٩٤٤ للطيران المدني ، تقر لكل دولة بالسيادة التامة على النطاق الجوي الذي يعلوها ، على أن تسمح كل منها لزميلاتها الاطراف معها في هاتين الاتفاقيتين بالمرور البريء فوق أقليمها وفقاً للقواعد التي تضعها في هذا الشأن (٧) ولم يثر تفسير عبارة «النطاق الجوي» "espace atmosphérique" الواردة في كل من الاتفاقيتين المذكورين أي صعوبات خاصة حينئذ ، إذ أن طبقات الجو التي تستخدمها الطائرات مهما بلغ ارتفاعها تدخل ولا شك ضمن هذا النطاق .

(٧) وردت هذه الأحكام في المادتين الاولى والثانية في كل من الاتفاقيتين المذكورتين .

لكن الأمر يختلف عند ما يصل الاجهزة المطلقه في الفضاء الى الحدود العليا لطبقات الجو أو تتعداها ، كما هو الحال بالنسبة للصواريخ والأقمار الصناعية ومركبات الفضاء . فعندئذ نجد أنفسنا أمام وضع جديد لم نواجهه أى من الانفاقيتين السابقتين ، وبالتالي لا تنطبق احكامهما عليه ، لان ما نقرر فيهما من سيادة اقليمية للدولة على ما يعلوها مقصور على « النطاق الجوى » أى طبقات الهواء الى المحيط باقليمها ، ولأن قواعدهما المنظمة لاستخدام هذه الطبقات لم تتناول غير الطائرات . وهذا ولا شك أمر طبيعي، بما أن هاتين الاتفاقيتين قد أبرمتا في وقت كان يبدو فيه امكان استخدام ما فوق طبقات الجو خياليا او على الاقل بعيدا ، فواضعوهما عند اقرارهم قاعده السيادة الوطنية لم يفكروا اذن في أجهزة الفضاء ، بل لم يفكروا في غير الطائرات، وبذا نكون من الخطأ القول بأن احكامهما تسمح بفرض السيادة الوطنية على النشاطات الكونية ، لانها لم بوضع لهذه النشاطات ولم توقعها . ويؤيد ذلك التعريف الذى وضعته اتفاقية باريس للطائرة aeronef - aircraft من أنها « كل جهاز يمكن أن يبقى في الجو بفضل رد فعل الهواء » ، وهو ذات التعريف الذى أخذت به بعد ذلك اتفاقية شكاجو (٨) . وهذا التعريف لا يصدق بحال على أجهزة الفضاء التى تعتمد في انطلاقها على الدفع الدنى لا على الهواء ، أى على عكس ما تعتمد عليه الطائرات تماما .

وعلى هذا فلا يمكن الاسناد الى نصوص الانفاقية الخاصة بطبقات الجو للقول بإمكان ائنداد سيادة الدولة على الفضاء الذى لى نطاقها الجوى ، لا مباشرة لان احكامها مقصورة على هذا النطاق ، ولا على سبيل القياس لان قياس النطاق الجوى المحدود بالفضاء الكونى اللانهاى امر غير مستساغ لا قبله العقل كما سنرى فيما يلى . ثم ان الاستعانة بالقياس لفرض قيود على مجال هو حر أصلا ولم يكن بعد في متناول الانسان امر غير مقبول فانونا ، ولا بد لفيسد هذه الحربه ان امكن ذلك من اتفاق صريح بين جماعة الدول (٩) .

يضاف الى ما تقدم أن موقف مختلف الدول والرأى العام العالمى من التجارب الفضائية التى تمت خلال السنوات الاخيرة يؤيد فكرة حرية الفضاء . فهذه التجارب قد لقيت قبولا عاما من جانب جميع الدول دون أن تحتج أى منها عليها بدعوى مساسها بسيادتها ، كما أن الدوليين اللتين قامتتا بهذه التجارب - الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى - لم تطلبا التصريح لهما من أحد باطلاق أجهزتهما الفضائية أو بالسماح لهما بالمرور فوق أقاليم غرهما . وهذه المواقف يمكن أن تفسر على أنها قبول ضمنى من جماعة الدول لمبدأ حرية الفضاء الكونى وحرية استخدامه . وقد اخذ هذا المبدأ بالفعل طريقه الى الاستقرار كقاعدة قانونية عامة على ما سنبينه فى المبحث الثالث من هذه الدراسة .

هذا هو الوضع من وجهة النظر القانونية ، وهى تتفق تماما مع الواقع وطبيعة الامور على ما سنراه فيما يلى .

(٨) وقد نص عليه فى الملحق ١٧ للانفاقية .

(٩) انظر من هذا الرأى الاستاذ الايطالى رولاندو كوادرى Quadri فى مجموعة محاضرات اكااديمية القانون الدولى بلاهاى لسنة ١٩٥٩ تحت عنوان : القانون الدولى الكونى Le Droit International cosmique ص ٥٤٤ وما بعدها ، وكذا الاستاذ الفرنسى شارل شومون Charles Chaumont فى مؤلعه بعنوان « قانون الفضاء » Le Droit de l'Espace ص ٣٨ - ٣٩

٤ - طبيعة الامور تنفى اخضاع الفضاء للسيادات الارضية :

ليس اقرار مبدأ حرية الفضاء واستبعاد فكرة امتداد السيادة الاقليمية للدول اليه مرجعه ارادة الجماعة الدولية وتوافقها على ذلك فحسب، وانما هو أمر حتمي كذلك نفرضه طبيعة الامور ، وتفصيل ذلك :

اولا - أن وضع عالمنا الارضى بالنسبة الى الفضاء الكونى بنهى اطلافا فكرة امكان فرض السيادة الاقليمية لدول الارض على هذا الفضاء. وعلى حد تعبير « جينكس » M. Jenks نائب رئيس مكتب العمل الدولى فى بحث له فى الموضوع أن « فرض السيادة الاقليمية لدولة ما فيما وراء طبقات الجو التى تعلو اقليمها امر مضحك بالقياس مع ابعاد الكون ، وقد يشبه ذلك حالة ما لو أن جزيرة سانت هيلانه أعلنت فرض سيادتها على كل المحيط الاطلسى » (١٠) وهذا القول صحيح ، وان كان المثل الذى اوردته « جينكس » دون ما يمثل الواقع بكثير ، أى حجم الارض بالنسبة لبقية الكون .

فالارض ليست الا واحدا من الكواكب السيارة للمجموعة الشمسية التى تضم تسعة كواكب كلها تدور حول الشمس هى : عطارد ، الزهرة ، الأرض ، المريخ ، المشترى ، زحل ، اورانوس ، نبتون ، بلوتو ، وتوجد فى الفضاء ملايين الملايين من النجوم والكواكب . وهذه النجوم والكواكب منظمة فى مجموعات هى التى نسميها بالمجرات galaxies والمجموعة الشمسية ليست الا جزءاً من أحد هذه المجرات ، وتسمى مجرتنا سكة التبانة او السكة اللبنية milky Way او Voie Lactée

وتفصل النجوم بعضها عن بعض مسافات لا يمكن تصورها ولا يمكن تقديرها بوحدات القياس العادية، ولهذا اتفق العلماء على استخدام وحدة خاصة لقياس هذه المسافات هى السنة الضوئية ، ويقصد بها المسافة التى يستطيع الضوء أن يقطعها فى سنة كاملة ، علما بأن سرعة الضوء هى ثلاثمائة الف كيلو متر فى الثانية .

وليست شمسنا بكواكبها الا جزءاً من المجرة المعروفة كما ذكرنا بالسكة اللبنية ، انما هى جزء ضئيل جدا لا يشغل منها الا مساحة اسبه بالمساحة التى تشغلها حصاد او حبة رمل فى صحراء كبرى .

وبالاضافة الى هذه المجرة التى نحن جزء منها بهذا القدر الضئيل ، هناك مجرات اخرى كثيرة بعضها أكبر من مجرتنا حجماً ، وبلغ عدد المجرات المعروفة الآن مائة مليون مجرة تقريبا ، ومن اقربها الى مجرتنا مجرة الاوندروميديد أو المرأة المنسللة ، وهى تبعد عنها بنحو سبعمائة وخمسين الف سنة ضوئية .

ويفصل المجرات بعضها عن بعض مسافات شاسعة جدا فى الفضاء يبلغ طولها فى المتوسط حوالى مليونين من السنين الضوئية .

(١٠) « Jenks : International Law and activities in Space » بحث منشور فى مجلة

International and Comparative Law Quarterly يناير سنة ١٩٥٦ ، مجلد ٤ ، ص ٩٩ .

وحسبى فى المجرة الواحده نجد الابعاد التى تفصل النجوم عن بعضها شاسعة جدا . فالبعد بين شمسنا واقرب النجوم الاخرى الينا يزيد على ٤١ مليون المليون من الكيلومترات ، اى حوالى ٤٤ سنة ضوئية .

هذا وفى مجرتنا وحدها يوجد اكثر من مائة مليار من النجوم ، لو وزعت على سكان الارض وعددهم بلايه مليار سمة ، لأصاب كل فرد منهم عدد طيب منها (١١) .

واذا كان هذا وضع ما وصل الى علمنا من أمر الفضاء ، فهل من المعقول قبول فكره امتداد السيادة الاقليمية لكل دولة الى ما يعلوها من هذا الفضاء ؟

بم انه اذا كان معلوما لنا أن العنصر الاساسى فى السيادة هو الفعالية ، أى القدرة على السيطرة على ما يخضع لها والمقدرة على ممارسة كافة الاختصاصات التى تهدف الى المحافظة على حقوق الدولة صاحبة السيادة ومنع الغير من التعرض لها او المساس بها ، تبين لنا مدى الاستحالة القانونية التى تواجهها فكرة امتداد السيادات الوطنية الى الفضاء .

نائيا - انه اذا قبلنا جدلا اطلاق السيادة الوطنية لكل دولة على الفضاء الذى يلى اقليمها الجوى ولو الى ارتفاع ومدى محدودين ، لما أمكن تحديد النطاق من الفضاء الذى يخضع لسيادة كل دولة بسبب الطواهر الفلكية ذاتها . فحركة الارض حول محورها ودورانها حول الشمس ، وحركة الكواكب المختلفة عبر المجرة ، من شأنها أن تجعل علاقة السيادات الخاصة من على سطح الارض الى الفضاء غير مستقرة اطلاقا خلال اقصر فتره زمنيه يمكن تصورها . فمثل هذه السيادات لو أطلقت على الفضاء على أساس الحدود الاقليمية الارضية لكل دولة لادت الى ايجاد مجموعه من القطاعات العمودية على شكل مخروطات متجاورة ذات اشكال مختلفة تتغير محتوياتها دواما بتغير اتجاه الارض فى حركتها ودورانها فى فلكها ، وكذا بحركات بقية الاجرام السماوية . بل ان أجهزة الفضاء ذاتها سوف تغير بلا انقطاع مواقعها فى سرعة خاطفة تجعل صلتها بالدول التى يمر فوقها مجردة من الصفة الاقليمية . او بعارة اخرى يكون مستحيلا فى هذا الوضع أن نحدد بشكل مؤكد ما اذا كان حدث فضائى معين قد وقع فوق اقليم هذه الدولة او تلك .

واذا كانت القواعد الدولية الخاصة بطبقات الجو (احكام اتفاقيتى باريس وشيكاغو) تقرر اعتبار هذه الطبقات خاضعة لسيادة الدولة التى تعالوها ، فذلك لان طبقات الهواء عنصر من عناصر الحياة الرئيسية اللازمة للارض ، وأنها تتبعها دائما فى حركتها ودورانها مع احتفاظها بعناصرها المكونة لها ، وأن وضعها بحكم الجاذبية الارضية يكاد يكون غير متغير بالنسبة للاقاليم التى تتبعها، فهى اذن تكون مع الارض كلا لا يتجزأ وبينهما وحدة فى الحركة تسمح بالحاقها بها (١٢) .

(١١) راجع فى تفصيلات أسرار الفضاء : غزو الفضاء للدكتور عبد العزيز شرف ص ٥ - ١٢ ، وكذا: Albert Ducroque
Le fabuleux Paris sur la Lune باريس ١٩٦١ ص ١٥٩ ، وأيضاً جون هوجان John C Hogan : « Legal Terminology for the Upper Regions of the Atmosphere and for the Space beyond the Atmosphere ».

بحث منشور فى المجلة الامريكية للقانون الدولي ، ابريل سنة ١٩٥٧ ، عدد ٢ ، مجلد ٥١ ص ٣٦٢ - ٣٧٥ .

(١٢) انظر Jenkis المرجع السابق الاشارة اليه ص ١٠٢ ، وكذا ماك دوجال «Mac Dougal Artificial Satellites» فى المجلة الامريكية للقانون الدولي عدد يناير ١٩٥٧ رقم ١ ص ١٧٦ ص ٧٦

نالتا - أن امداد سيادة الدولة الى نطاق ما ، يرتب عليه أن تكون مسئولة عما يحدث في هذا النطاق من أفعال تضر بحقوق الغير أو بمصالح الدول الأجنبية . فاذا قبلنا فكرة اطلاق سيادة الدولة على جزء من الفضاء بعبء هذا التزامها بحماية جميع المصالح الأجنبية التي يمكن أن تضر من استخدام هذا الفضاء استخداما غير مشروع أو ينافي مع القواعد الدولية . ولناخذ مثلا لذلك موقف الدول المحايدة في حالة الحرب . فالزامات الحياد تفرض عليها ألا تسمح باستعمال النطاق الذي يخضع لسيادتها في الأعمال الحربية من جانب أحد الفريقين المتحاربين ليلحق اضرارا بالآخر ، والا اعتبرت مخلة بأصول الحياد . فهل تستطيع الدول المحايدة أن تقوم بهذا الالتزام في الفضاء الذي يعلوها اذا أطلقت إحدى الدول المحاربة تجاه عدوها صواريخ أو قذائف فضائية عبر هذا هذا الفضاء ؟ وهل يعتبر عجزها عن ذلك اخلايا بالتزاماتها ومبررا لكي تتخذ الدولة المحاربة التي تشكو من هذا الاخلال اجراء قبلها ؟ يقال في هذا الصدد أنه قد تردد أن السفير السوفيتي في لندن كان قد صرح بان الاتحاد السوفيتي سوف يتوقف عن الاستمرار في الاعتراف بحياد السويد لو ار أحيرة من هذا النبيل أطلقتها الدول الغربية عبر الفضاء الذي يعلو الاقليم السويدي ، ولو كان ذلك على ارتفاع كبير واما كانت امكانيات السويد من حيث القدرة على منع أو عدم منع مرورها فوق اقليمها (١٢) . وهذا الصريح ان صح صدوره فعلا من السفير الروسي يبين قدر المشاكل التي قد تتعرض لها الدول المحايدة لو أننا قبلنا فكرة امتداد السيادة الوطنية للدولة الى الفضاء الذي يعلوها .

من كل هذا يتبين لنا أن التحدث عن فرضاية سيادة وطنية اقليمية على الفضاء الكوني هراء لا سند له ، سواء من القانون أو من الواقع وطبيعة أوضاع الكون ذاته ، وأنه لا مفر من الاعتراف بأن الفضاء الكوني يخرج عن نطاق السيادة الارضية تماما وأن حريته يجب ألا تكون محل مناقشة .

المبحث الثاني - الكواكب والأجرام السماوية

ه - القواعد الدولية التقليدية في اكتساب الملكية :

كان الوضع فيما مضى في عالمنا الارضي ، قبل أن يتم اكتشاف كل اطرافه وكانت لا تزال هناك مناطق كثيرة مجهولة أو نائية ، كان الوضع أن المبادرة باكتشاف أي من هذه المناطق من جانب دولة ما يعطيها الحق في ادعاء ملكية ما اكتشفته ونشر سيادتها عليه . ويطلق على هذه الطريقة لاكتساب الملكية في لغة القانون الدولي لعظ « الاستيلاء » .

وقد ظل الاستيلاء خلال فترة طويلة من الطرق الشائعة لاكتساب ملكية الاقاليم حتى تم اكتشاف سطح الارض قاطبة ولم يعد هناك من الاقاليم ما لا يخضع لولاية دولة ما ، فيما عدا المناطق القطبية الجنوبية النائية التي لا تصلح بطبيعتها للحياة البشرية المألوفة ، والتي تقوم بعض الدول فيها باجراء تجارب ودراسات علمية في اوقات غير متصلة من السنة .

(١٢) انظر في ذلك « كواندي » سالف الذكر في مجموعة محاضرات لاهاي هامش ص ٥١

وفي بادئ الامر كان مجرد اكتشاف افليم مجهول كافيا لاكتساب الدولة المكتشفة حق الملكية بالنسبة له ، ولو لم يقرن الاكتشاف بأى عمل آخر من أعمال وضع اليد الظاهرة . وهذا ما حدث بالفعل وقد اكتشف الفارة الأمريكية، فقد ادعت كل من اسبانيا والبرتغال ملكية لاقليم المكتشفه بمعرفتهما وأبدهما في ذلك البابا دون أن تكونا قد وضعتا يدهما عليها جميعها . لكن الدول الأخرى لم نفر هذا الوضع وقامت كل من إنجلترا وفرنسا وهولندا بعمل اكتشافات جديدة في القارة الأمريكية ووضع يدها فعلا على ما اكتشفته ، بل وعلى بعض ما اكتشفه غيرها دون أن يضع يده بالفعل عليه ، وأخذت وقتئذ تظهر فكرة ضرورة اقتران الاكتشاف بعمل من أعمال الجبازة المادية حتى تكسب الدولة المكتشفة حق الملكية على الاقليم المكتشف . وقد استقرت هذه الفكرة في القرن التاسع عشر ، وأصبح للاستيلاء قواعد ثابتة وشروط بدونها لا تثبت الملكية للدولة التي تدعيها . وهذه الشروط هي :

اولا : أن يكون الاقليم محل الاستيلاء غير مملوك في الأصل لدولة ما أو خاضعا لسيادتها .

ثانيا : أن نصع الدولة المسؤولة يدها فعلا على الاقليم . ويكون ذلك بممارستها لأعمال السيادة فيه وللأخصاصات التي تتفرع عنها كإيجاد سلطه منظمة تتولى ادارته بصفة دائمة وكإقامة منسبات عليه لمقضى ذلك والمرافق العامة ، الى غير ذلك من الأعمال التي تبشرها الدولة عادة على اقليمها في حدود متطلبات الاقليم المسئولى عليه .

ثالثا : أن تقوم الدولة المسؤولة بإبلاغ الدول الأخرى رسميا بالاستيلاء ، وأن نبين في هذا الإبلاغ حدود الاقليم الذي وضعت يدها عليه أو أخضعته لسيادتها ، وذلك لتجنب أى منازعات بشأنه مسبقا بينها وبين الدول الأخرى (١٤) .

٦ - مدى صلاحية القواعد السابقة للتطبيق بالنسبة للكواكب :

قد يتبادر الى الذهن لأول وهلة أنه يمكن اكتساب ملكية الكواكب بطريق الاستيلاء قياسا على ما كان يحدث بالنسبة للمناطق الأرضية المجهولة عند اكتشافها ، وأن الدولة التي تسبق غيرها في الوصول الى كوكب ما يحق لها أن تفرض سيطرتها عليه وأن تنفرد بملكه أو بملكية جزء منه حسب الأحوال . وقد تردد التساؤل فعلا في مختلف الأوساط أثناء التسابق بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة للوصول الى القمر عن منهما سيكون له السبق في نشر سيادته على هذا الكوكب ، وهل سيصبح القمر روسيا أم أمريكيا ، وإلى أى مدى سيصل النزاع بين الدولتين على ملكيه إذا تمكنت كل منهما من الوصول اليه والنزول عليه ، بل ذهب البعض الى تصور احتمال نفسيهما الى مناطق نفوذ بين الدولتين على نسق ما حدث في الماضي بالنسبة لمجاهل القارة الأفريقية عند تسابق بعض الدول الأوروبية لاكتشافها والسيطرة عليها .

وربما كان لهذه التساؤلات والتكهنات ما يبررها وقتئذ لدى أصحابها ، فخیل لهم أن تشيبت علم الاتحاد السوفيتي على سطح القمر عند انزال محطة الفضاء الروسية « لونا ٩ » قد يكون

(١٤) راجع في تفصيل موضوع « الاستيلاء كطريق لكسب الملكية الإقليمية » مؤلفنا في القانون الدولي العام ، الطبعة الثامنة ، ص ٣٦٩ وما بعدها ، وكذا مؤلف الدكتور حامد سلطان في القانون الدولي العام وقت السلم ص ٤٤٥ وما بعدها وص ٧٠ وما بعدها .

مقدمة لادعاءات من جانب تلك الدولة على هذا الكوكب ، ادعاءات سوف تجد ما يقابلها من جانب الولايات المتحدة عند وصولها بدورها اليه . ثم أن التنافس بين الدوليين حينئذ على الحصول على موافق استراتيجية جديدة نسمح لكل منهما بالنفوق العسكري وتدعم مركزها السياسى خلال فترة الحرب الباردة التى عاصرت نشاطهما الفضائى ، هذا التنافس كان أيضاً من الاسباب التى أبارت الاعتقاد عند البعض بأن كلا منهما تسعى لفرض سيطرتها على القمر كموقع استراتيجى منقطع النظر .

على أنه بدقبق النظر فى الامور يبين لنا ما يأتى :

اولا : انه لا محل لقياس الاجرام السماوية بالمناطق الارصبة ، فسهولة الوصول الى هذه المناطق وامكان وضع البد عليها وممارسة اعمال السيادة فيها ، وسهولة استغلال مانتوبه من ثروات طبيعبة ، وامكان الحياة فيها حياة طبيعية دون جهد او عناء ، كل هذا هو الذى كان يدفع الدول الى التسابق للاستيلاء عليها وادخالها فى ملكيتها ، لان ما سوف ندره عليها من خير دونه بكثير ما ننحمله من مال وجهد فى سبيل السيطرة عليها . وذلك على خلاف الكواكب والاجرام السماوية ، فالحياة فيها منعدمة وغر ممكنة فى أجوائها ، وما قد يكون فيها من ثروات طبيعية مشكوك فى أهمسها وفى امكان استغلالها والافادة منها ، فضلا عن أن الوصول اليها يكبد الدولة السى تتمكن من ذلك جهودا مضنية ونفقات خالبة لا تتناسب اطلاقا مع أى كسب ماضى يمكن أن تحصل عليه منها . اما القول بأنها قد نصلح لان يكون موافق اسنراتجية هامة للدول الراغبة فى الحصول على مثل هذه المواقع فأمر لا قيمة له عملا بعد أن بتت امكان اقامه محطات فضائية أقرب منها الى الارض واقل كلفة ويمكن أن نفى بذات الغرض .

ثانيا : أن التجارب الفضائية التى قامت بها كل من الدولتين الكبيرتين بدأت فى اطار خطة علمية دولية ساهمت فى اعدادها هيئات دولية معنية بالنشاطات الجوية وبشئون الفضاء ، كالالاتحاد الدولى للملاحة الفلكية ومنظمة الارصاد الجوية العالمية والاتحاد الدولى للاذاعات اللاسلكية ومنظمة الطيران المدنى الدولى وغيرها . وهذه الخطة أقرها المجلس الدولى للاتحادات العلمية فى سنة ١٩٥١ ووضع للبدء فى تنفيذها برنامج زمنى أطلق عليه اسم « السنة الدولية لدراسة طبيعة الكون » (١٥) وقرر أن يتم تنفيذ هذا البرنامج على مدى ثمانية عشر شهرا بدأ من أول يوليو سنة ١٩٥٧ حتى آخر ديسمبر سنة ١٩٥٨ . وبضمن هذا البرنامج اجراء بحوث وتجارب فى نواح مختلفة كالمناطق القطبية وطبقات الجو العليا والاتساعات الشمسية والصواريخ والاقمار الصناعية ، وكان مفهوما أن اطلاق الصواريخ والاقمار الصناعية الى الفضاء هو بفرض الدراسة والبحث العلمى . وقد اعلنت فعلا عندئذ كل من الولايات المتحدة فى شهر يوليو سنة ١٩٥٥ والاتحاد السوفيتى فى شهر سبتمبر سنة ١٩٥٦ عن عزمهما على اطلاق أقمار صناعية الى الفضاء تحقيقا للغرض المذكور (١٦) . وهذا يفيد أن هدف كل من الدولتين عند قيامهما بنشاطاتهما الفضائية

(١٥) L'année Géophysique Internationale

(١٦) راجع فى تفصيل ذلك بحث الاستاذ الأمريكى « مالدوجال » بعنوان « الاقمار الصناعية » : Me Dougal : «Artificale Satellites» البحث منشور فى المجلة الأمريكية للقانون الدولي مجلد ٥١ عدد يناير سنة ١٩٥٧ ص ٧٤ وما بعدها ، وكذا « شارل شومون فى مؤلفه السابق الاشارة اليه » : Le Droit de l'Espace ص ١٦ - ٢٢

كان علمياً قبل كل شيء ، وأن قصدهما لم يتجه الى السيطرة على الفضاء او نشر سيادتهما على ما فيه من كواكب . وبدا يكون فكرة اخضاع الكواكب الى السبادات الارضية منتفيه ابتداء ولا مكان لها في واقع الامور .

نالتا : انه عندما طرح موضوع تنظيم استخدام الفضاء على بساط البحث الدولي بعد نجاح السجارب الفصائية الاولى ، كان الراى متعفا على بين جميع الاطراف المعنية على أن يكون حجر الراوية في هذا التنظيم مبدأ حرية الفضاء وحرية الكواكب ، واسبعت فكرة امكان تملكها على اى وجه استبعادا تاما . وقد سجل هذا المبدأ في اولى التوصيات التى اصدرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في ٢٠ ديسمبر سنة ١٩٦١ لتحديد القواعد الاساسية التى يتعين الالتزام بها عند وضع نظام قانونى للفضاء، وهو ما سوف نتناوله بنسب من التفصيل فى المبحث التالى .

المبحث الثالث - اقرار حرية الفضاء والكواكب كقاعدة قانونية

٧ - قرارات الامم المتحدة بشأن الفضاء :

بدأ اهتمام الامم المتحدة بشئون الفضاء واستخدامه غذاه اطلاق القمر الروسى الاول « سبوتنيك ١ » ، وكان همها الاول حينئذ درء الخطر الذى يمكن أن يستهدف له العالم لو استعمل الفضاء الخارجى فى أغراض عسكرية . لذا بادرت جمعيته العامة خلال دورها الثانية عشرة عند نظرها موضوع نزع السلاح باصدار قرار بتاريخ ١٤ نوفمبر سنة ١٩٥٧ يقضى بدراسة وسائل الاشراف الكفيلة بضمان الا يكون اطلاق الاجهزة الفضائية لغير الأغراض السلمية والعلمية .

وفى دورتها التالية ، اتخذت الجمعية العامة بتاريخ ١٣ ديسمبر سنة ١٩٥٨ قرارا بتكوين لجنة خاصة لشئون الفضاء تكون مهمتها دراسة موضوع استخدامه ووضع تقرير بمقترحاتها فى هذا الشأن . وقد قامت هذه اللجنة بمهمتها ووضعت تقريراً ابرزت فيه المشاكل القانونية التى يمكن أن يثيرها استخدام الفضاء ، وأنواع التنظيمات الممكنة فى نطاق الامم المتحدة ، مفررة بعد ذلك ضرورة مواصلة دراسة الموضوع وبحثه بمزيد من التعمق . وقد اعتمدت الجمعية العامة هذا التقرير بتاريخ ١٢ ديسمبر سنة ١٩٥٩ ، غير انه لما كان لم يتهياً للجنة أن تجتمع خلال السنتين التاليتين لاعتبارات تنظيمية ، طرح الموضوع من جديد امام الجمعية العامة فى دورتها السادسة عشرة ، واتخذت فى شأنه بتاريخ ٢٠ ديسمبر سنة ١٩٦١ القرار الآتى :

« الجمعية العامة »

اذ تدرك المصلحة المشتركة للجنس البشرى فى مساندة الاستخدام السلمى للفضاء الخارجى والحاجة الملحة لتوطيد التعاون الدولى فى هذا الميدان .

واذ تؤمن بان ارياد الفضاء الخارجى واستعماله يجب أن يكون فقط لمصلحة الجنس البشرى ولصالح الدول كافة بصرف النظر عن مستوى تقدمها الاقتصادى او العلمى :

١ - توصى الدول بأن يكون ارياد الفضاء الخارجى واستخدامه فى نطاق المبادئ الآتية :

١ - مراعاة القانون الدولى وميثاق الامم المتحدة فى نشاطها الخاص بالفضاء الخارجى

والاحرام السماوية - ب - الفضاء الخارجى والاجرام السماوية حرة لارتياح واستعمال كافة الدول طبقا للقانون الدولى ولبسب محلا للتملك من جانب اى منها .

٢ - تدعو لجنة الاستخدام السلمى للفضاء الخارجى الى مواصلة دراسة المشكلات القانونية التى يمكن ان نثيرها ارنياح واستخدام الفضاء الخارجى .

وقد تلى القرار المتقدم قرار آخر أصدرته الجمعية العامة فى ١٣ ديسمبر سنة ١٩٦٣ ، ويتميز هذا القرار الاخير بانه يتضمن فى مزيد من التفصيل والشمول المبادئ التى يجب ان تحكم نشاط الدول فى اكتشاف الفضاء واستخدامه . وهذه المبادئ هى :

١ - ان يكون اكتشاف الفضاء واستخدامه لمصلحة ولفائدة الانسانية .

٢ - يكون اكتشاف الفضاء الخارجى والاجرام السماوية حرا لكافة الدول على اساس المساواة واحترام القانون الدولى .

٣ - لا يكون الفضاء الخارجى ولا الاجرام السماوية محلا للتملك الوطنى على اساس السيادة المبينة على الاستعمال او وضع الحد او اى سبب آخر .

٤ - يعوم الدول بنشاطها فى الفضاء مع احترام قواعد القانون الدولى بما فيها ميثاق الامم المتحدة ، ومع المحافظة على السلم والامن الدوليين وتدعيم التعاون بين الدول .

٥ - تتحمل الدولة المسئولة عن نشاطها فى ميدان الفضاء الخارجى سواء كان القائم بالنشاط جهة حكومية او جهة غير حكومية . وتكون مسئولة تبعا لذلك عن الاضرار التى تحدثها الاجهزة التى يطلقها فى الفضاء او تسمح باطلاقها او يتم اطلاقها من اقليمها .

٦ - على الدول ان ننظر الى رواد الفضاء باعتبارهم مبعوثين للانسانية ، وعليها ان تقدم لهم كل مساعدة ممكنة فى حالة الحوادث او المخاطر او الهبوط الاضطرابى فوق اقليم دولة اجنبية او فى اعالى البحار ، كما عليها اعادتهم سالمين وبسرعة الى الدولة التى اطلقت مركبتهم الفضائية .

ولا شك فى ان المبادئ المقدمه ، بحكم انها تعبر عن رغبة جماعية للدول ، لها من الوزن ما يكفل احترامها والسير على مقنضاها من جانب كل منها ، وبالاخص بعد ان اعلنت كل من الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفيتى التزامهما واحترامهما اياها .

على انه لما كانت قرارات الجمعية العامة للامم المتحدة ليست لها صفة آمرة ، وانما هى اساسا توصيات للدول ، قد نأخذ بها وقد ننصرف عنها ، لما كان الامر كذلك ، كان من الصعب القول بأن المبادئ التى احتونها هذه القرارات بخصوص الفضاء الخارجى قد اصبحت بذلك فى حكم القواعد القانونية الملزمة . اذ يلزم حتى تصبح كذلك ان تستقر اولا على النحو المألوف فى المجتمع الدولى لوجود القاعدة القانونية الدولية ، اما بتواتر الدول على اتباعها فعلا فترة من الزمان مع قيام الشعور لديها بالتزامها بها ، اى عن طريق العرف ، واما بتدوينها فى اتفاقية عامة تلتزم بها التزاما صريحا ، حالا ومباشرا .

ولما كانت السرعة التى تجرى بها الامور فى مجال النشاطات الفضائية لا تحتمل انتظار استفرار القواعد المنظمة لهذه النشاطات عن طريق العرف ، فقد رأت الدول المعنية بشئون الفضاء أن تعتمد الى الطريق الآخر بإبرام اتفاقية عامة بتحدد فيها كل ما امكن الاتفاق عليه من قواعد بشأن استخدام الفضاء والكواكب .

٨ - اتفاقية ٢٧ يناير سنة ١٩٦٧ :

تم إبرام هذه الاتفاقية تحت عنوان « اتفاقية بشأن نشاط الدول فى ارتياد واستخدام الفضاء الخارجى بما فى ذلك القمر والاجرام السماوية الاخرى » بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الامريكية والمملكة المتحدة وعدد من الدول الاخرى ، وتم الموقع عليها فى كل من موسكو وواشنطن ولندن فى ٢٧ يناير سنة ١٩٦٧ ، واصبحت نافذة ابداء من ١٠ اكتوبر سنة ١٩٦٧ بايداع تصديقات خمس دول عليها ، من بينها الدول الثلاث الكبرى المذكورة وذلك وفقا لنص المادة ١٤ منها . وقد حررت هذه الاتفاقية بكل من اللغات الخمس للأمم المتحدة ، اى الانجليزية والفرنسية والروسية والصينية والاسبانية .

وفد تضمنت الاتفاقية ذات المبادئ النى سبق وافرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة ، وصيغت فى نصوص محددة كالتبع فى صيانة القواعد القانونية .

فنص فى المادة الاولى منها على ان الفضاء الخارجى بما فى ذلك القمر والاجرام السماوية الاخرى مفتوح للاستفادة منه لكل البلاد بصرف النظر عن مستواها الاقتصادى او العلمى . وانه كذلك حر للاستكشاف وللانتفاع به لكل بنى الانسان دون تمييز لاي اعتبار ، كما هو حر لاجراء التجارب العلمية .

ونص فى المادة الثانية على أن الفضاء الخارجى بما فيه القمر والاجرام السماوية الاخرى ليس محلا لاي تملك خاص او لادعاء السيادة بواسطة الاستعمال او وضع اليد او اى سبب آخر .

وتقرر المادة الرابعة ان تتعهد الدول ألا نضع فى المركبات التى تطلقها لتدور فى مدار الارض اى اسلحة نووية او اسلحة تدمير اخرى ، والاتضع كذلك اسلحة من هذا القبيل فى اى من الاجرام السماوية او المحطات الفضائية .

وستستخدم القمر والاجرام السماوية الاخرى فقط فى الأغراض السلمية ، ويحرم ان يقام عليها اى قواعد عسكرية او تحصينات او يجرى فيها اى نجارب للأسلحة او مناورات عسكرية .

وتتناول النصوص التالية المسائل الاخرى التى تعرض لها القرار الاخير للجمعية العامة للأمم المتحدة كمسئولية كل دولة عن نتائج نشاطاتها الفضائية ، ومراعاة احكام القانون الدولى وحقوق الدول الاخرى عند القيام بهذه النشاطات ، وواجب الدول تجاه رواد الفضاء وتجاه الاجهزة الفضائية التى تهبط فى اقليمها ، وما الى ذلك مما سبقت الاشارة اليه .

والانفاقية مفتوحة لانضمام كافة الدول التي لم تستترك في ابرامها من البدء (١٧) .

٩ - خاتمة :

لقد كان ابرام اتفاقية ٢٧ يناير سنة ١٩٦٧ ودخولها مرحلة التنفيذ في ١٠ اكتوبر في ذات السنة من الاحداث الهامة في مجال النشاط الفضائي ، اذ انها زودت هذا النشاط بأسس النظام القانوني الذي سوف يحكمه مستقبلا ، ووضعت حدا لكثير من التساؤلات والتكهنات التي اثارها ارياد الفضاء والوصول الى الكواكب ، وفي مقدمتها عنوان هذه الدراسة :

« من يملك الفضاء ؟ » . فالاجابة على هذا السؤال لم تعد تحتاج الى بحث او استقصاء . فالفضاء وما فيه من كواكب ، بحكم القواعد القانونية الدولية الجديدة وبحكم الواقع ذاته لا يدخل ولا يمكن ان يدخل في ملكية احد ، وهو بكواكبه واجرامه السماوية المختلفة حر تماما لاي من الدول والشعوب التي ترغب وتستطيع ان تستخدمه وتنتفع به في اغراضها السلمية والعلمية ، على قدم من المساواة القانونية ، وبالتعاون مع غيرها من الدول التي تسمح لها امكانياتها بأن تكون رائدة في هذا المجال .

(١٧) راجع نصوص الاتفاقية بالكامل في United Nations Juridical Yearbook 1966 ص ١٦٧ وما بعدها .

و. هـ. ماكربيا *

الفيزياء الكونية

ترجمة : زهير محمود الكرعي

انني أدعوكم في هذا الخطاب (١) للتأمل فيما يمكن أن نسميه « الفيزياء غير المخبرية » (٢) ، أو ما يحسن أن نسميه « الفيزياء في المختبر الفلكي » (٣) . واحب ان اوضح ان ما سأتكلم عنه هو الفيزياء لا الفلك بحد ذاته .

وعلينا ان نذكر انفسنا ان هناك العديد من الظواهر ذات الاهمية الفيزيائية القصوى التي لا يمكن ان نلاحظ وندرس الا في اطار فلكي ، ولعل ذلك راجع الى ان سلوك المادة يعتمد اعتمادا كبيرا على كبرها أو صغرها - أي كبر أو صغر كتلة المادة وحجمها وكثافتها وطول أو قصر بقاء النظام الذي تنظمه المادة التي ندرس ونشاهد . وعند ذلك فقط نستطيع تقدير أهمية هذا الموقف تقديرا سليما .

الانسان وبيئته القريبة منه :

من المناسب أن نبدأ بالنظر الى انفسنا : فحتى تنشأ الحياة لا بد من وجود الماء ، وحتى تستطيع

* الاستاذ و . هـ . ماكربيا W H. McCrea زميل الجمعية الملكية F. R. S. واستاذ بكلية العلوم الرياضية والفيزيائية بجامعة سسكس وهذه المقالة هي خطاب الرئيس أمام اللجنة - أ - (الرياضيات والفيزياء) في اجتماع الاتحاد البريطاني الذي عقد في نوتنجهام في الثاني من أيلول (سبتمبر) سنة ١٩٦٦ .

(١) يقول المؤلف في المقدمة: ان الاجتماع العام للاتحاد البريطاني يوفر مناسبة لبحث علاقات العلوم ببعضها وعلاقات العلوم عامة بغيرها من نشاطات الانسانية . كما توفر اجتماعات اللجان فرصة للتأمل في بعض مجالات العلم المختصة به تكون ذات صفة شاملة عامة .

(٢) (Extra Laboratory Physics)

(٣) (Physics in the astronomical Laboratory)

الحياة انما هي كائن حي قادر على دراسة بيئته لابد من وجود اليابسة . ولكن ، لتكون الحياة ممكنة على اليابسة يبدو أن وجود جو أمر ضروري . وفوق ذلك ، يجب أن تسود هذه المظاهر في منطقة كبيرة الى حد كاف وضمن تقلبات حرارية ضيقة المدى . كما انه يجب ان تظل هذه الظروف ثابتة مستقرة لمدة طويلة من الزمن .

ومن الواضح ان هذه الظروف تتطلب وجود جسم او جرم على هيئة كوكب . ويجب أن يكون هذا الكوكب بحجم أكبر من حجم القمر حتى يكون قادراً على الاحتفاظ حوله بجو مناسب . كما يفترض ان يكون هذا الكوكب أصغر من زحل مثلاً ، اذ لو كان بحجم زحل أو أكبر لاحتوى على نسبة من العناصر الخفيفة أعلى مما يسمح بتكون « اليابسة » المطلوبة . وهذا يعني ، بالإضافة لاشياء أخرى ، ان الانسان ما كان يمكن ان يظهر الا ضمن مدى صغير من قيم الجاذبية . اذ ان المفروض - ضمن مدى قيمة معينة من الجاذبية - ان يكون للحيوان حجم أمثل وكتلة مثلى . وهناك سبب قوى يحمل على الاعتقاد بان الحيوان الانساني هو الامثل (حجماً وكتلة) بالنسبة للجاذبية الأرضية .

وكل ما أريد أن استنتجه هنا هو انه لم يكن من قبيل الصدفة ان يكون حجمنا وكتلتنا كما هما . واستطرداً مع هذه الافكار ، يمكننا ، أيضاً ، ان نصل الى استنتاج آخر منسجم مع الأول حول العمر الذي يعيشه الانسان على الارض .

وهذا يعني أننا نشيد بنايانا وغيرها من ملحقات الحياة المادية بحيث تكون ذات حجم خاص وتعمر مدة محددة من الزمن . وبالإضافة لأدوات الانسان الميكانيكية نجد أننا مضطرين أيضاً لاستعمال قطع من الصخور أو الخشب ذات أحجام معينة بحيث نتمكن من تداولها بأنفسنا . وهكذا بدأ الانسان أولاً بتعلم خواص المادة من تعرفه على قطع منها ذات أحجام مناسبة - تقارب ، أيضاً ، أحجام الاشياء التي كان يمكنه قذف أعدائه أو فريسته بها . وعندما تقدم الانسان في المدنية ، بقيت هذه الأحجام نفسها مقياساً لأحجام قطع المادة التي تداولها وتفحصها في مختبراته أو شكلها في اجهزة لتساعده في درسه وبحثه .

وهكذا يمكننا ان نستنتج ما يلي :

١ - لا مفر من كوننا كائنات حية ذات حجم محدد . ولجرد كوننا بهذا الحجم بدأ علم الفيزياء عندنا بدراسة قطع من المادة طولها قدم او حوالي ذلك وكتلتها بضعة ارطال .

٢ - ان الاسباب الني تؤدي الى كون حجمنا محدداً بالشكل المعروف تكفل ان تكون قطع المادة التي يمكننا تداولها « خاملة » بالقدر الذي تكون به أية مادة خاملة . ولقد كان من المحتم ان تعالج الفيزياء الابتدائية أكثر الموضوعات اثاراً للملل . وسنرى ، فيما بعد ، ان المادة اذا اخذت بمقاييس حجمية أخرى يمكن ان تكون ممتعة ومشوقة الى حد أكبر من ذلك بكثير .

٣ - اذا ادركنا ان مقياس الحجم في الفيزياء الابتدائية قد فرض علينا بهذا الشكل ، فانه ينبغي أن نكون تواقين لمعرفة سلوك المادة عندما يكون حجمها بمقاييس أخرى مختلفة عن هذا المقياس المعتاد .

٤ - حسبما ذكر نيلزبور (٤) - كما اعتقد - لا يمكننا التهرب من الحقيقة بأن أفكارنا تشكل

وقياساتنا تؤخذ باستعمال أنظمة مادية ذات حجم عادى . وهكذا بينما تكون الفيزياء الابتدائية مملة ، فانه لا مفر أن يكون أى نوع آخر من الفيزياء صعباً . فنحن لا نستطيع أن ندرس الفيزياء الذرية — مثلاً — مستخدمين المقياس الذرى وحده (٥) اد نصف سلوك الاشياء (الذرات) — التى لا تسلك بدون شك سلوك كرات البلياردو — مستخدمين مفاهيم المكان والزمن والكتلة وكمية التحرك الخ . . . وهي المفاهيم التى تنشأ نتيجة دراسة سلوك كرات البلياردو وما شابهها . غير ان هذا امر لا يمكن تفاديه ، ويحدث مثله أيضاً فى أقصى الطرف الآخر من مقياس الحجم : اذ أننا ، فى الفلك ، لا نعننى حقاً بتوقع أو فهم كيفية سلوك الاجرام السماوية الفعلي ، بل نعننى بقراءات المؤشرات المثبتة على مقاييس أرضية عادية كالمراقب الفلكية المختلفة عندما نسلطها على هذه الاجرام السماوية .

الفيزياء الدقيقة (٦) :

لن نعننى هنا بالفيزياء الذرية لذاتها ، ولن نعننى بها الا بالقدر الذى تزداد معرفتنا بها من خلال دراساتنا الفيزيائية الفلكية (٧) . ولكن علينا ان نشير الى ان تغييراً بسيطاً فى المقياس ينقلنا الى عالم فكرى مختلف تماماً وأعنى به عالم ظواهر الكم (٨) .

ولعل تغير المقياس عندما ننتقل من الفيزياء المخبرية غير الذرية الى الفيزياء الذرية ، ليس فى الواقع تغيراً ضخماً كما يبدو . فالسنتيمتر مقياس طول مخبرى نموذجي ولو قسمناه على ٨١ (١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ مليون) لحصلنا على قطر «ذرى» نموذجي . ولو أننا ، بدلاً من ذلك ، ضربناه بالعدد ٨١ ، لحصلنا على قطر القمر . ولو ضربنا قطر القمر بنفس العدد (مائة مليون) فأننا نحصل على حوالي قطر النظام الشمسي . ومرة أخرى لو ضربنا هذا بنفس العدد نصل الى ما يقارب بعد الفيوم المجلانية (٩) ، وهي اقرب جار كونى لمجرتنا . كذلك يعتبر الجرام مقياس كتله نموذجياً فى المختبر ، فلو قسمناه على ٢٣١ (اى واحد وامامه ٢٣ صفراً) فأننا نحصل على كتلة ذرية نموذجية ، ولو ، بدلاً من ذلك ، ضربناه بنفس العدد فأننا نحصل على ما يقارب كتلة أصفر قمر طبيعي فى النظام الشمسي . ويمكننا ان نضرب الناتج مرة أخرى بالعدد ٢٣١ ، فنحصل على ما يقارب كتلة مجموعتنا المحلية من المجرات . وهكذا ، فأننا بانتقالنا من الفيزياء العادية الى الفيزياء الكونية نمر عبر تغير فى المقياس اكبر كثيراً جداً من التغير الذى نمر عبره فيما لو انتقلنا فى الاتجاه المضاد — اى من الفيزياء العادية الى الفيزياء الذرية . واذا أخذنا بعين الاعتبار جميع المفاجآت التى نقابلها عندما ننتقل لأول مرة الى الفيزياء الذرية ، فانه يكون غريباً اذا نحن لم نصادف مفاجآت جديدة اكثر عند انتقالنا الى الفيزياء الكونية .

(٥) نلجأ عند دراسة مكونات الذرة وحركاتها مثلاً الى تشبيهها باجسام معروفة ذات احجام اكبر بكثير من حجم الذرة الحقيقى مثل كرات البلياردو أو كواكب المجموعة الشمسية وفى هذا خروج عن المقياس الذرى .

Quantum Phenomena (٨) Astrophysical (٧) Microphysics (٦)

Magellanic clouds — (٩)

الفيزياء والفلك :

ان تطبيقات الميكانيكا الكلاسيكية والرياضيات التطبيقية التي نصادفها في المختبر والصناعة (التكنولوجيا) أمور جد هامة ، ولكنها من وجهة نظر علمية تبدو محدودة بعض الشيء وغير مثيرة . ولعلنا لا نعدو الحقيقة ان نحن فلنا ان معظم التطورات العامة المثيرة للاهتمام التي حدثت في هذين الموضوعين قد نشأت استجابة لمتطلبات علم الفلك . وما ينطبق على علم الميكانيكا في هذا المجال ينطبق أيضاً على جزء كبير من علم البصريات وبدرجة أكبر على التحليل الطيفي .

لقد قلت ان الفيزياء الابتدائية ممله ، غير ان تطبيقات الفيزياء الحديثة كما نصادفها في المختبر او الصناعة ، على العكس من ذلك مثيرة . واني ازعم ان الدور الذي لعبه علم الفلك والميكانيكا الفلكية لقرون عديدة في الميكانيكا والرياضيات التطبيقية قد حل محله الدور الذي بلعبه علم الفيزياء الفلكية وعلم الكون (١٠) في الفيزياء الحديثة . وهذا ما سأحاول شرحه وايضاحه .

(وهنا لا بد لي من أن اذكر ، في جملة اعراضية ، ملاحظة عن الميكانيكا الكلاسيكية التي اشير اليها . فقد كانت هناك حركة ، منذ سنوات قليلة ، نطالب بالفاء تدريس معظم الميكانيكا الكلاسيكية . الا انه في نفس الوقت تقريباً ، اخذت عملية ملاحاة مركبات الفضاء وعملية اترانها تتطلب فهماً أوسع وأعمق للميكانيكا الكلاسيكية مما جرت به العادة) .

وحتى أتم موضوع بحثي عليّ ان اتناول بالبحث كتل المواد الضخمة من مختلف الأنواع . ومن الملائم ان نفكر أولاً بالحالات التي يمكن ان توجد عليها المادة ثم ننتقل الى تركيب الانظمة التي تنتظم بها مادة ما وتطورها وأصلها . وبعد ذلك يمكن ان نفكر في مشكلة المكان - الزمن . وأخيراً نلقى نظرة عابرة على التطورات التي تحدث حالياً في هذا الميدان كله . ولكنني أود أن اكرر القول بأننا نعمل كل هذا وانتباهنا مركز على الناحية الفيزيائية في هذه الاتجاهات دون أن تعنى ، في هذا البحث بالذات ، بالاستنتاجات الفلكية .

حالات المادة :

باستثناء دراسة الخواص البسيطة للغازات والبلورات البسيطة فان معظم الدراسة الفيزيائية للمادة الحقيقية قد تمت خلال العشرين عاماً الأخيرة .

الغازات :

لقد تطور بسرعة في السنوات القليلة الماضية موضوع كبير هو الفيزياء البلازمية (١١) ، ويعنى بدراسة سلوك الغازات شديدة التأين (١٢) . وقد وجد ان هذا الموضوع هام في عدد من التطبيقات وبخاصة بالنسبة لتجارب الاندماج النووي (١٣) . ومن الجدير بالذكر ان الفيزيائيين الفلكيين هم أول من طور هذا الموضوع ليتمكنوا من دراسة بعض الظواهر الفيزيائية الفلكية . والحقيقة ان كل العضلات المتعلقة بأي نوع من أنواع الحركة غير المنتظمة في داخل النجوم ، والغالبية العظمى

(١١) Plasma-Physics.

(١٠) Astrophysics and Cosmology.

(١٢) هي غازات مشحونة كهربياً نتيجة فقد أو اكتساب اليكترونات في ذراتها .

(١٣) Nuclear fusion وهو عكس الانشطار النووي ، فالاندماج النووي هو الذي انتج القنبلة الهيدروجينية .

من المعضلات الشبيهة بذلك التي تتعلق بجو النجوم ، ومعضلة وجود جو نجمي خارجي مثل الطبقة اللونية والتاج (أو الاكليل) في الشمس (١٤)، ومعضلة انسياب المادة من النجوم الى الفضاء وبخاصة ما يسمى بالرياح الشمسي ، انما هي معضلات في الفيزياء البلازمية . وبالمثل نجد ان كثيراً من معضلات المادة الموجودة في فضاء الكون متناثرة بين النجوم لا تعدو كونها معضلات بلازمية مثيرة للاهتمام وبخاصة عند سطح التقاء غاز متأين (أو مشحون) مع غاز عادي (أو متعادل) :

ويحتاج هذا الموضوع الاخير الى ايضاح اكثر : اننا نعلم ان المادة الكونية الموجودة في الفضاء بين النجوم (١٥) تتكون في غالبيتها من غاز الهيدروجين . ومعظم هذا الغاز موجود في مناطق بعيدة عن النجوم - أو ما يعرف بمنطقة هـ ١ (١٦) - حيث يكون هيدروجينا عاديا (متعادلا غير متأين) وتكون درجة حرارته الحركية (١٧) حوالي ١٠٠ درجة مطلقة (كلفن) (١٨) . ولكن عندما يكون غاز الهيدروجين في جوار نجم حار درجة حرارته سطحه تقارب ٥٠٠٠ ر. درجة مطلقة ، فان الهيدروجين يتأين بفعل الفوتونات التي تكون نشطة الحركة الى درجة تستطيع معها ازالة الكيثرون من ذرة الهيدروجين .

وقبل ثلاثين عاما استطاع سترومجرن (١٩) ان يحسب مدى انتشار الفوتونات خلال غاز الهيدروجين وان يدلل على ان هذا الانتشار يجعل الغاز كله متأينا الى مسافة معينة من النجم ، وانه بعد هذا الحد لا يكون الغاز متأينا على الاطلاق . كما اثبت ان الانتقال من حالة التأين الكامل الى حالة عدم التأين يكون فجائيا - وهذا ما يدعو للعجب - . وقد سميت المنطقة التي يكون فيها غاز الهيدروجين متأينا كله بمنطقة هـ ٢ أو منطقة سترومجرن (٢٠) . وهي في مجموعها مكونة من بلازما مثالية وتكون فيها درجة الحرارة الحركية حوالي ١٠٠٠ ر. درجة مطلقة . ونعلم ، زيادة على ذلك ، ان النجم المركزي الحار المتسبب في تأين هذه المنطقة ذو عمر قصير (بالمقياس الكوني) ، اذ يتراوح عمره بين عشرة ملايين ومائة مليون سنة . كما نعلم انه يقتضي النجم جزء كبير من عمره هذا حتى يتم تأين منطقة سترومجرن (هـ ٢) بكاملها . ونتيجة لذلك لا بد لنا من الاستنتاج بانه حيثما نرى منطقة متأينة (سترومجرن) يكون هناك احتمال كبير في ان هذه المنطقة لا تزال في طور النمو ، أي انها لم تكتمل بعد . وبذا يوفر لنا حد المنطقة نموذجا جميلا لما يعرف بجهة التأين (٢١) . وفوق ذلك - كما اشار أورت وليمان سبترز (٢٢) - فان بعضاً من المادة الباردة في جبهة الالتقاء تسخن ولذا تتبخر بعض الدقائق باستمرار من المادة الباردة الى المادة الحارة . أي انه يتولد هناك دفع نفث للمادة الباردة بعيداً عن النجم . وهكذا تميل هذه المادة (الباردة) لتكوين غلاف يتمدد مبتعداً عن النجم . غير ان طريقة تكوين هذا الغلاف وحركته تولدان له ضغوطا تسبب عدم استقرار (٢٣) ، وهذا يؤدي الى تجزؤ الغلاف

B. Strömberg	(١٩)	Chromosphere and Corona	(١٤)
HII or Strömberg sphere	(٢٠)	interstellar matter	(١٥)
Ionization Front	(٢١)	HI region	(١٦)
J. H. Oort and Lyman Spitzer	(٢٢)	Kinetic temperature	(١٧)
(Taylor instability)	(٢٣)	Kelvin	(١٨) حسب مقياس

الى قطع . وتكوّن هذه القطع السحب العادية المحتوية على المادة الكونية الباردة فيما بين النجوم . ويبدو هذا التفسير منطقيا اذا قبلنا تفسير اورت وسبترز واعتبرنا ان العملية كلها عبارة عن اعادة توليد اشكال هذه السحب وسرعاتها باستمرار .



شكل ١ : السديم العظيم في أوريون الصياد (الجبار) ، وهو مثال للغازات في حالة الحركة المعقدة جدا . ونكاد نوقن بان أى جزء من الغاز هنا في حالة اضطراب تفوق سرعته سرعة الصوت .

وتعنى هذه العملية أن كلاً من هذه السحب كان في البدء محاطا بمادة متأينة . ويعتقد ان السحابة تكوّن في هذا الطور أجساما تعرف باسم « خراطيم الفيل » (٢٤) (انظر شكل ٢) . واذا كان الامر كذلك ، فانه ، فوق كونه دليلا على صحة هذه النظرية - حتى هذا الطور - يؤدي الى احتمالات هامة أخرى : ذلك أنه اذا أحيط جسم من غاز بارد احاطة تامة بغاز ساخن ، فان الغاز البارد يمكن ان ينضغط حتى يصل الى طور الانهيار الجذبي (٢٥) . وقد ألح ايبرت (٢٦) الى هذا الاحتمال قبل أكثر من عشر سنوات . واستنادا الى ذلك ، وباستخدام ادق المقاييس لمعرفة قيم العوامل الفعالة في هذه الحالة ، نحصل على دليل قوى بان هذه هي الطريقة التي بدأ بها تكوين التكتلات النجمية او العناقيد (٢٧) في المجرات . وبمعنى آخر انها العملية الطبيعية التي تتكون بها نجوم جديدة في مجرة قديمة .

R. Ebert	(٢٦)	Elephant trunks	(٢٤)
Galactic clusters of stars	(٢٧)	stage of gravitational Collapse	(٢٥)



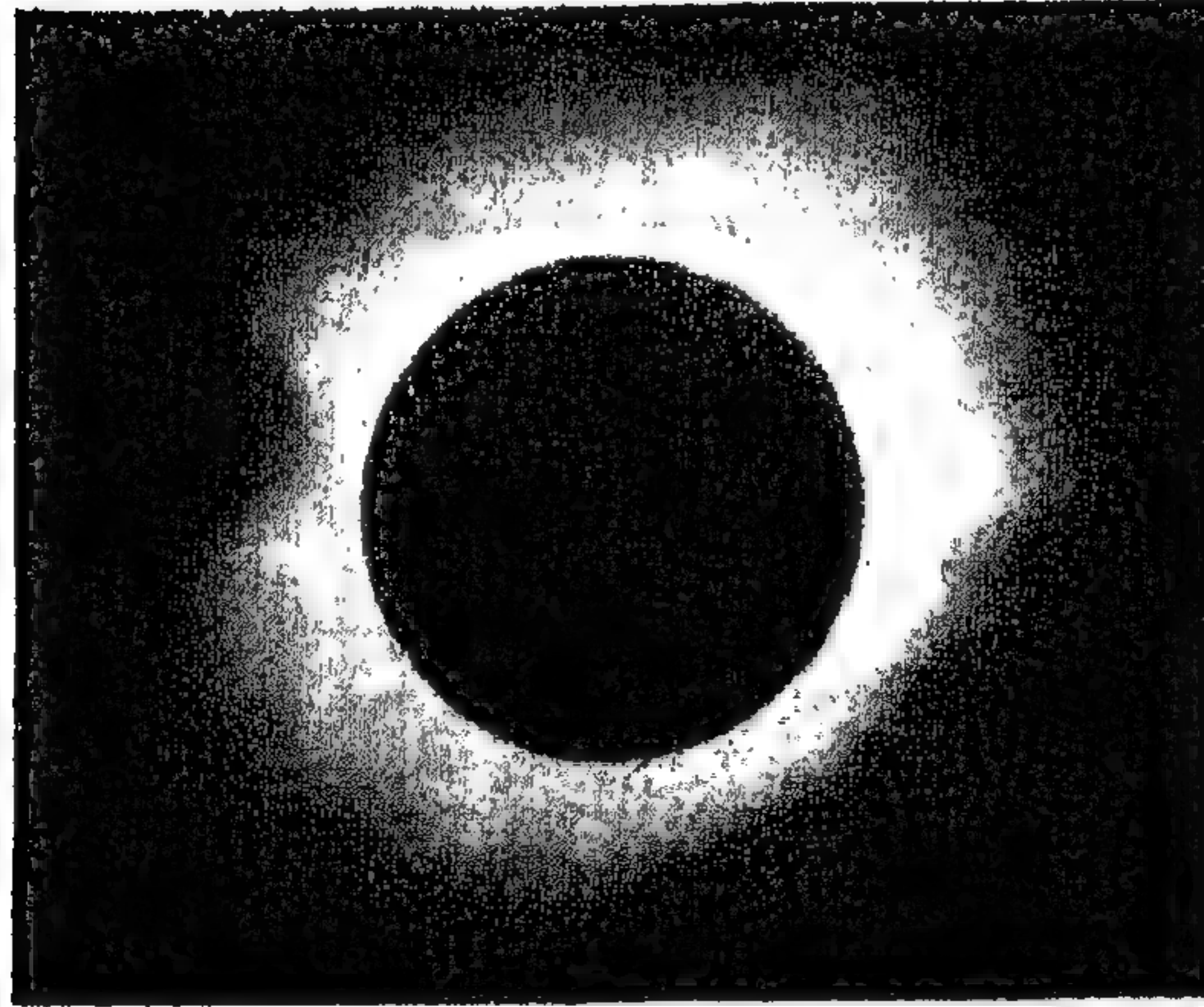
شكل ٢ : - سديم (١٦ في كتالوج مسييه) تظهر فيه جبهات الالتقاء بين مختلف اجزاء المادة الكونية فيما بين النجوم .
لاحظ ان بعض اجزاء المادة المعتمة الممتدة طويلا توضح ظاهرة خرطوم الفيل .

ان ما تطرقنا اليه لا يعدو كونه مجرد لمحة عابرة عن الاحتمالات المثيرة للعمليات الفيزيائية التي تحدث في المادة الحقيقية في أبسط حالاتها الممكنة . والآن ننتقل خطوة أخرى ، فاذا أخضعنا الوضع الذي تكلمنا عنه الى مجال مغناطيسي - أو بالاحرى ، اذا عرفنا انه - في حالات عديدة - يخضع هذا الوضع لمجال مغناطيسي ، فاننا نكون قد دخلنا عالم الهيدروديناميكا المغناطيسية (٢٨) ، وهو فرع كبير آخر من فروع الفيزياء بدأ بالتطور منذ الحرب العالمية الثانية ، وكان قد نشأ من دراسة معضلات فلكية - وبشكل خاص معضلة الفوين (٢٩) ، (انظر شكل ٣) .

واذا لاحظنا بعد ذلك ان سرعة الصوت في منطقة غاز الهيدروجين البارد (هـ ١) هي حوالي

كيلو متر في الثانية ، بينما سرعة سحب الغاز النسبية تبلغ عدة كيلو مترات في الثانية ، فانه لا بد - عند اصطدام هذه السحب ببعضها - من تكون موجات ضغط ، وهذه بدورها تولد الاضطراب فوق الصوتي (٣٠) . واذا عدنا الى موضوع النجوم ، فاننا نقابل موضوع الحمل (٣١) . وهكذا لا بد لنا بشكل او بآخر ، من أن نتعرف على عالم ديناميكا الغازات العالي . (راجع شكل ١) .

وفي السنوات القليلة الماضية ، عقدت بالفعل سلسلة من الحلقات الدراسية الدولية شارك فيها فيزيائيون فلكيون وعلماء في ديناميكا الهواء (٣٢) ، وكان موضوع البحث هذه المعضلات بالتحديد . ولقد كانت هذه الاجتماعات ذات أهمية كبرى من وجهة نظر موضوع خطابي هذا . غير ان هذه الاجتماعات اظهرت بوضوح مبلغ الصعوبة التي يواجهها العلماء في مجال معين (س مثلا) الذين يصادفون معضلات في ميدان آخر (ص مثلا) عندما يحاولون تفسير هذه المسائل لعلماء من ميدان (ص) . وايضا عندما يجيب علماء ميدان (ص) على علماء ميدان (س) فان الآخرين لا يجدون صعوبة في فهم الجواب فحسب ، بل أيضا في تقرير ما اذا كان الجواب ذا أهمية للموضوع . وما زالت نتيجة ذلك حتى الآن ، كما يبدو لي ، ان يتهم علماء ديناميكا الهواء زملاءهم الفيزيائيين الفلكيين بأن اساليبهم في معالجة المشكلة مشكوك في صحتها ثم يعترفون بأنه لا تتوفر اساليب أفضل في الوقت الحاضر . وكمثال على ذلك ، يبدو أن هذا ما حدث بالفعل في الموضوع الهام - نقل الطاقة بالحمل .

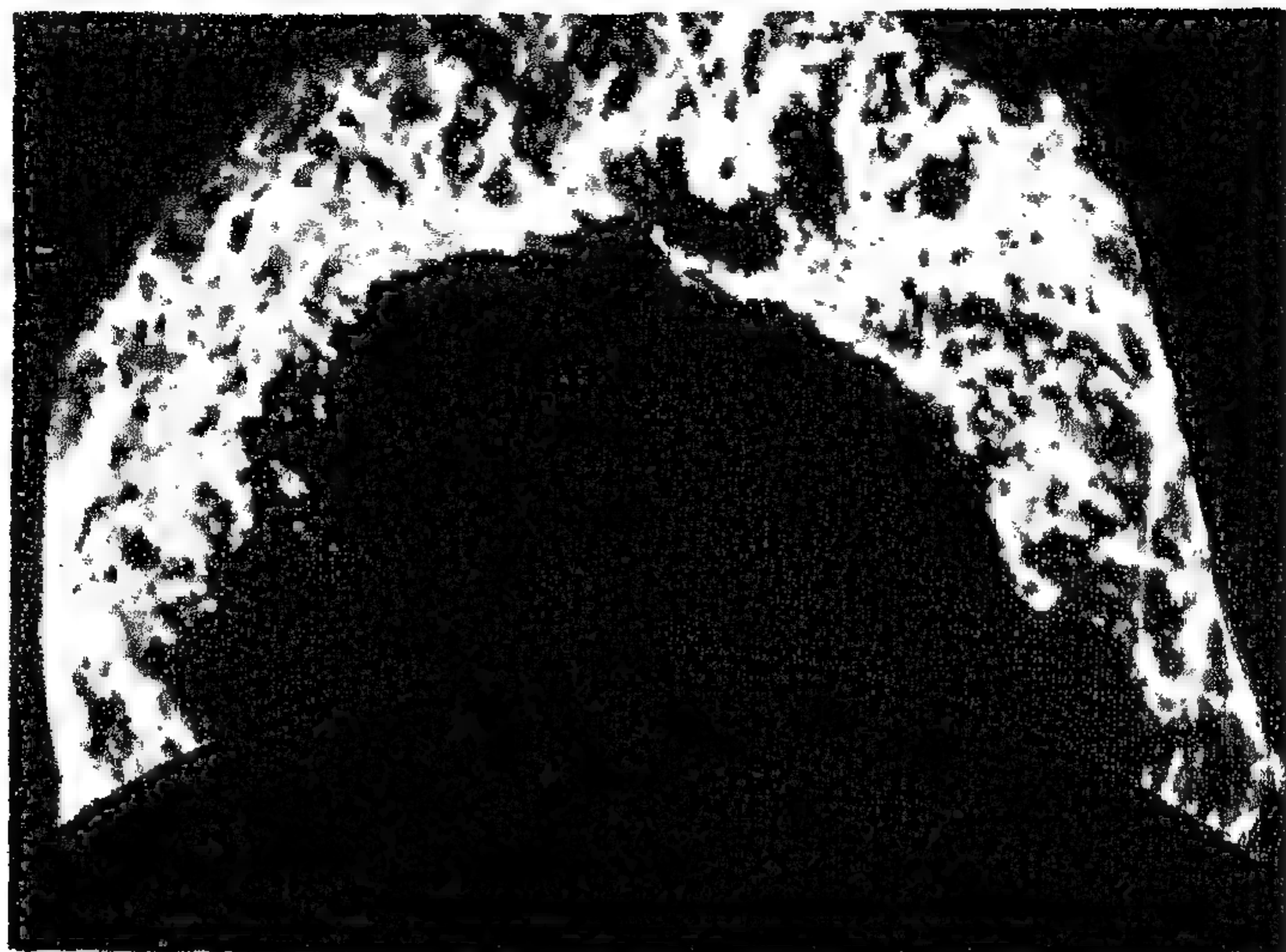


شكل ١٢ : جو الشمس الخارجي كمثال على الهيدروديناميكا المغناطيسية .

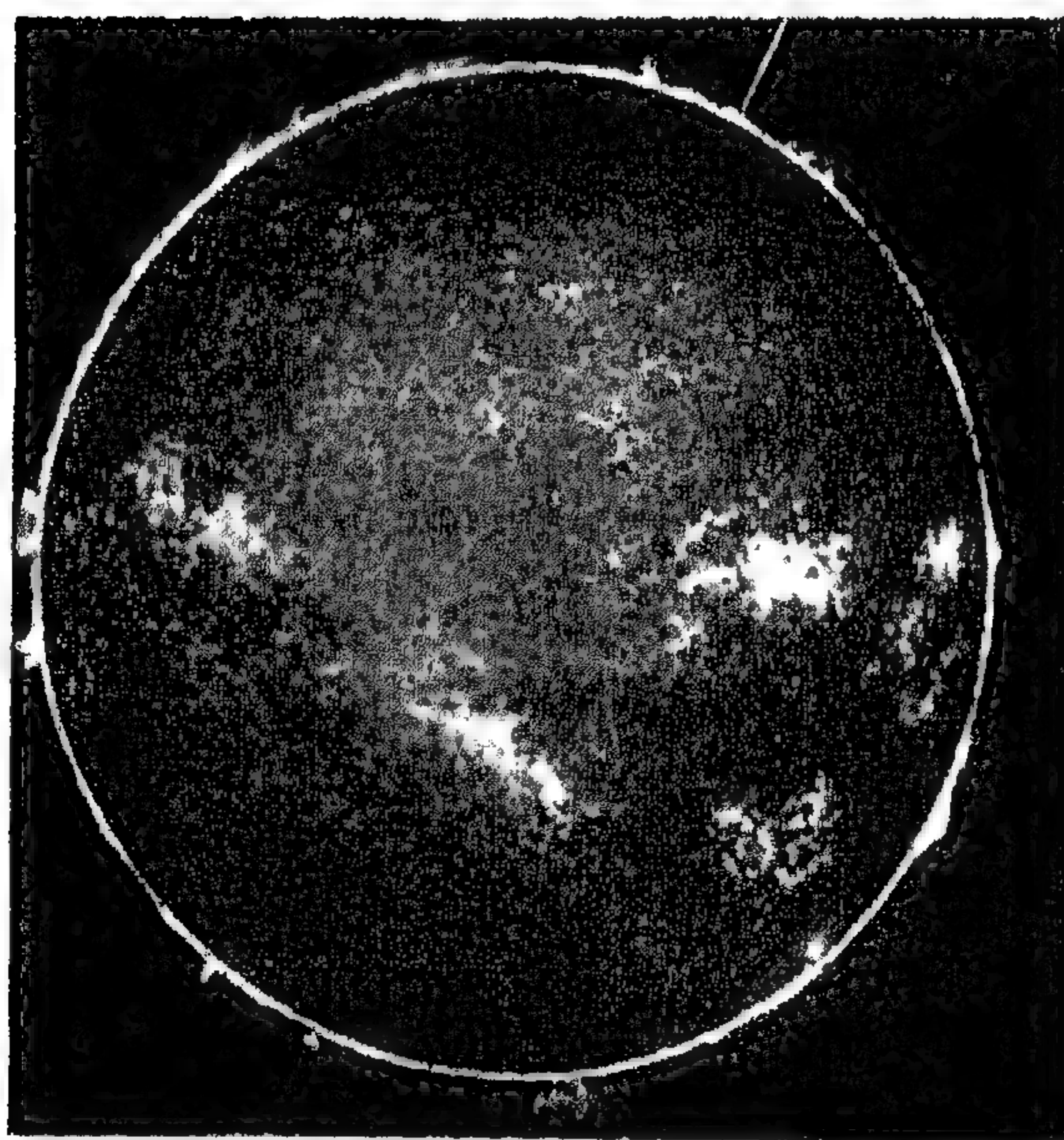
Shock waves and supersonic turbulence (٣٠)

Convection (٣١)

Aerodynamicists (٣٢)



شكل ٣ ب : لسان شمسي انفجاري مثال اوضح على الهيدروديناميكا المغناطيسية .

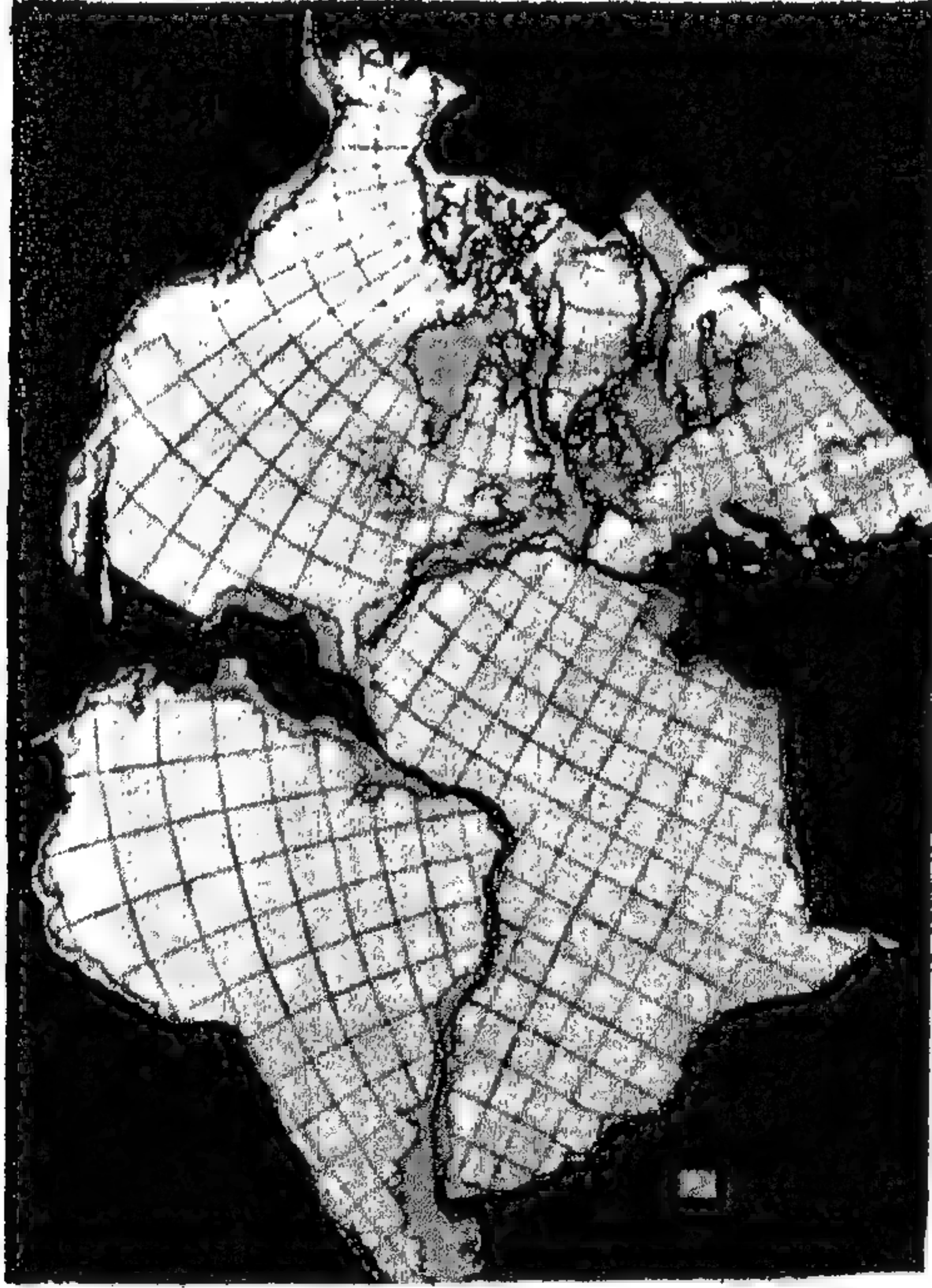


شكل ٤ : الشمس كتلة غازية منفصلة .

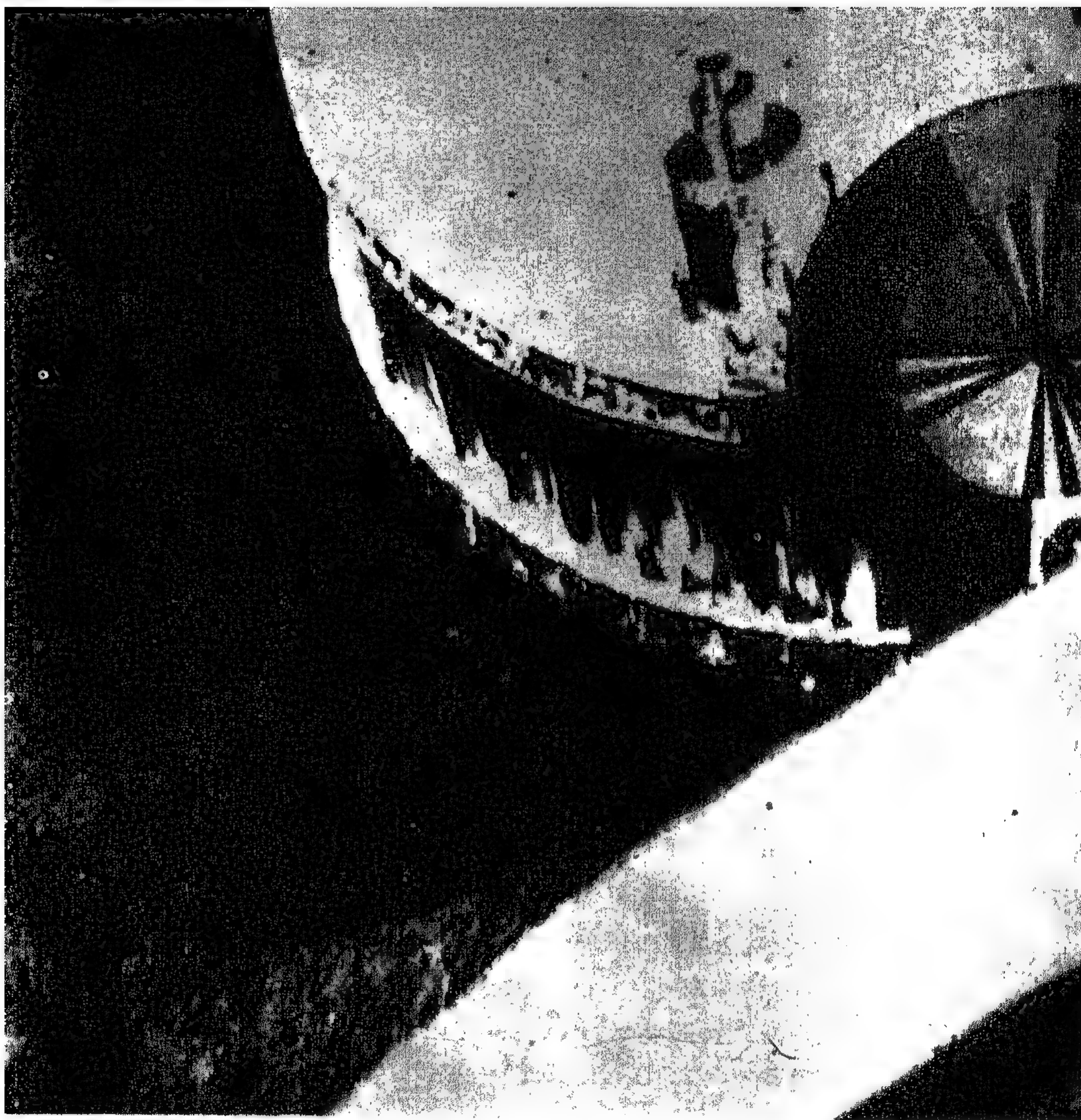
أخذت هذه الصورة بضوء الكالسيوم التآين وهي تظهر دلائل كثيرة على أن جسماً كهذا يمكن أن يكون نشطاً جداً .

السوائل :

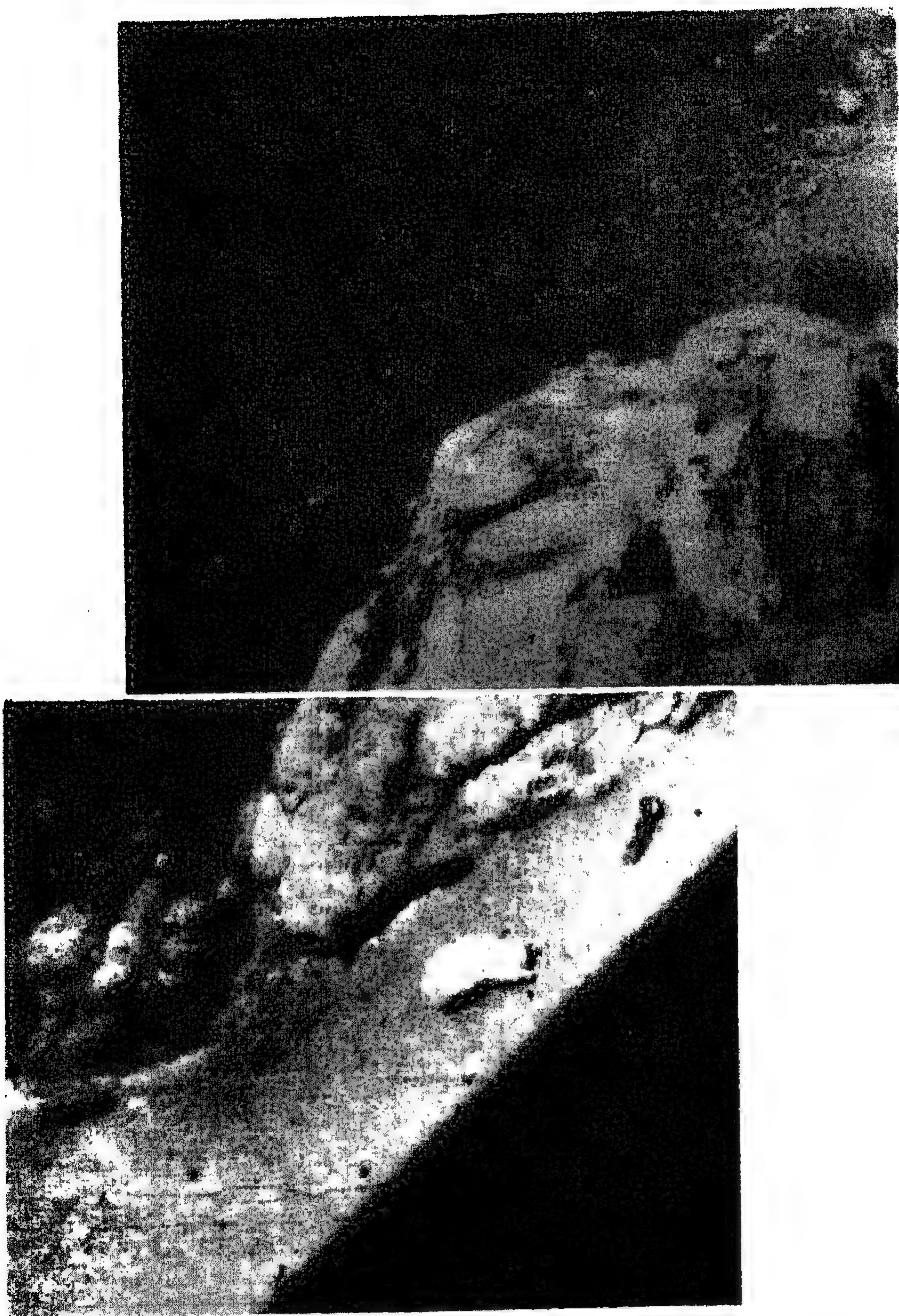
عندما أراد البروفسور فرد هويل (٣٣) لأغراض محض خيالية - ايجاد تجسيد لنوع من «الدكاء» الفلكي لم يجد غير ما أسماه « السحابة السوداء ». ان اجسامنا تتكون في معظمها من السوائل ، ولكن لا يمكن ان يقبل أحد - حتى في القصص الخيالية - فكرة وجود جرم ذى حجم فلكي مكون في معظمه من السوائل . وحالة السيولة أندر حالات المادة في الكون ، والعلماء يفهمونها - من وجهة فيزيائية - بدرجة أقل من بقية حالات المادة . ومع ذلك فالحياة كما نعرفها لا تستغني عن حالة السيولة بدرجة أكبر من غيرها من حالات المادة . فمن وجهة نظر فيزيائية بحثة - منفصلة عن وجهة النظر الحيوية - تدلنا المعلومات المتوفرة لدينا على أن أهمية حالة السيولة للفيزياء الكونية تكمن فقط في وجودها في قلب أو مركز بعض الاجسام ذات الاحجام الكوكبية (كالكواكب والاقمار الخ . .) .



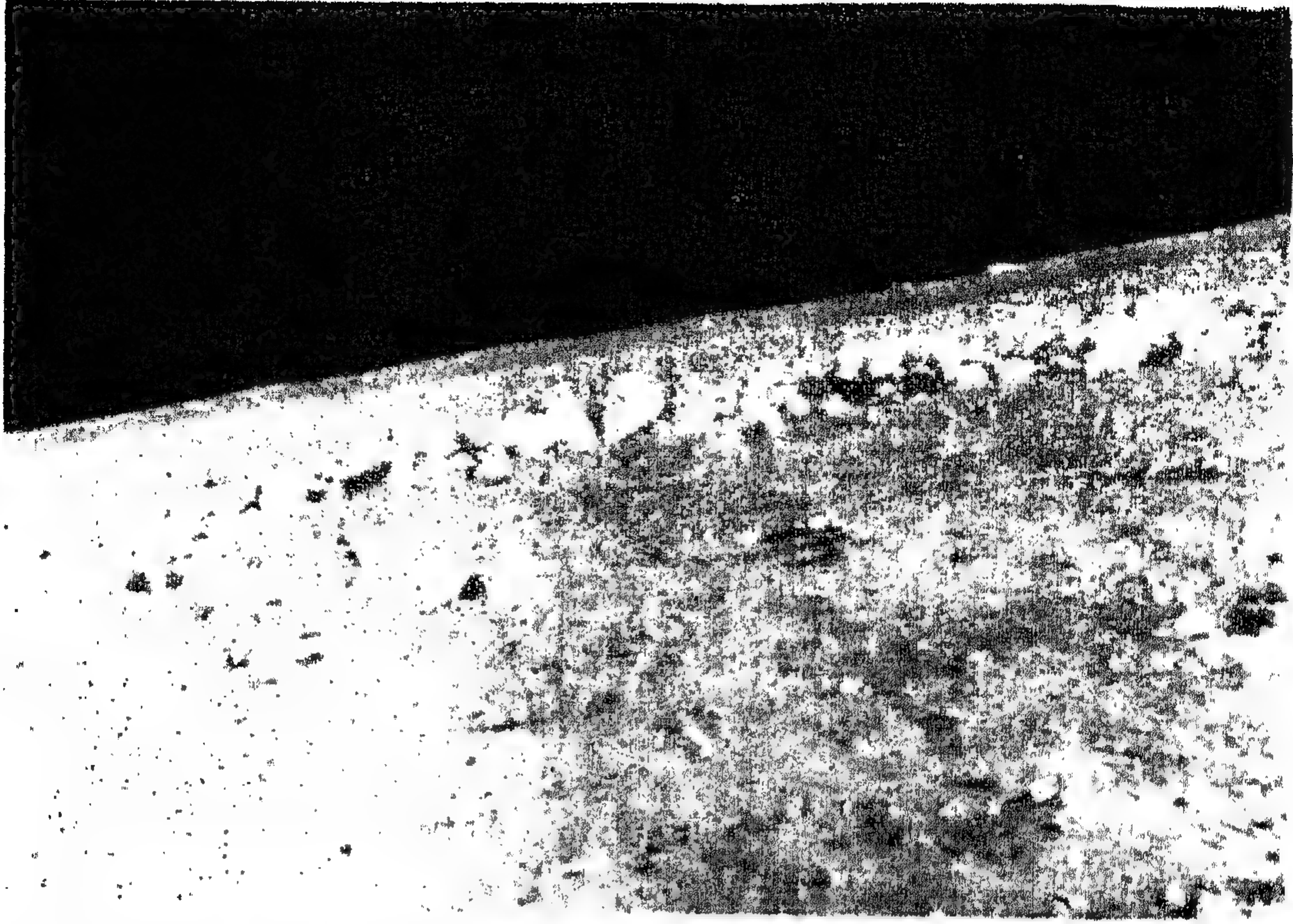
شكل ه : تطابق القارات على امتداد حافة الرف القارى . فاذا كانت القارات قد ترحلت وابتعدت عن بعضها من وضع أصلى كهذا فان ذلك يكون ايضاحاً ممتازاً لخاصية اللدونة في غلالة الكرة الأرضية الصلبة .



شكل ١٦ : أثر المركبة الفضائية سيرفيور الاولى على سطح القمر . وتظهر في هذه الصورة المأخوذة من زاوية حادة نعومة نسيج تربة القمر والأثر الواضح الذى تركته احدى قوائم المركبة الفضائية في تلك التربة .



شكل ٦ ب : صخرة يبلغ طولها حوالي ٤٥ سنتيمترا على سطح القمر .



شكل ٦ ج : فوهة قمرية تحف بها الصخور . ويبلغ قطر الفوهة عدة مئات من الامتار ويمثل خط الصخور المستديرة الكبيرة حافة الفوهة القريبة ، اما الحافة البعيدة فتبدو على الأفق في مؤخرة الصورة .

الاجسام الصلبة :

لقد كانت فيزياء حالة الصلابة (٢٤) احدى التطورات الكبيرة في مجال العلم في ربع القرن الماضي . وهي - في الحقيقة - فرع من الفيزياء لم يعتمد في اصوله ونشأته على دراسة معضلات فلكية . ولكننا بالرغم من ذلك نجد ان لهذا الفرع من الفيزياء عدداً من التطبيقات في الفيزياء الكونية . وليس غريباً ان ينصب اهتمامنا على دراسة الجزء الصلب من الارض التي نعيش عليها (فيزيائياً وغير ذلك) . وقد اقترح بعض العلماء حديثاً بأن هناك احتمالاً فعلياً لوجود تيارات حمل في المادة التي تبدو لنا صلبة ، وأن حدوث هذه التيارات مرجعه خاصيتها اللدونة والزحف (٢٥) . ويتصل بهذا - نوعاً ما - الموضوع المثير : تزحزح القارات او الانزلاق القاري (٢٦) . وهناك أيضاً معضلات في هذا الميدان تتعلق بجسم القمر بشكل عام ، مع ان بعض الناس في هذه الايام ، ينصرف

Solid-State physics (٢٤)

Plasticity and creep (٢٥)

Continental drift (٢٦)

اهتمامهم لمعرفة طبيعة حالة الصلابة على سطح القمر . وقد أصبحت دراسة سطح القمر هذه ميداناً جدياً لتطبيق معظم البحث العلمي الحديث - النظرى والتجريبي - في فيزياء الحالة الصلبة ، بالإضافة الى أن هذه الدراسة توفر مجالاً كبيراً للملاحظة المباشرة . وكذلك ازداد التعمق في درس مستويات الطاقة في الجسم الصلب بهدف الوصول الى تفسير - محتمل من وجهة نظر فيزيائية - بحتة للتغيرات الموسمية في اللون التي تبدو على سطح كوكب المريخ . والجدير بالذكر ان الفاية الرئيسية من دراسة أجرام النظام الشمسي كانت فيما مضى تطبيق الميكانيكا الفلكية ، بينما أصبحت الغاية الآن تطبيق فيزياء حالة الصلابة الفلكية . (راجع السكليين ٥ و ٦) .

واعتقد ان هذا هو الموضع المناسب للإشارة الى أصغر الاجسام الصلبة في الكون ونعني بها حبيبات العبار الكوني (٢٧) فيما بين النجوم ، والتي يبلغ قطر الواحدة منها ١٠^{-٥} او ١٠^{-٦} من السنمير . ويفدر العلماء ان هذه الحبيبات تشكل حوالي ١٪ من كتلة جميع المواد الموجودة بين نجوم مجرتنا او ايه مجره أخرى شبيهة بها . (راجع السكليين ٧ و ٨) . وحسب الافكار السائدة حالياً يلعب هذه الحبيبات أكثر من دور هام في اقتصاد الكون . فهي ، - اما بفعلها نفسها او بفعل جزيئات يصعد بانها تتكون على سطحها - ، تعتبر الواسطة التي تبقى المادة الكونية فيما بين النجوم بارده عند انضغاطها ، مما يمهّد السبيل في النهاية لتكوين نجوم جديدة . وبجانب ذلك ، فقد سبق ان نوهب - في بحبي الذي أجرته بالاستراك مع وليامز (٢٨) - بأن تجمع الحبيبات مع بعضها هو ، على ما يبدو ، الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تؤدي الى انفصال بعض العناصر الكيماوية على نطاق واسع في المادة الكونية . ومن الواضح ان هذا الانفصال لازم لتكوين جسم كالارض . وهكذا يرى ان أكبر الاجسام الصلبة في الكون بما في ذلك النجوم نفسها تعتمد في وجودها على وجود أصغر وأدق الجسيمات الصلبة .

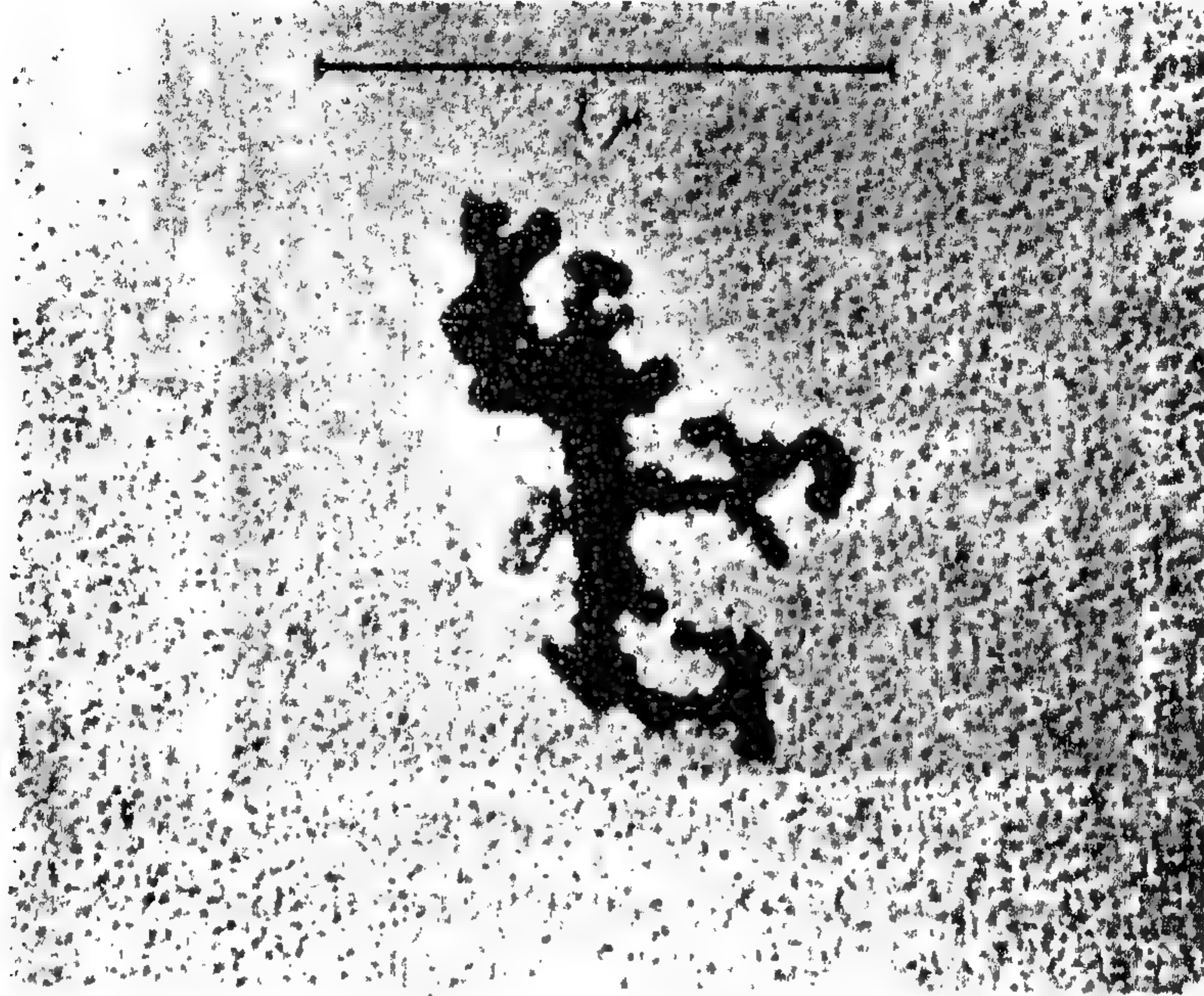
ودراسة هذه الجسيمات توفر توضيحاً مدهشاً لموضوع بحثي هذا . ففي عام ١٩٠٨ نشر الفيزيائي مي (٢٩) بحثاً عن حيود الضوء بتأثير جسم كروي مهما كان حجمه وسواء اكان مكوناً من مادة عازلة أم موصله . وهذه معضلة رياضية صعبة في النظرية الكهرمغناطيسية . وقد بدا - في ذلك الوقت - ان توصل (مي) الى حل دقيق لها لا يعدو كونه أمراً ذا أهمية أكاديمية بعض الشيء . ولكن الحقيقة هي ان كل ما نعرفه الآن عن الحبيبات الكونية فيما بين النجوم يستند الى بحث (مي) ، كما ان لهذا البحث استعمالات أخرى . غسر ان تطبيقه على مكونات الكون الرئيسية هو بالتأكيد أعظم ابيات لأهمية هذا البحث .

ويجدر بنا ان نذكر ان احداً لا يعلم بشكل مؤكد ممّ تكون هذه الحبيبات ولا كيف تكونت . وآخر اقتراح بهذا الصدد جاء من هويل و ويكراماسينغ (٤٠) ، حيث يقولان بأن هذه الحبيبات مكونة من الجرافيت ويحتمل أن تكون مغلفة بالجليد ، كما يقولان بأنه يحتمل أن يكون منشؤها فيما يسمى « النجوم الكربونية » (٤١) . ويكاد يكون من المؤكد ان هذه الحبيبات ليست

F. Hoyle and N. C. Wickramasinghe	(٤٠)	Interstellar dust-grains	(٢٧)
Carbon stars	(٤١)	I. P. Williams	(٢٨)
		G. Mie	(٢٩)

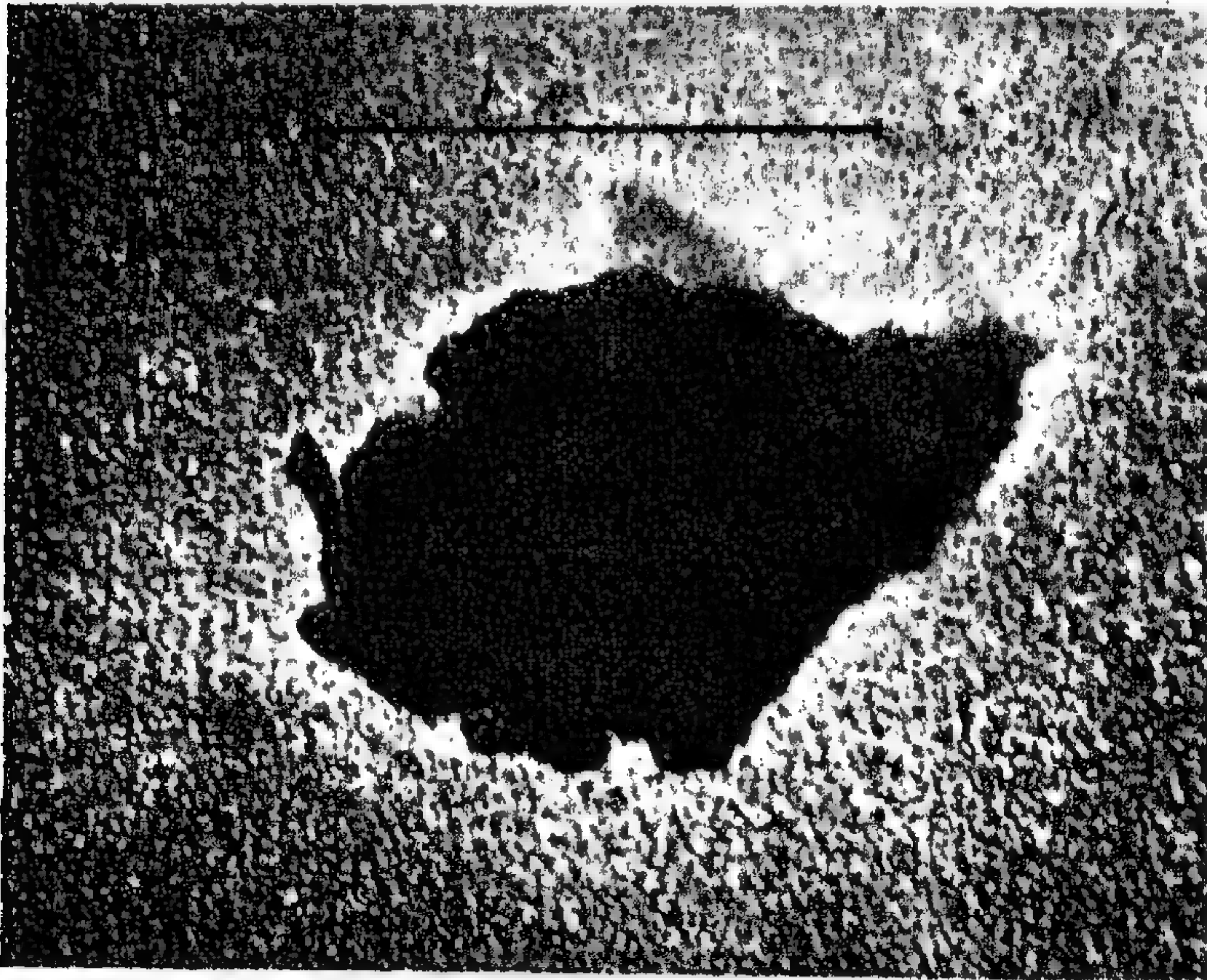
كروية الشكل وهناك أدلة على أن وجهة حركتها في الفضاء تتأثر بالمجالات المغناطيسية الفعالة فيما بين النجوم .

ولقد ذكرت ، قبل قليل ، كلمة (جزيئات) - وهي من الكيمياء - غير أن علينا أن لا ننسى أن الفيزياء الكونية اليوم تشمل كمية كبيرة من الكيمياء . ولكنني لن ادخل في تفاصيل هذا الموضوع نظرا لضيق المجال .

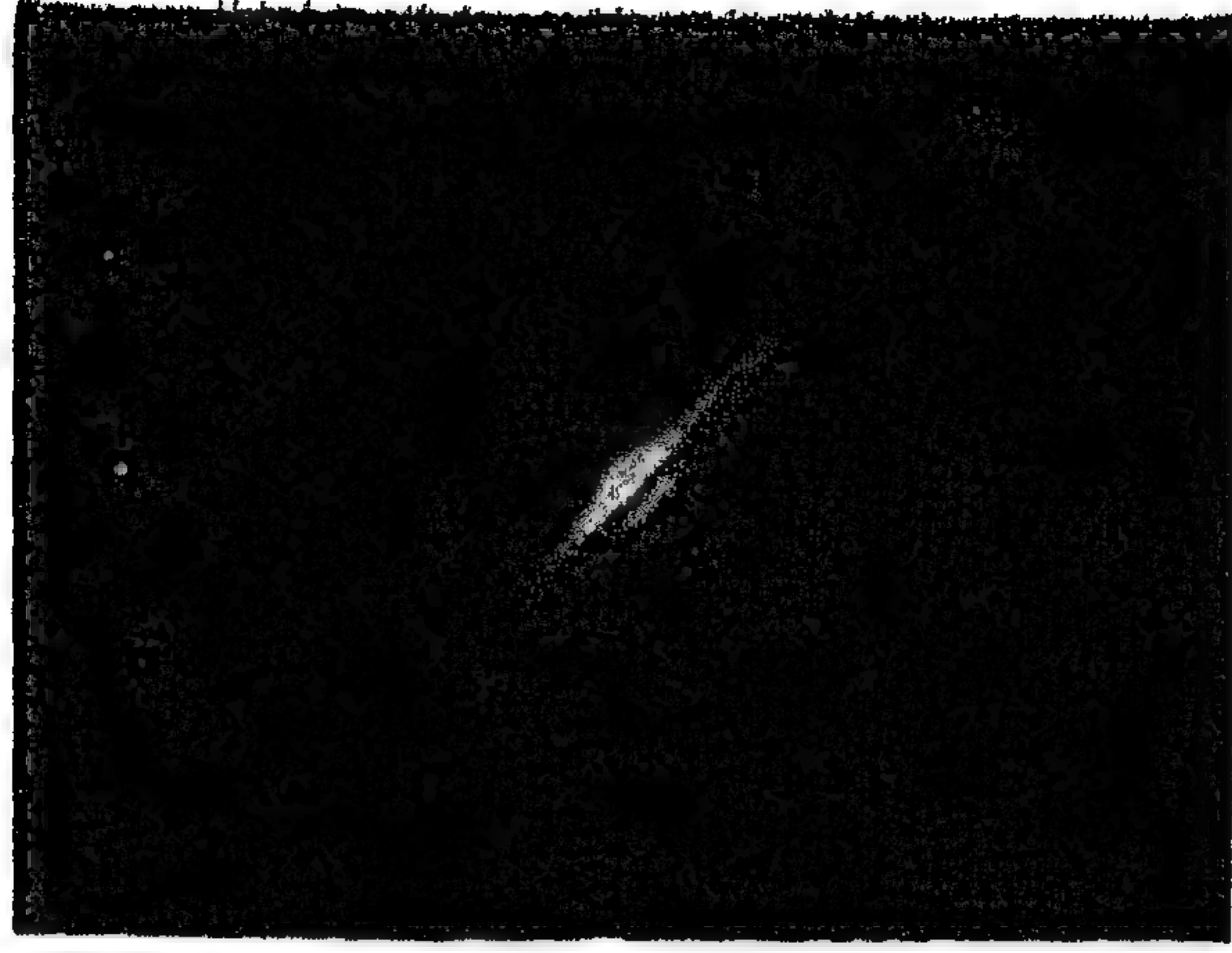


شكل ١٧ :
نيزك صغير رقيق
القوام كالزغب

(a)



شكل ٧ ب : نيزك كثيف ، والنيازك « حبيبات » موجودة بين الكواكب بخلاف حبيبات الغبار الكوني الموجودة بين النجوم .



شكل ٨ : في هذه المجرة اللولبية - والصورة هنا مأخوذة من حافتها - يشكل الحزام المعتم المادة المنتشرة بين النجوم بما في ذلك حبيبات الغبار الكوني فيما بين النجوم . ولو اننا اخذنا صورة لمجرتنا - طريق التبان - من الحافة لكأنت الصورة شبيهة بهذه .

أجسام من المادة :

ان ما يميز الجرم الفلكي المستقل عن الاجسام المادية التي يمكن دراستها في المختبر العادى هو ان الجسم الفلكي متماسك مع بعضه بفعل جاذبيته الخاصة . على انه يجب ان ننتبه الى اننا - مؤقتاً - انما نأخذ بعين الاعتبار الاجسام التي تكون في حالات ثابتة او مستقرة بشكل فعال . ولذا فان قوة الجاذبية يجب ان يوازنها الاجهاد . ولعل الحاجة الى توليد هذا الاجهاد هو الذى يقرر حالة المادة . على ان علينا - في حالات معينة ان ندخل في اعتبارنا عوامل اخرى مثل تأثير الدوران والمغناطيسية او الاشعاع .

الاقمار :

يمكننا ان نبدأ بالسؤال عن اكبر قطعة من الصخر يمكن ان توجد .

والجواب هو صخرة تقارب حجم القمر . فالقمر هو اكبر جسم خامل (في معظمه) يمكن ان يوجد . والقمر ليس مثيراً جداً في حد ذاته ، وتكمن اهميته في السبل التي يساعدنا بها على دراسة الاجرام الفلكية الاخرى وفي القاء ضوء على نشأة الكون (شكل ٩) .

الكواكب :

ان ما يحدث عندما تتجمع مادة كميتها اكبر من القمر ولكنها شبيهة بمادته يعتمد الى حد ما على حالة هذه المادة الاصلية وعلى تركيبها الكيماوى الخاص . على اننا نعلم فعلاً ما حدث في حالة واحدة على الاقل - فنتجت الارض .



شكل ٩ : يمثل القمر اكبر جسم مستقل من المادة الموجودة بكاملها فعليا في حالة الصلابة .

واذا ما حصلنا على جرم (او جسم) بهذا الحجم (أي حجم الأرض) فان أشياء عديدة مثيرة يمكن ان تحدث : فهناك قلب مركزي سائل - كما يعتقد الآن غالبية العلماء - ، ونتيجة لفعل شبيه بفعل المولد الكهربائي ناتج عن حركات في هذا القلب السائل ، يتولد مجال مغناطيسي . على أن هناك معضلات لم تحل بعد حول تركيب غلالة الأرض وحالتها . ومثل هذا الجسم او الجرم قادر على ان تتكون عليه المحيطات . ويتكون حوله جو هوائي ومجال مغناطيسي ، وبالإضافة لذلك يحتفظ بها جميعا . كل هذا يوضح النقطة التي اقولها وهي ان السلوك الفيزيائي يمكن أن يعتمد على مجرد كمية المادة . اننا نقدر اهتمام سكان الأرض بالنزول على سطح القمر ، ولكن هذا - من وجهة علمية - لا يعد شيئا بالمقارنة باهتمام « ساكن القمر » - لو كان بالقمر سكان - بالوصول الى الأرض . ذلك ان الأرض هي المكان الأكثر اثارة بدرجة لا مجال معها للمقارنة . والسبب في ذلك يكمن فقط في انها المكان الأكبر حجما . ولربما كان هذا حالة نتفق عندها على ميزات « الشمول » .

ونحب ان نقول بهذه المناسبة ان أقوى حجة ضد الاكثار من الرحلات الفضائية هي أنه اذا عاش الانسان في بيئة أمكنه فيها ان يتطور الى حد أن اصبح قادرا على الانطلاق في رحلات فضائية ، فان أي مكان في الفضاء يستطيع الوصول اليه سيكون في الغالب أسوأ من بيئته الأرضية .

غير أنه من السهل أن يبالغ المرء في مسألة الحجم وأهميتها بالنسبة لخواص الاجسام . فكتلتنا زحل والمشتري مثلا تبلغان مائة ضعف كتلة الأرض ، ولكن معظم الزيادة في الكتلة يتكون من عناصر خفيفة . ولا شك أن زحل والمشتري جرمان أو جسمان مثيران للاهتمام ، فهناك مثلاً الدليل الذي اكتشف حديثاً في أن للمشتري مجالاً مغناطيسياً ، وأن شيئاً غريباً يحدث في جوه . ولكن هذين الجرمين بالتأكيد أقل إثارة للاهتمام من الأرض .

النجوم :

عندما تصبح كتلة الجرم الفلكي أكثر من بضعة أجزاء في المائة من كتلة الشمس ، لا يعود بإمكان هذا الجسم أن يكون كوكباً . ذلك أنه حتى تكون مادة بهذا المقدار في حالة كثيفة ثابتة ، لابد أن تكون جميعها في حالة غازية . ولا يمكن جسم غازي من الاستمرار في توليد ضغط مركزي كبير إلا إذا كان حاراً جداً في منطقة المركز . وإذا كان المركز حاراً جداً فإن الطاقة يجب أن تنسرب إلى خارجه . ولذا يكون الجسم مضيئاً وتكون النتيجة نجماً . وهكذا - مره أخرى - نلاحظ أن مجرد الزيادة في كمية مادة الجسم تؤدي إلى تغيير تام في سلوكها . (راجع الشكل ٤)

واحب أن اعرج هنا على نقطة هامة تتعلق بالطاقة النووية . فلو اطفئت في هذه اللحظة جميع مصادر الطاقة النووية في شمسنا ، فإننا لنلاحظ فرقاً كبيراً في الطاقة في تلك اللحظة - بل قد لا نلاحظ الفرق إلا بعد بضعة ملايين من السنين . ومن الحقائق التي عرفنا أن السبب في اضاءة أي جرم (كما يضيء النجم) هو مجرد أنه مكون من كتلة وحجم معينين . وهذا يفسر لنا لماذا لم يكتشف أحد شيئاً ذا بال عندما كن العلماء يتساءلون : ما الذي يجعل النجم مضيئاً ؟ . بينما اكتشف شيء مفيد بمجرد أن تعلم الفلكيون التساؤل الصحيح : ما الذي يجعل نجماً عادياً يضيء لأكثر من ألف مليون سنة ؟ والحقيقة أن الشيء الذي اكتشف وقتئذ كان الاندماج النووي أو توليد الطاقة الحرارية النووية (٤٢) .

لقد عرف اينشتين وذر فورد (٤٣) وآخرون منذ زمن أن كميات كبيرة من الطاقة يمكن أن تطلق من عقالها لو أمكن للتفاعلات النووية أن تستمر متسلسلة على نطاق واسع . غير أنهم ، لأسباب مختلفة، لم يبحثوا في تطبيق هذه المعرفة عملياً . وكان أول من فكر في هذه الإمكانية بشكل واقعي هم علماء الفيزياء الفلكية . ومنذ ذلك الوقت وحتى عام ١٩٣٩ كان الفيزيائيون اكنسون وفون وايزر وبته (٤٤) يبحثون منفردين وعلى التوالي هذه المعضلة الفيزيائية الفلكية بعينها ، فاكتشفوا العمليات النووية الحرارية التي كانت حل معضلة ضوء النجوم . ولا أجد ضرورة لسرد قصة هذا الاكتشاف لأنني واثق من أنكم جميعاً تعرفونها . على أن هذه القصة بحد ذاتها ايضاح فعال لما أحاول قوله .

وكان أمراً طبعياً أن يتسبب الاكتشاف بأن مصدر الطاقة في نجوم الكون هو نواة الدرة ، في أن يبحث الفيزيائيون في إمكانية توليد الطاقة النووية على الأرض . ونجحوا أولاً في إطلاق الطاقة

(٤٢) Thermonuclear energy-generation

(٤٣) Einstein, Rutherford

(٤٤) Atkinson, Von Weizsäcker and Bethe

النووية نتيجة انشطار النواة لا اندماجها (٤٥) . ولكن القنبلة الهيدروجينية أقرب الى طريقة توليد الطاقة في النجوم من القنبلة الذرية . ولعل غاية العلماء كانت لسنوات عدة انتاج الطاقة على الارض بفعل اندماج الهيدروجين نووياً حرارياً بشكل لا يختلف في اساسه عما يجري في مركز الشمس .

واذا رجعنا الى الفيزياء الذرية - لا النووية - فاننا نذكر اننا ادرنا لأول مرة ان بإمكاننا تفسير سلوك المادة ككل عن طريق الميكانيكا الكمية (٤٦) . وكان ذلك نتيجة تفسير فاوولر (٤٧) سنة ١٩٢٦ لطبيعة النجوم البيضاء القزمة . فقد أثبت أن في المادة ذات الكثافة الهائلة - كما هي الحال في هذه الاجرام - يجب أن تكون الاليكترونات في حالة انحلال بمفهوم نظرية الكم (٤٨) . وبعد ذلك بقليل أثبت شاندراسيخار (٤٩) انه في الحالات القصوى تحدث حالات انحلال بمفهوم النظرية النسبية . وزيادة على ذلك اوضح ان هناك حداً أعلى لكتلة النجم التي تكون في وضع انزان ميكانيكي في مثل تلك الحالات . وقد دلت المشاهدات والملاحظات على صحة التنبؤات المستنتجة نظرياً في ضوء تفسير فاوولر . وهكذا كانت النجوم القزمة السبيل لاعطاء أبسط وأوضح تطبيق مشترك للملامح الاساسية المميزة لميكانيكا الكم وميكانيكا النظرية النسبية .

وكنا قد بدأنا هذا الجزء من خطابنا بالتساؤل عن أكبر قطعة من الصخر يمكن ان نحصل عليها ، ونختتمه بالتساؤل عن أكبر قطعة منفصلة من أي نوع من المادة يمكن أن نحصل عليها . وقد ذكرت للتو « حد شاندراسيخار » بالنسبة للنجم المنحل (ويتراوح بين كتلة وكتلتين شمسيتين) . ونتساءل الآن عما اذا كان هناك حد لكتلة أي نجم . ويبدو - لأسباب عديدة - انه لا يمكن أن يوجد أي شيء شبيه بالنجم العادي وله كتلة تزيد عن حوالي ١٠٠ ضعف كتلة الشمس . وهكذا نصل الى نهاية طبيعية في دراستنا للاجسام المادية المنفصلة التي تكون في حالة انزان تقريبي .

أنظمة مادية أخرى :

كما رأينا ، كيف تعتمد خواص الاجسام موضوع بحثنا في النهاية على جذبها الذاتي . . . وبوسعنا ان نتأمل في توزيع المادة التي لا يكون جذبها الذاتي ذا أثر فعال اما بسبب وجود هذه المادة متفرقة بشكل واسع او بسبب انها تكون تحت تأثير جذب مادة أخرى لها .

والجو الشمسي يعطي مثالا جميلا لما أقصد قوله . ذلك ان السبب في لون الشمس الخاص الذي نشاهده هو في عدم شفافية جو الشمس . وهذا ناتج بشكل رئيسي عن ايون الهيدروجين السالب أي ذرة الهيدروجين المتعادلة متصل بها بشكل غير مقيد اليكترون اضافي . وهذا امر تسمح به ميكانيكا الكم . وقد اثبت فيلدت (٥٠) أهمية هذه الظاهرة من وجهة نظر فيزيائية فلكية قبل سنوات من تمكن العلماء التحقق من مجرد وجودها في المختبر .

كما قدم جو الارض ، مؤخراً ، ايضاحاً ممتازاً للظاهرة في الفيزياء الحديثة ، وأعنى بها ظاهرة

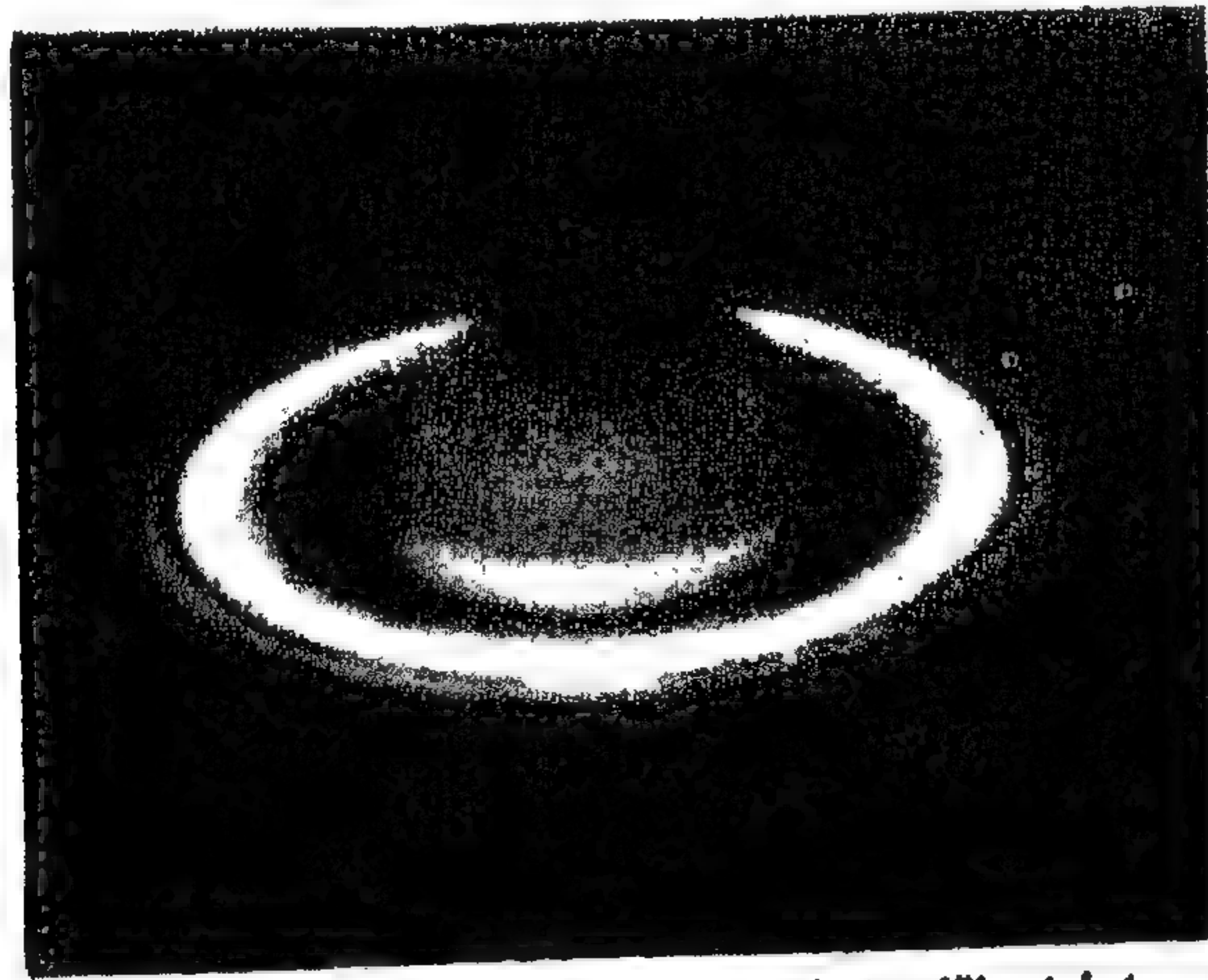
(٥) (الانشطار النووي أنتج القنبلة الذرية اما الاندماج النووي فانتج القنبلة الهيدروجينية .

R. H. Fowler	(٤٧)	Quantum mechanics	(٤٦)
S. Chandrasekhar	(٤٩)	quantum theory	(٤٨)
		R. Wildt	(٥٠)

اشعاع شرنكوف (٥١) المصحوبة بوابل من الاشعة الكونية. وقد انتبه العلماء الى احتمالات استخدام ذلك كوسيلة ثمينة لتقدير طاقة وابل الاشعة الكونية .

وهناك ظواهر لاتحصى تتعلق بالمادة الكونية فيما بين النجوم . فمثلا ، دلت دراسة امواج الراديو الصادرة عن هذه المادة على ترتيب وضع الاذرع اللولبية في مجرتنا ، ذلك ان معرفة وضع الاذرع تعتمد على خط (٢١ سنتيمتر) الهيدروجيني . وينشأ هذا الخط نتيجة الانتقال بين مستويين دقيقين من مستويات طاقة الحالة المستقرة الدنيا للذرة المتعادلة . ولما كان العمر الطبيعي لمستوى الطاقة الاعلى حوالي ٧١٠ سنة (عشرة ملايين)، فاننا نجد هنا ، مرة أخرى ، عملية بسيطة جداً من عمليات الذرية الكمية التي لا يمكن ملاحظتها في الظروف المخبرية . وحتى وقت قريب كان هذا هو « الخط » الوحيد المعروف في الفلك الراديوى (٥٢) . غير ان بعض العلماء تمكنوا من مشاهدة بعض « الخطوط » في الطيف الدوراني للمجموعة الهيدروكسيلية (٥٣) . ومن المحتمل ان يؤدى ذلك الى نتائج عديدة هامة .

والكلام عن المشاهدات التي لايمكن تحقيقها في المختبر يجرنا الى التفكير في نوع آخر من انواع المادة الكونية فيما بين النجوم ، واعنى بها الاشعة الكونية (٥٤) . فقد كانت الاشعة الكونية - الى ان توفرت المسارعات او المعجلات الذرية - المصدر الوحيد للجسيمات ذات الطاقة العالية . وقد نجم عن دراستها جزء كبير من معلوماتنا عن الفيزياء النووية وفيزياء الجسيمات الابتدائية . ومع ان اقوى مسارع ذرى على الارض ينتج جسيمات طاقتها حوالي ١٠١٠ (عشرة آلاف مليون) اليكترون فولت ، فان هذا يظل ضئيلا اذا ما قورن بطاقة جسيمات الاشعة الكونية الاولى والتي تبلغ في حالة الجسيمات الاكثر نشاطا - ٢٠١٠ اليكترون فولت (واحد وامامه ٢٠ صفراً) . ولعل عظم فائدة الاشعة الكونية في مساعدة العلماء على فهم مسائل فيزيائية بحثية ، قد صرفهم عن الاهتمام بالمعضلة الفيزيائية الفلكية المتعلقة بمصدر الاشعة الكونية نفسها . ولذا فان هذه المعضلة مازالت بدون حل .

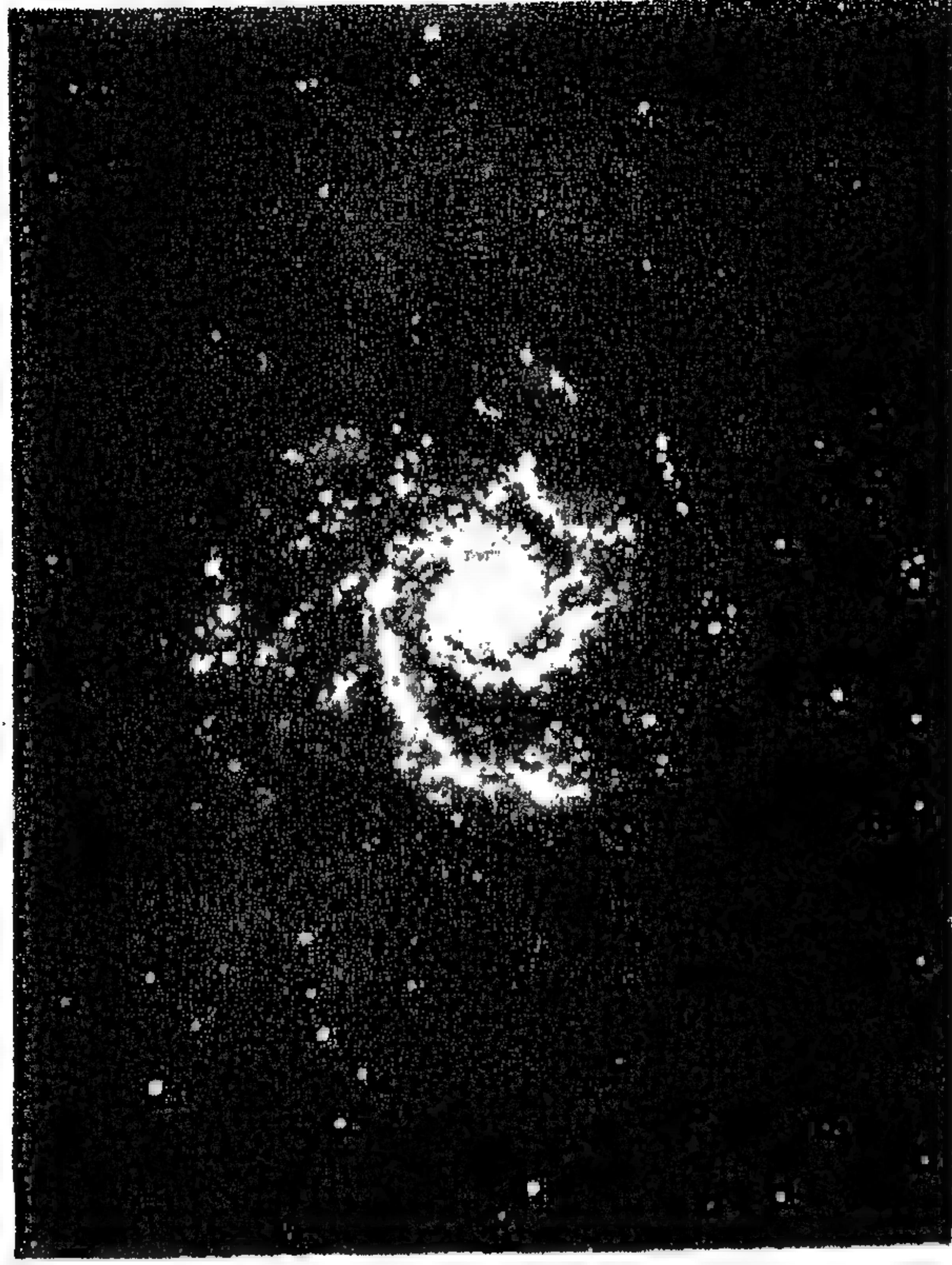


شكل ١٠ : حلقات زحل - مثال على العمليات الفيزيائية البسيطة

- | | |
|--|--------|
| Cherenkov radiation associated with cosmic ray showers | (٥١) |
| Radio astronomy | (٥٢) |
| OH group وهي تحوى ذرة اكسجين متحدة مع ذرة هيدروجين . | (٥٣) |
| Cosmic rays | (٥٤) |



شكل ١. ب : - جزء من سديم « الخمار » (٥٥) في مجرة الدجاجة (سيجنوس) .



شكل ١٠ ج : مجرة لولبية (رقم ٧٤ في كتالوج مسييه) .

ولعل لما اقترحه بعض العلماء بشأن الطريقة التي تنتج بها جسيمات ذات طاقة عالية في الظروف الفلكية أهمية فيزيائية عظيمة ، بالرغم من وجود شكوك حول ما اذا كانت تنطبق على اى جسيم امكن حتى الآن ملاحظته علمياً . وهذه الطريقة المقترحة هي عملية فيرمي الشهيرة (٥٦) التي توضح كيف يحاول الجسيم المشحون كهربياً ان يصل الى حالة يقتسم فيها الطاقة قسمة متساوية مع السحب الكونية فيما بين النجوم ، علماً بأن التفاعل بين الجسيم المشحون والسحابة الكونية مغناطيسي في طبيعته .

ان لموضوع المجالات المغناطيسية بين النجوم أسساً خلفية رومانطيقية ، فقد ظل مايكل فارادى ثلاثين سنة تقريباً يبحث في موضوع تأثير المجال المغناطيسي على انتشار الضوء . وفي النهاية اكتشف الظاهرة المعروفة بدوران فارادى (٥٧) لمستوى استقطاب الضوء المنتشر على امتداد

Veil nebula in Cygnus (٥٥)

Fermi process (٥٦)

Farady-rotation (٥٧)

خطوط المجال المغناطيسي في محيط متأين . على ان الكتب المدرسية لا تشير الى هذه الظاهرة او تشير اليها في اسطر قليلة ، ولعل ذلك راجع الى انها ليست ذات اهمية عظمى في الفيزياء المخبرية . الا ان اهميتها تتزايد فقد درست في السنوات الاخيرة بشكل شامل في الفلك الراديوى . كما انها ، فوق ذلك ، تعطى اكبر دليل مباشر لدينا على وجود المجالات المغناطيسية فعليا بين النجوم . وفي « شكل ١١ » دليل بصرى على وجود مجال محدود .

التطور :

في الطور الحالي من نمو الفيزياء الفلكية يتركز الاهتمام على « تطور » الانظمة الفلكية . ولذا نجد اننا ندرس الانظمة المعروفة ونحاول ان نجد جواباً على تساؤلنا عن كيفية تغير هذه الانظمة بمرور الزمن . ثم نجد ، أحيانا ، أدلة على ان أنظمة من نوع معين معروف ستتحوّل الى أنظمة من نوع آخر معين . وهذا يفضي الى تعزيز فهمنا للأنظمة المختلفة المعروفة ، كما يدخل على الموضوع ترابطاً منطقياً جديداً . وكذلك نعالج - في الفيزياء الفلكية اليوم - أية أنظمة معروفة من النوع الذى لا يمكن اعتباره في حالة استقرار .

وكمثال ذى أهمية فيزيائية يمكننا أن نذكر معضلة النشوء أو التكوين النووى (٥٨) فهناك أدلة فيزيائية فلكية عديدة على ان أنوية الذرات الثقيلة تتولد داخل النجوم . غير انه - في البداية - كانت هناك صعوبة في تصور كيفية تولد أنوية أثقل من أنوية ذرات عدد الكتلة فيها أكثر من ٧ لان نواة البريليوم وعدد كتلتها ٨ غير مستقرة البتة . اذ انها تنقسم بمجرد تكونها الى جسيمين ألفا . ولذا كان يبدو ان عملية التكوين النراكمي الوحيدة هي عملية توليد الهيليوم . غير ان العالم الفيزيائي الفلكي سالبيتر (٥٩) أشار الى انه على الرغم من ان البريليوم ٨ يجب ان يكون عمره غير المستقر قصيراً جداً ، الا انه يحدث أحيانا ان يصطدم جسيم ألفا بنواة البريليوم ٨ قبل ان تنحل . وتكون النتيجة تولد نواة الكربون ١٢ وهي مستقرة . وبذا يمكن تخطي الازمة . وفوق ذلك ، دلت حسابات هويل ، فيما بعد ، على ان العملية هذه لا تستمر بالمعدل الفيزيائي الفلكي الضخم الا في حالة ان يكون للكربون ١٢ مستوى رنين معين . وهذا ما لم يسبق ان لوحظ بشكل قاطع . وقد قام فاو لير باجراء تجارب لتحقيق نبوء هويل ، كما وجد ان هويل لم يكن أول من توصل الى هذا . انني اذكر هذا كإيضاح للطريقة التي تؤدي بدراسة العمليات التطورية الى ان تعطي معلومات فيزيائية جديدة فوق ما يمكن ان يستنتج من الظواهر غير التطورية . (ومن الجدير بالذكر ان الابحاث الحديثة قد كشفت ان هناك عمليات نووية أخرى يمكن ان تكون - من وجهة فلكية - أوضح دلالة وأكثر أهمية) .

نشأة الكون :

تعنى نظريات نشأة الكون بالانظمة الفلكية المعروفة وفهم الكيفية التي تغيرت بها هذه الانظمة

(٥٨) Nuclear genesis

(٥٩) E. E. Salpeter

مع مرور الزمن . على ان الواضح بشكل عام أننا نستطيع أن نحسب بمفعول رجعي - (اى أن نقدر ما كان عليه نظام معروف قبل مدة من الزمن) - اذ أن ذلك يكاد يتسبب إعادة البيض (المخفوق) الى حالته الاصلية . ولذا فان ما نستطيع عمله هو دراسة أنظمة افتراضية وحساب كيفية تطورها بأمل أن يصل بها هذا التطور والنظري الى أنظمة قائمة معروفة . فاذا دلت الحسابات على ذلك كانت الأنظمة الافتراضية حالات محتملة لأصل أنظمة معروفة في بدء نشأتها . وعلينا ، عندها ، ان نقدر ما اذا كان بوسعنا الاستنتاج بأن هذه الأنظمة الافتراضية هي فعلا - في أغلب الاحتمالات - صورة للحالات البدائية التي تطورت منها الأنظمة المعروفة . والحقيقة أن العلماء المختصين بنظريات نشأة الكون يجدون من المفيد علمياً - بالاضافة لما سبق - دراسة أنظمة افتراضية لا يمكن ان توجد فعلياً ولكن سلوكها الفرضي يمكن أن يوضح بعض المواضيع من حيز المبدأ . وكمثال جيد على هذا يمكننا ايراد الكتل السائلة التي افترض انها تدور في الفضاء . اذ انه لا يمكن ان يعتقد أي عالم جدياً بأن في السماء اجساماً دوارة مكونة من سائل غير قابل للانضغاط . ومع ذلك ، فان معظم علماء نشأة الكون يعتقدون بأن معرفه كيفية سلوك مثل هذه الاجسام السائلة الافتراضية قد يضيف معلومات على سلوك الاجسام الموجودة فعلا . ولقد ذكرت هذا المثال لأوضح المدى المتوفر لبحاث معتمدة على الرياضيات بدرجة اكبر مما تصادفه في اقسام اخرى من الموضوع .

ومن الامثلة على ذلك في النظريات الحديثه جداً معضلة الايقاف المغناطيسي للنظام الدوار ، اى نقل كمية التحرك على زاوية بوساطة الازدواج المغناطيسي . وهناك العديد من علماء الكون الذين يعتبرون أن لهذه العملية دوراً هاماً حاسماً . غير اننى اظن انه مازال ينقصنا القيام بدراسة عامة دقيقة لنموذج مثالي محدد بدقة وعناية . ومالم يفهم سلوك نموذج كهذا فهماً تاماً فان النتائج المستخلصة من دراسات غير شاملة أو دقيقة نظل بعيدة عن أن تكون مقنعة .

وفي ختام كلامنا في هذا القسم نود أن نتأمل قليلاً الأنظمة الكونية من مختلف الاحجام التي نبرز ظواهر في غاية الجمال ، مثل زحل وحلقائه ، وسديم الخمار ، والتكتل النجمي الكروى (العنقود الكروى) والمجرة اللولبية الخ . . . ونحب ان نشير الى ان العمليات الكيماوية - وبدرجة أكثر العمليات الحيوية - تنتج جمالاً أروع في الاجسام الصغيرة جداً من المادة . ولكن السؤال الذى يراود الاذهان هو : كيف تؤدي عمليات فيزيائية بسيطة بحثة الى التنظيم الفخم المهيّب لمجرة بأكملها حيث يتناسق سلوك المادة فيها عبر عشرات آلاف السنين الضوئية ؟ اننا اذا استطعنا الاجابة على هذا السؤال حق لنا الادعاء باننا قد فهمنا عمليات الفيزياء الابتدائية بشكل أفضل حتماً من فهمنا لها الآن . (راجع شكل ١٠) .

المكان - الزمن :

اذا اردنا دراسة المكان والزمن فمن الطبيعي ان نفكر في الكون الفلكي لانه يشتمل على كل ما هنالك من مكان وزمن . وفي هذه الايام ، اذا فكرنا بالمكان والزمن فاننا نقرنه بالنظرية النسبية العامة . ولقد كانت جميع الاختبارات ، التي اقترحها اينشتين لاثبات نظريته ، فلكية في

حقيقتها . وقد يكون من المفيد ان نورد هنا أنه - بعد نصف قرن من اقتراح اينستين الاصلى - ببت ان الاختبار الاول الناجح الذى أجرى لابتدات تغير موضع الأشعة الحمراء بتأثير الجاذبية ، لم يكن فلكياً بل أرضياً . ويعتمد على استغلال خواص تأثير موسباور (٦٠) اما بقية الاختبارات والتجارب فقد اجريت فلكياً بنجاح ملموس . غير ان علينا أن نوضح ان كل هذه التجارب تتعلق بآثار دفقة للغاية ، وننتج حصيلة ضئيلة لا تناسب مع ضخامة الثورة الفكرية التى تتطلبها النسبية العامة . ولكن ، على العكس من ذلك ، كان تطبيق هذه النظرية في علم الكونيات هو الذى جعل نظريته النسبية العامة تحقق ذاتها . ذلك انها توفر معالجة بسيطة طبيعية للكون كوحدة متكاملة وهو ما أخفقت النظريات التقليدية في عمله حتى ذلك الحين .

وفوق ذلك اكتشف هبل (٦١) (سنة ١٩٢٩) أول سلوك معروف مناسق للكون الفسيح . ولم تكتف النسبية العامة باعطاء وصف دقيق لهذا السلوك فقط بل وتنبأت به . وهكذا استقبل العالم بالترحيب فكرة بمدد الكون باعتبارها أعظم انبات نالتة نظرية في التاريخ .

ومنذ ذلك الوقت - كما نعلم الجميع - أصبح لعلم الكون تاريخ مير . ومع ان المجال لا يسمح بذكر ما في هذا التاريخ الا اننا سندكر فكرة واحدة كانت دوما أبرز ما فيه وهى : ان ملامح عديده من الفيزياء المخبرية كانت مرتبطة بدون فكاك مع علم الكون . ويحسن بنا ، في هذا المجال ، ان نطرح الاسئلة التى تتبادر الى الذهن كلما فكرنا بالنظرية النسبية العامة في اطار علم الكون :

ما الذى يقرر اطار القصور الداني ؟ لماذا يعمل الفيزيائيون بمفهوم الجهد المنخلف ولا يعملون بمفهوم الجهد المتقدم او بمزيج من الاثنين ؟ لماذا تعتبر الاليكترونات (او البروتونات الخ . .) متماثلة حيثما وكلما وجدت ؟ هل يعنى وجود قوانين فيزيائية ان الكون عبارة عن أساس لا يتغير لكل الاحداث الفيزيائية ؟ هل هنالك نوع من الحد الحتمي لقدرة الفيزيائي على التنبوء بالاحداث الفيزيائية ؟

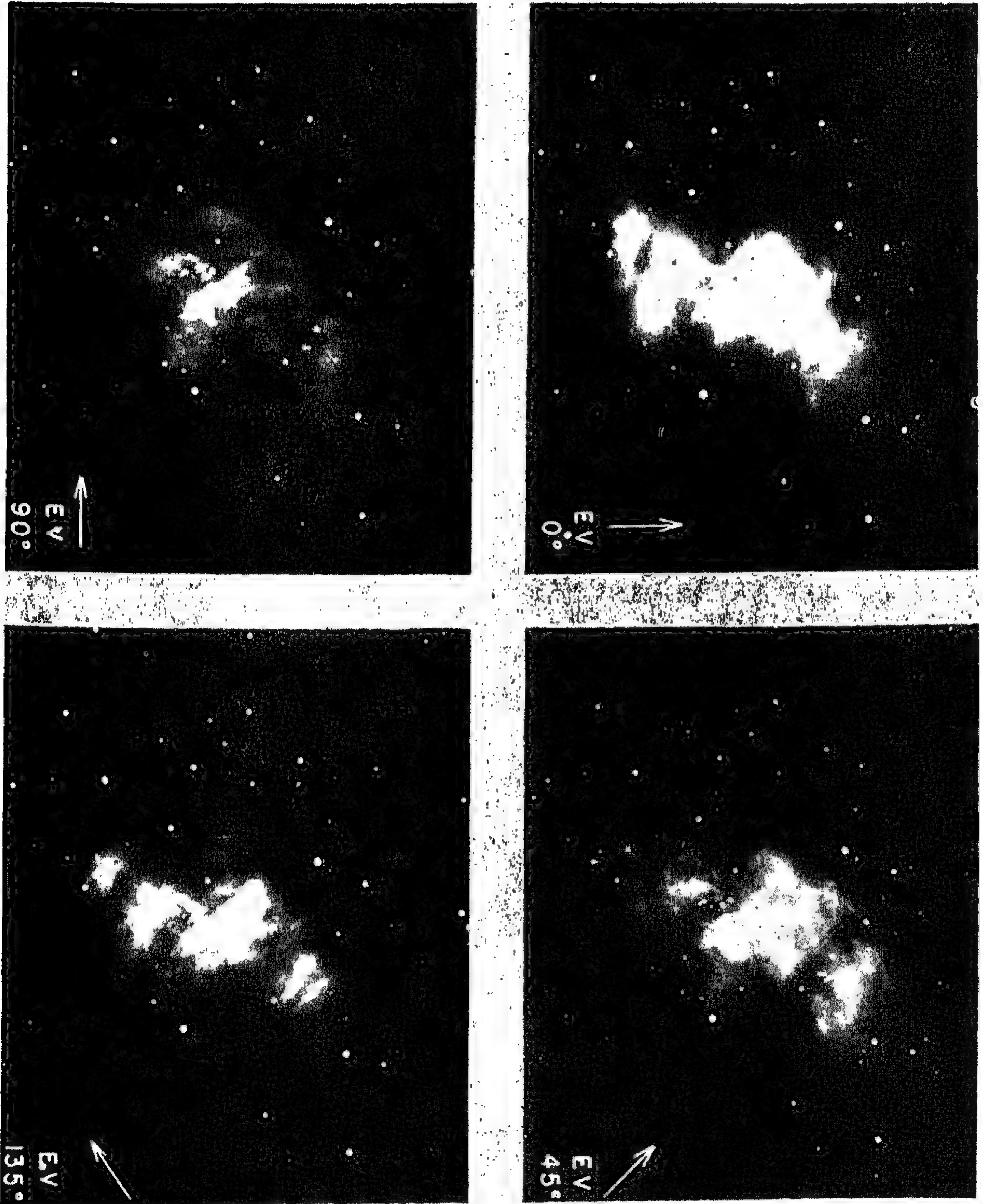
ولعل موضوع بحثي يصبح هنا في أوضح صورة . اذ لا يمكن أن بشك أحد في أن أية دراسة لأسس الفيزياء يجب ان تأخذ بعين الاعتبار الفيزياء بكل اتجاهاتها وبشكل خاص أوسع هذه الاتجاهات . ويجب ان نفترض ان قوانين الفيزياء تتوافق مع الكون الطبيعي الفعلي أي يعتمد كل منهما على الآخر . وهكذا يجب ان نكون مستعدين لاكتشاف ان القوانين التى تحكم الظواهر ذات المقاييس الصغيرة تندمج تدريجيا في مجرد وصف الظواهر ذات المقاييس الكبيرة .

استشراف وتطلع للمستقبل :

لابد ان العهد الحاضر هو أكثر العهود انارة في تاريخ علم الفلك كله وعلاقته بجميع فروع علم الفيزياء . ويعود هذا جزئياً الى تطور الاجهزة والاساليب التقنية الحديثة سواء استخدمت في الميادين القديمة ام في ميادين جديدة . فمثلاً أظهرت أحدث اجهزة التشخيص والرصد الضوئي مؤخراً مئات من الخطوط الطيفية التى لم تكن معروفة في طيف الشمس . وهناك اجهزة قريبة

(٦٠) Mössbauer Effect

(٦١) Hubble



شكل ١١ : - سديم السرطان مصورا بالضوء المستقطب . في كل من هذه الصور استقطب الضوء من السديم بواسطة كمية كهربائية موجهة بالاتجاه المبين . وتدل الاختلافات بين الصور على ان السديم يتخلله مجال مغناطيسي وان الضوء هو اشعاع سنكروتوني (٦٢) (بمعنى انه اشعاع متسارع في مدارات دائرية ذات قطر ثابت) .

Synchrotron radiation

(٦٢)

من هذه بعض الشيء وتدعى «انابيب الصور» (١٢) جعلت من الممكن أن نحصل بسرعة على أطياف مصادر ضوئية ضعيفة جداً . وهذا يفسر ، مثلا ، تجمع المشاهدات بسرعة مدهشة عن الكوازر (١٤) . (وهي أجسام شبيهة بالنجوم) وفي ميدان الفلك الراديوي يجهد العلماء باستمرار محاولين اتقان اساليب تقنية جديدة وبدا يحصلون على تكبير أعلى وأعلى يساعدهم على تحديد طبيعة المصدر المشع ، وفي نفس الوقت يدفعون بحدود المشاهدة او الملاحظة الى اجزاء وأصفر من «وحدة الفيض» (١٥) ، وفيما يتعلق بالميادين الأكثر حداثة من ذلك، نجد ان العديد منها يعنى بما صار يعرف باسم فلك الطاقة العالية (١٦) ، وبرصد الاشعة السينية المنبعثة من مصادر فلكية ، وبإمكانية رصد أشعة جاما ، وبالمهمة الأصعب من ذلك اعنى بها رصد النيوترونات (١٧) التي يمكنها ان تساعدنا ، مثلا ، على « الرؤية » خلال الشمس وحتى مركزها . وهناك ، أيضا ، الميدان النامي باطراد - ميدان فلك الاشعة الكونية .

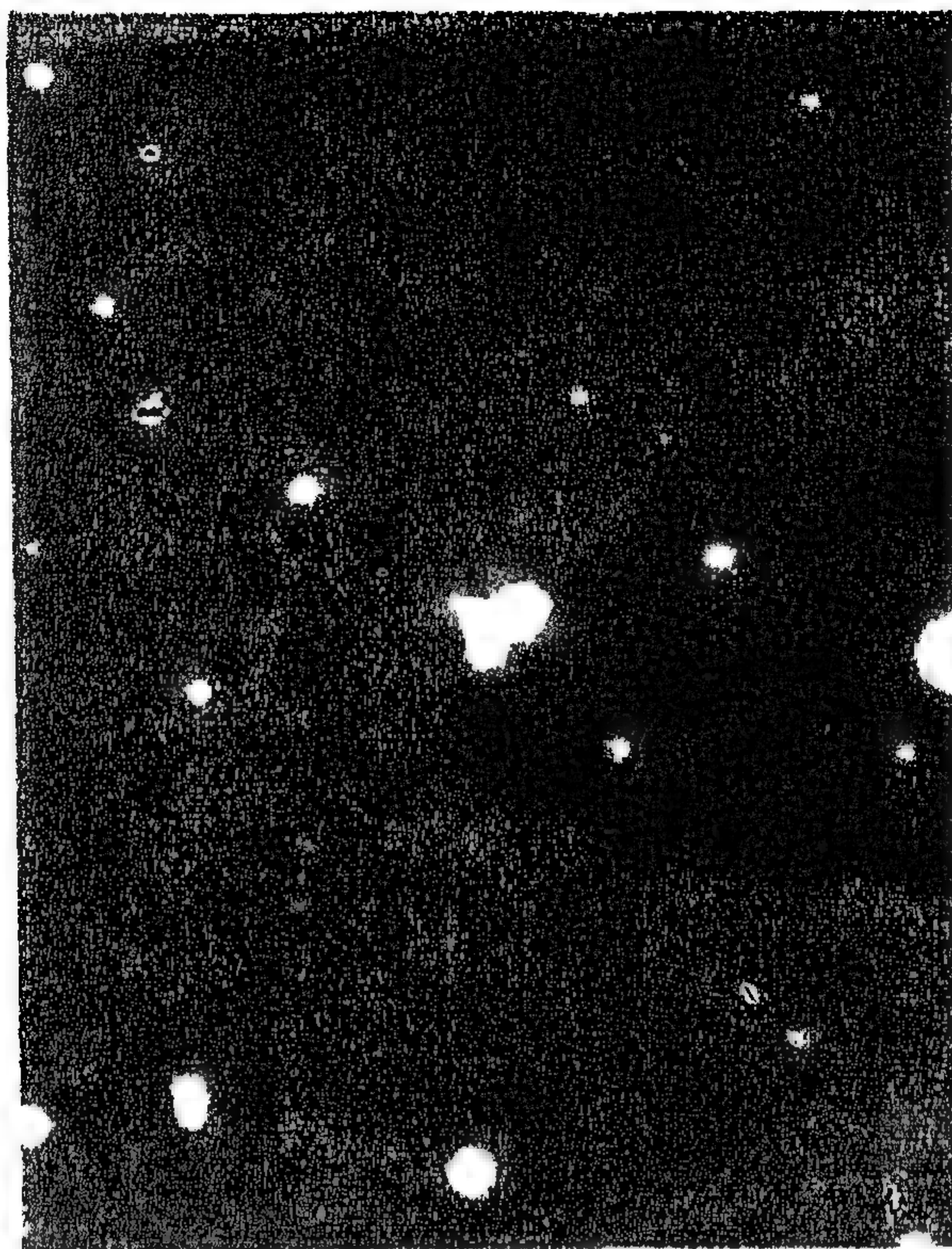
ان الدرس الذي نستخلصه من الماضي هو ان تطوير كل أسلوب تقني جديد ادى الى انتاج سيل من الاكتشافات الجديدة . ولعل من نافلة القول ان نذكر ما اداه استعمال المرقاب (التلسكوب) والتصوير من خدمات وما حققه من اكتشافات . وكذلك تطور علم الفلك الراديوي بينما لم يكن هناك احد قط وفي مخيلته مجرد احتمال وجود مجرات راديوية . ولعل اكتشاف مصادر فلكية تبث أشعة سينية مثال آخر يروى نفس القصة أو قصة مشابهة . ومع أننا لا نعلم ما الذي ننتظره من الاساليب التقنية الجديدة في دراسة الكون من تحت جو الارض وفوقه معا ، الا ان تاريخ علم الفلك يعلمنا ان ننتظر الكثير .

ونود أن نذكر هنا بعض الاكتشافات الحديثة والمعضلات التي تنشأ عنها ، بالإضافة لما ذكرناه عن اكتشاف المصادر التي تبث الاشعة السينية . انظر (شكل ١٢)

وقد اكتشف الفلكيون حديثا عددا من النجوم تحت الحمراء درجة حرارتها الفعالة أقل من ١٠٠٠ درجة مطلقة (ألف درجة كلفن) ولها أبعاد طولية يحتمل أن تبلغ من ١٠٠ الى ١٠٠٠ ضعف قطر النجم العادي . ويقترح بنستون (١٨) ان تكون هذه النجوم ذات طبيعة عامة شبيهة بطبيعة « السديم الشمسي » (١٩) الدوار الذي افترضه بين الفينة والفينة عدد من علماء نشأة الكون . وهذه النجوم عبارة عن تجمع المادة بشكل من الاشكال في داخل مجرة لم يسبق ان درست بالمشاهدة الفعلية .

واذا انتقلنا الى مقياس اوسع وحجوم أكبر نجد هناك دلائل متزايدة على ان أنوية المجرات ذات الكتل التي تبلغ عشرة ملايين او مائة مليون ضعف كتلة الشمس ، انما هي أيضا تجمعات للمادة تسلك سلوكا لم يفهم تماما بعد . وكما هي الحال في مجرتنا ، يمكن أن تكون المنطقة النووية مسرح تحركات معقدة للمادة . وفي أحيان أخرى ، كما في مجرات سيفرت (٧٠) ، يمكن ان تصبح هذه المنطقة مصدر ابتعاث قوى لامواج الراديو ، وفي حالات غيرها ، كما في الحالة المشهورة للمجرة رقم ٨٧ في كتالوج مسييه (انظر شكل ١٣) يحدث ان تكون هذه المنطقة مسرح انفجار ذى طاقة مذهلة . وفي بعض المجرات الراديوية يأتي انبعاث الراديو من مصدر مزدوج متمركز في المجرة الضوئية ، وتفصل بين

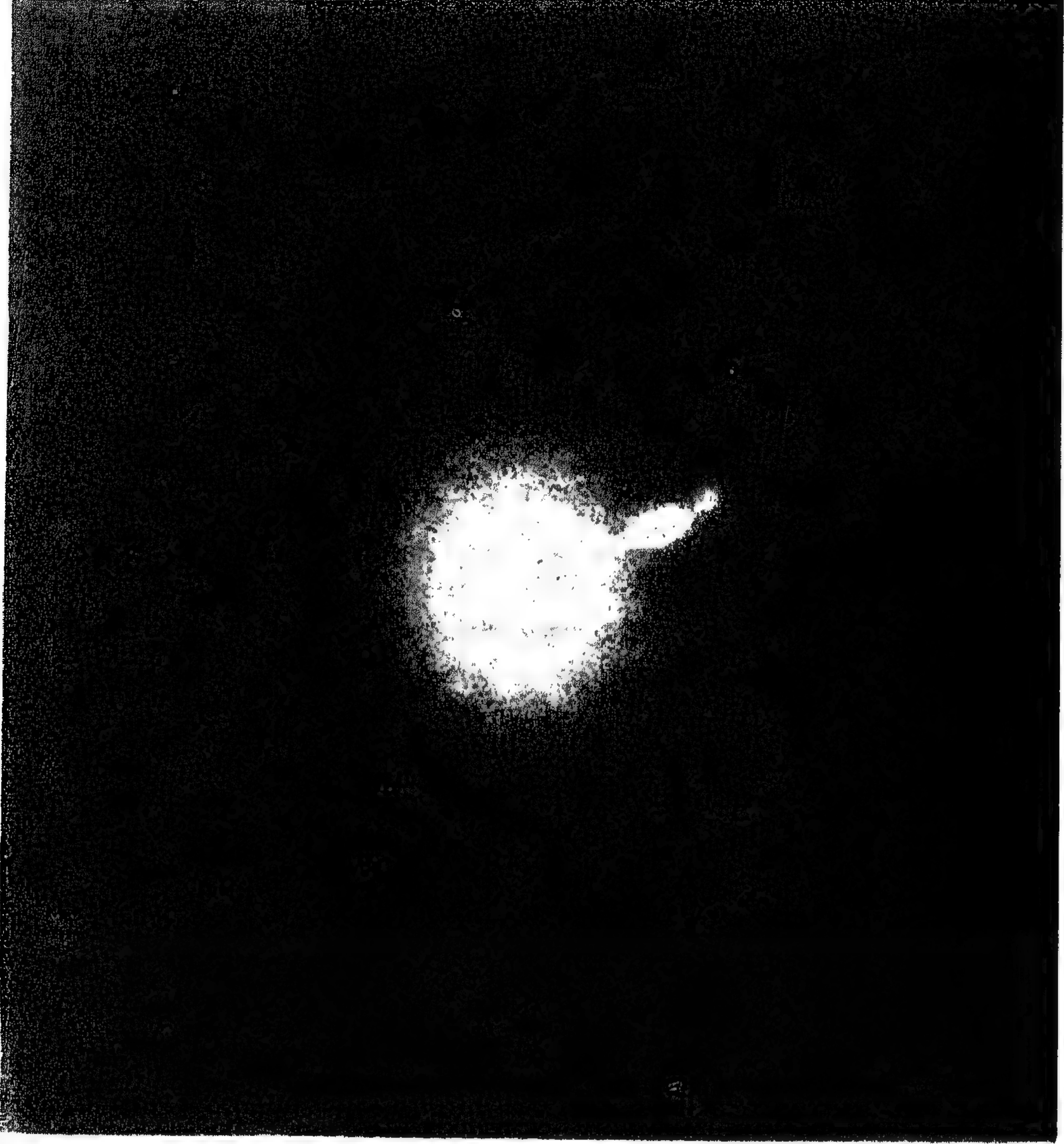
Neutrinos	(٦٧)	(Image-tubes)	(٦٣)
M. V. Penston	(٦٨)	quasars	(٦٤)
Rotating solar nebula	(٦٩)	(Flux-unit)	(٦٥)
Seyfert galaxies	(٧٠)	High-energy astronomy	(٦٦)



شكل ١٢ : مصدر راديو في مجرة الدجاجة (سيجنوس) وهو مصدر راديو ذو شدة عظمى ظاهرة وقد وجد حديثاً أنه أيضاً مصدر للأشعة السينية .

زوجي مصدر الراديو مسافة تبلغ عشرة أضعاف قطر تلك المجرة . ومن الممكن أن تكون المادة في هذا الزوج قد نشأت نتيجة حادثة عنيفة من النوع الذي ذكرناه آنفاً .

وأخيراً نأتي على ذكر ظاهرة أخرى يحتمل أن تكون أضخم بكثير مما سبق، وهي ظاهرة الكوازر . فالكوازر تبدو وكأنها نوع من تجمع المادة لم يسبق أن عرفه علم الفيزياء أو علم الفلك . ومن الممكن أن تكون أسلوباً في تحرير الطاقة لم يتضح ، بعد ، أن له دلالة كونية . وقد كانت هذه الأجسام شغل علماء الفلك الشاغل منذ اكتشافها قبل حوالي ثماني سنوات . ولو لم يكن في هذه الأجسام شيء جديد فعلاً لاستطاعت الفيزياء أن تفسرها قبل الآن ! وقد قدمت اقتراحات من كل نوع لتفسير هذه الأجسام ، غير أننا ما زلنا بانتظار التفسير الصحيح . وكما تعلمون ، لم تستطع الفيزياء - منذ نيوتن إلى ادينجتون (٧١) - تفسير سطوع النجوم بالضوء بغير انطلاق طاقة الجاذبية . غير أن ادينجتون أظهر أن هذا التفسير غير كاف ، فالطاقة النووية - كما نعلم الآن - تفوق طاقة الجاذبية بكثير في حالة جسم أو جرم ذي كتلة نجمية . أما في حالة الكوازر حيث تقدر كتلته بحوالي مائة مليون ضعف كتلة النجم ، فإن من الممكن أن ينعكس الوضع ونجد نظاماً يحكمه انطلاق طاقة الجاذبية . وكان أول من اقترح هذه الفكرة فاو لرو هويل (٧٢) . ولكن ، حتى إذا كانت الفكرة سليمة



شكل ١٣ : المجرة رقم ٨٧ (كتالوج مسييه) في العذراء - أ - شكلها على هيئة قطع ناقص تظهر نفثا نوويا يحتمل أن يكون مثالا على الحوادث العنيفة في المجرات وهي الحوادث التي اكتشف حديثا دليل على حدوثها . وهذه المجرة تبث اشعاع راديو .

في أساسها ، فإن احدا لا يعرف الآن كيفية تنفيذها او كم من الطاقة يتحول الى اشعاع نستطيع رصده . وفي الوقت الحاضر تبرز المشاهدات كثيرا من المظاهر التي تبدو متناقضة . وما أريد توكيده هو ان الفيزياء - الآن - لا الفلك هي التي تواجه التحدي .

ان الفيزياء - كما يوحى بذلك الاتجاه التاريخي - هي دراسة العالم الطبيعي ، الذي نشاهده ، بكل اتساعه وتعقيده .

وقد اكتشف العلماء ان بوسعهم معرفة الكثير عن سلوك وطبيعة أبعد اجزاء الكون الطبيعي من

خلال تجارب يجرونها في المختبرات على سطح كوكبنا الصغير هذا - الأرض - ويعتبر هذا الاكتشاف احدى خطوات التقدم غير المتوقع في التجربة الانسانية . ويمكننا القول ان الفيزياء دخلت المختبرات في حوالي زمن نيوتن . وها هي - في زماننا هذا - تعود لتخرج منها . فمن ناحية اخذت الفيزياء تتصل بعلوم الحياة . وهي بذلك تكون قد وصلت الى قمة الملحمة الانسانية في عصرنا العلمي، ومن ناحية أخرى - وهذا ما كان موضوع خطابي - اخذت الفيزياء الآن تتصل بوضوح وطرق لانحصى بدراسة الكون . والكثير مما قلته ينحو الى ابراز مدى نجاح الفيزياء المخبرية عند تطبيقها على الظواهر الكونية . غير انه ليس بوسعنا الاعتقاد بان كل الفيزياء يمكن ان تدرس على هذا المقياس . اذ ان بعض التطورات الحديثة التي المينا اليها في هذا الجزء من خطابنا يمكن ان تعلمنا شيئاً من الفيزياء الاساسية . ويبقى ان نقول انه لن المثير حقاً ان يكون الانسان ، في عصرنا هذا ، فيزيائياً او عالماً فلكياً .

مناحي عملية :

ان غريزه الانسان تقوده فعلاً ، كما يبدو ، للتصرف وفق الافكار التي كنا ننأملها . ففي الاتحاد السوفيتي ، بعد الدمار غير المعقول الذي أصيبت به تلك البلاد خلال الحرب العالمية الثانية ، كان من اول مشاريع الاعداد القومية بناء مرصد بلوكوفو الجديد (٧٢) ، وبعد الانتهاء من ذلك بقليل نفذ مشروع المرصد الفيزيائي الفلكي الضخم في شبه جزيرة القرم . وما يزال هذا المرصد اكبر مرصد فيزيائي فلكي في العالم .

وفي الولايات المتحدة الامريكية كان مرفاب هيل (٧٤) (وقطر مرآته ٢٠٠ بوصة) في جبل بالومار جاهزاً للاستعمال بعد ان وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها بثلاث سنوات . وفي السنوات الاخيرة شيد فلكيو الولايات المتحدة بسرعة أذهلت العالم مرصد كت بيك الوطني في اريزونا (٧٥) .

وقد فاقت بريطانيا العالم في ميدان الفلك الراديوي وحقت تطورات عظيمة . اما في الفلك البصري (الضوئي) فاننا نشهد بدء استعمال مراقب اسحق نيوتن الجديد . وهناك مباحثات بشأن مشروع بريطاني استرالي مشترك لصنع مرفاب قطر مرآته ١٥٠ بوصة .

ولا بد لنا من أن نلاحظ ان هذه التطورات في البلاد الثلاثة التي ذكرنا وفي غيرها ممن لم نذكر ، ذات أثر واضح على نمو ابحاث الفضاء فيها .

ان هذه دلائل ملموسة على وعي الانسانية المستمر والمتزايد - والفريزي كما يبدو - واحساسها بأهمية الفيزياء الكونية . وينعكس هذا الوعي على المنشورات العلمية : فاذا تصفحت اي عدد من أية مجلة علمية اسبوعية فان من المؤكد ان نجد جزءاً رئيسياً مخصصاً للاكتشافات الجديدة في الفيزياء الكونية سواء أكانت هذه الاكتشافات نظرية أم عملية مبنية على المتابعة والملاحظة .

لقد دعوتكم في البدء لتأمل الفيزياء في المختبر الفلكي وأشعر في الختام بأن ما دعوتكم لتأمله اصبح امراً مسلماً به او امراً يعتبره الجميع واضحاً كل الوضوح . .

	Pulkovo Observatory	(٧٢)
Kitt peak National Observatory	Hale 200-in Telescope	(٧٤)
(٧٥)		

مشكلات القياس في اللغة العربية

* عبد الصبور شاهين

مدخل الى مشكلة القياس :

مفهوم القياس حمل مجهول على معلوم . وهو ضرورة يلجأ اليها الانسان في جميع ظروف حياته ، ليحدد بها موقفه من الناس ومن الاشياء . فأنت تستطيع أن تحدد مسلكك تجاه صديق لك جربته في عدة مواقف فوجدته مخلصا غير ذي غرض ، فتلتزم بجانب الموده معه ، لأنه يستحقها منك ، الآن وفي المستقبل ، من حيث حكمك على مسلكه المقبل بمسلكه المتشاهد .

والقياس بهذا المفهوم يعبر أساسا لكثير من أوجه النشاط الانساني ، وبخاصة في ميدان العلوم الانسانية ، فليس هدف علماء الاجتماع من وراء بحوثهم الا بلوغ مرحلة من

فهم أحوال المجتمع الانساني ، بناء على دراسة التطور التاريخي ، بحيث يمكنهم أن يتنبأوا بمسير الاحداث الانسانية في المستقبل ، قياسا على سيرها خلال مراحل تطورها الماضي . وغاية علم النفس تحليل السلوك تحليلا يمكن العالم النفسى من تحديد مسلك الفرد في موقف معين ، في المستقبل ، بناء على استجابته الماضية .

وهكذا موقفنا من اللغة ، ندرك او نتعلم بعض حقائقها ، ثم تلعب اذواقنا اللغوية بقية الدور بوساطة القياس ، فنحمل ما نجهل على ما نعلم ، وقد يحدث خلال ذلك أن نخطئ القصد ، ولكن القياس يستمر في غيبة السماع ، لان حركة اللغة ترفض التوقف ، حتى يأتى المدد من مصدر أو آخر .

* الدكتور عبد الصبور شاهين . مدرس فقه اللغة بجامعة الكويت . له جملة من المؤلفات والمترجمات ، منها ، الفراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث ، تاريخ القرآن ، العربية العصرية مترجم عن اللغة الفرنسية للمستشرق هنرى فليش ، الظاهرة القرآنية ، وفكرة الافريقية الآسيوية وغير ذلك من دراسات .

وقياسنا اللغوى لا يقتصر على صوغ الكلمات فحسب ، وانما هو يقيس التعبيرات ايضا ، فالقياس على هذا يشمل جانب الكلمة المفردة ، متصلا بمجال التصريف ، وجانب التركيب ، متصلا بمجال القواعد النحوية ، الذى تقاس بها صحة التراكيب .

والواقع ان تطبيقنا لقواعد اللغة ، صرفه ونحوية ، هو فى جوهره قياس محض ، قائم على ملاحظة اوجه التشابه او التماثل بين ما تعلمناه ، وما نراه للمرة الاولى ، وحينئذ نحمل الجديد على ما سبق أن الفناه ، ونحن مطمئنون الى ان مسلكنا سليم ، ندعمه قواعد اللغة .

فقواعد اللغة ليست فى الحقيقة سوى مقاييس ، وضعت على أساس نسبة معينة من الاستعمال اللغوى الصائب ، ولما كانت امكانيات الاستعمال اللغوى دائمة النجد فان دور القواعد يصبح ، أساسيا لضبط حركة الاستعمالات الجديدة ، وضمان عدم خروجها عن سنن الفصحى .

ولدراسة القياس نبدا بالتعرف على آراء القدامى من علماء العربية ، كمدخل طبيعى لفهم المشكلة ، ثم نثنى باستعراض آراء المحدثين منهم وبخاصة الاستاذان الجليلان ، الشيخ محمد الخضر حسين ، والدكتور ابراهيم أنيس ، ثم نقدم بعد ذلك دراسة لراى اللغوى الكبير فرديناند دوسوسور محاولين تطبيقه على مجال العربية الفصحى ، مع حرصنا فى كل ذلك على تسجيل ملاحظتنا وماخذنا - ان وجدت - فى موضعها .

ولا نكون مغالين اذا قلنا : ان الحديث عن القياس اللغوى كان نتيجته اجتهاد الفقهاء والباحثين فى علوم الشريعة أولا ، فقد كان هؤلاء اسبق من اللغويين فى مناقشة قضيته

كمصدر من مصادر التشريع ، بعد الكتاب والسنة والاجماع ، وكان من منهج هؤلاء : انهم اذا تناولوا بالحديث قضية من القضايا وأرادوا وضع تعريف لها ، عمدوا الى اللغة أولا ، ليؤسسوا على مفهومها التعريف الاصطلاحي ، وهذا هو ما فعلوه فى دراسة القياس ، حيث وجدناهم يناقشون مفهومه لغة ، فى ضوء أمثلة شرعية أصولية ، فحين جاء اللغويون الى نفس المشكلة لم يجدوا أمامهم سوى كلام الفقهاء الذين سبقوهم ، فتأثروا بطريقتهم ، ونقلوا عنهم ، او حاكوهم فى منهجهم .

القياس لدى القدماء :

والسيوطى يعقد بابا يتحدث فيه عن متبديه ثبوت اللغة بالقياس ، ينقل فيه عن الكيا الهراس قوله فى تعليق له الذى اسنقرت عليه آراء المحققين من الاصوليين : ان اللغة لا تثبت قياسا ، ولا يجرى القياس فيها (١) فالمسألة فى نظره تخص المحققين من الاصوليين وهم ذوو الراى الذى ينبغى أن يؤخذ به فى هذا المقام ، على الرغم من ان القضية ذات صبغة لغوية ، الا ان العلاقة كما رأينا كانت فى نظرهم وثيقة بين بحث اللغة ومبحث الاصطلاح ، ومن ثم اصدروا هذه الفتوى ، أو هذا الحكم الذى يقسم القضية الى شطرين :

أولهما : ثبوت اللغة ، بمعنى قبول المروى منها ، واثبات صحته ، واعتباره اساسا فى متن اللغة .

وثانيهما : خلق صيغ وكلمات جديدة ، قياسا على هذا المروى القديم والثابت منها .

وقد نفى «الكيا» بناء على رأى المحققين من الاصوليين جواز قبول القياس فى كلا الجانبين ،

وعكسه لصح ، اذ كل اسم منها لم يختص بمن سمي به لمعنى ، حتى لا يجوز ان يعدل به الى غيره ، فليست هذه الصورة من محل الخلاف .

ولا يجوز ايضا ان يكون محل الخلاف المصادر التى يقال : هى مشتقة من الافعال ، نحز ضرب ضربا فهو ضارب ، وقتل قتلا فهو قاتل ، فهذا ليس بقياس ، بل هو معلوم ضرورة من لغتهم ونطقهم به على هذا الوجه .

ولكن محل الخلاف الاسماء المشتقة من المعاني ، كما يقال فى الخمر انه مشتق من المخامرة او التخمر ، فاذا سمي خمر من هذا الاشتقاق كان ما وجد فيه ذلك خمر ، كالنبيل وغيره » .

فكان الشافعى بهذا التقسيم يحصر اولا مجال القياس فى تجديد اللفظة ، لا فى روايتها ، وهو ثانيا يجعل تجديد اللفظة بالقياس فى باب واحد هو باب الاطلاق المجازى الذى دل عليه باشتقاق الاسماء من المعاني .

والملاحظ ان المثال المسوق لذلك من الامثلة التى يستخدمها الاصوليون فى اجراء القياس الشرعي ، والشافعى امام الاصوليين .

ويمضي الكيا ليناقد هذا الرأى المعزو للشافعى ، حاكما عليه بالبطلان ، قال : وهذا عندنا باطل ، والدليل عليه ان اجراء القياس فى اللفظة لا يخلو ، اما ان يعلم عقلا او نقلا ، اما العقل فلا مجال له فى ذلك ، لانه يجوز ان يكون واضع اللفظة قد قصد بهذا الاسم ان يختص بما سمي به ، ويجوز ان يكون لم يقصد الاختصاص ، بل يسمى به كل ما فى معناه ، واذا كان الامر ان جائزين فى العقل لم يرجح احدهما على الآخر من غير مزج .

وان كان بطريق النقل ، فالنقل اما تواتر او

ومقتضاه الوقوف عند السماع فى جميع مسائل اللفظة ، قديمة ومتجددة ، وبعبارة اخرى ، اعتبار اللفظة منحصرة فى المروى المسموع ، وهو قديم لا يحق لاحد ان يجرى فيه قياسا ، ودون ان يكون لها حق التجدد مع تجدد الحياة ، وتنوع الحاجات ، وتقلب مستويات الحضارة .

ولو جاز ان يمضي هذا الرأى الى غابته لحملت هذه العربية الفصحى الى المتحف منذ بعيد ، على انها من اللغات التاريخية ، كالهيرغليفية واللاتينية ، لكن الذى حدث كان عكس ذلك تماما ، فقد كانت اللغة تتجدد دائما ، على الرغم من هذه الآراء والمذاهب المعروفة ، كانت نتخطاها مفضية غير مبالية بما عسى ان يقوله اصحابها ، لان التجدد اصبح قانون العربية منذ نزل القرآن ، فكان نزوله اعظم تجديد حظيت به لغة من لغات البشر ، ولا تظنوا ان القرآن الذى نزل بلسان عربى « بين » كان من الناحية اللغوية محصلا لما استكن فى هذا اللسان من بيان ، فلقد كان القرآن نورة لغوية اذا صدقنا العبارة ، ثورة فى ثروته اللفظية الخاصة ، وفى عبارته الجديدة ، وفى نسقه الجديد ، كما كان كذلك من الناحية الموضوعية . واللفظة التى نتسع لهذه الثورة فى الالفاظ والمفاهيم لغة قادرة على التجدد بكل امكاناته ، وهو ما ادركه آخرون من الفقهاء الاصوليين ، فقد قرر « الكيا » بعد ذلك ان محمد ابن ادريس الشافعى قد عزى اليه القول بان القياس يجرى فى اللفظة ، قال السيوطى : لم يدل على ذلك نص الشافعى ، وانما دلت عليه مسائله .

ومضى يصور المسألة على النحو النالى :

« أما اسماء الاعلام الجامدة ، والالقب المحضة فلا يجرى القياس فيها ، لانه لا يفيد وصفا للمسمى ، وانما وضعت لمجرد التعيين والتعريف . ولو قلبت فسميت زيدا بعمره .

آحاد، أما التوانر فلامطمع فيه، اذ لو كان لعلمناه، ولكن مخالفه مكابراً، وأما الآحاد فظن ونخمين لا بسند الى اصل مقطوع به .

فان قيل : فالاقيسة الشرعية كلها مظنونة ويعمل بها . .

قلنا : تلك مستندة الى سمعى مقطوع به في وجوب العمل ، وهو اجماع الصحابة وليس في قياس اللغة شيء من ذلك .

فان قيل : فالمعنى الظاهر في موضوع الاستفاد أصل يقاس عليه ، فكل محل يوجد فيه ذلك المعنى ينبغي ان يجري عليه ذلك الاسم . .

قلنا : قد بينا ان ذلك ظن وتخمين، لا يسند العمل به الى اصل مقطوع به ، فكيف يقاس عليه (٣) ؟

ويسنطرد السيوطي في ذكر آراء أخرى من مصادر أخرى ، كلها تدور حول قبول القياس ورفضه ، منها لأبي الفتح ابن برهان في كتاب (الوصول الى الأصول) ، ومنها لأبي شريح وطوائف من الفقهاء ، ومنها لإمام الحرمين في (البرهان) ، وللغزالي في (المنحول) ، ولغيرهم .

وخلاصة الرأي ان المختار منع هذا الذي قال به الشافعي ، لان القياس الشرعي انما جاز اثبات الاحكام به بالاجماع المتفق عليه ، وليس فيما تنازعنا فيه اجماع ، وليس المقصود من اثبات الاسم اللغوي اثبات الحكم ، فان القياس يجري في الاسامي اللغوية قبل الشرع ، على رأي مثبتى القياس في اللغة ، ولان المعنى في القياس الشرعي مطرد ، وفي القياس اللغوي غير مطرد ، فان البنج لا يسمى خمرا ، وان

كان يخامر العقل ، والدار لا تسمى قارورة ، وان كانت الاشياء ستقر فيها، والغراب لا يسمى ابلق ، وان اجتمع فيه السواد والبياض ، فليس القياس الشرعي كالقياس اللغوي في المعنى (٤) الخ . .

وهذا الذي اسهوا اليه لا يبطال القياس اللغوي بتأخير درجته عن القياس الشرعي ، نحو الذي نرى منه نحن آية نبوته ، وبرهان صلاحته ، اذ يجب فعلا الفصل بين القياس الشرعي والقياس اللغوي ، لان المسافة بينهما واسعة ، ووظيفة كل منهما تختلف عن وظيفة الآخر .

واذا كان القياس الشرعي يؤدي الى ان ينسحب حكمه باطراد على جميع الحالات المماثلة ، فان القياس اللغوي لا يراد منه ذلك دائما ، لان مجالاته تختلف من اصوات ، الى ممرات ، الى براكيب ، الى دلالات . وحسبه ان يحرق في كلمة واحدة ليضيف الى اللغة جزئية جديدة تغنى بها ، وتزداد ثروتها .

وما زلنا حتى الان نعرض مناقشات الاصوليين في مسألة القياس ، حتى لاختى ان يظن ان اهل اللغة لا دخل لهم في مناقشة مثل هذه القضية اللصيقة بتخصصهم ، وهو ما نرجو ان نزيله من الازدهان في هذا الموضع . ونختار على الاخص حديث رجلين من اعلام اللغويين ، هما ابو الفتح عثمان بن جنى ، والحسين بن فارس ، وكلاهما كان له حديث عن المشكلة بما يتفق مع معارفه واهتماماته : لكن تأصيل حديث اللغويين بعامة يقتضى النظر فيما روى عن ابي عمرو بن العلاء، قال ابن نوفل : سمعت ابا يقول لابي عمرو بن العلاء : اخبرني عما وضعت مما سميت عربية ، ايدخل فيه كلام العرب كله ؟ فقال : لا . .

(٣) الزهر ٦٠/١ وما بعدها .

(٤) السابق .

فقلب : كيف تصنع فيما خالفك فيه العرب
وهم حجة ؟

فقال : احمل على الاكثر ، واسمى ما خالفني
لفات ..

والواقع ان تعيد قواعد العربية قام على
هذا المقياس الذي وضعه ابو عمرو في زمنه
المتقدم على الخليل وسبويه ، ولا ريب ان
ابا عمرو قد اقدم على صياغة قواعد كثيرة .
حتى ليسأله السائل عن هذا الذي وضعه
وسماه (عربية) ، وكان نهجه هذا هودستور
البصريين في معالجتهم لمسائل اللغة . يعنمدون
الروايات الكثيرة فيجعلونها اساس القياس ،
ويحكمون بتدوؤ القليل او النادر ، وهو
موقف يجعلهم في نظر الاستاذ الدكتور انيس
اميل الى القياس من الكوفيين ، الذين بالغوا
في الاعتزاز بالنص المسموع ، فلم يتورطوا في
وصف النادر من الفاظه او تراكيبه بالشاذ او
الردىء ، او المعيب ، وخصوصا حين يكون
النص قرآنيا او في شعر قديم (٥) .

فحين نقرا كلام ابن جنى نجده يقسم مادة
اللغة الى :

١ - مطرد سماعا وقياسا ، وهذا هو
الغاية المطلوبة .

٢ - ومطرد في القياس ، شاذ في الاستعمال
وذلك نحو : الماضي من يذر ويدع .

٣ - ومطرد في الاستعمال ، شاذ في القياس
نحو : استصوبت الامر ، ولا يقال : استصبت
رمنه : استحوذ ، واستنوق الجمل ، ولا يقال
استحاذ واستناق .

٤ - وشاذ في القياس والاستعمال جميعا ،
وذلك كأن نستعمل اسم المفعول من الفعل
الذي عينه واو مثلا على وجه التمام فنقول :
ثوب مصوون ، والصواب مصون .

وبعقب ابن جنى على هذا التقسيم بقوله :

« واعلم ان الشيء اذا اطرء في الاستعمال ،
وسد عن القياس فلا بد من اتباع السمع الوارد
به فيه نفسه ، لكنه لا يتخذ أصلا يقاس عليه
غيره . الا ترى انك اذا سمعت : استحوذ
واستصوب أديتهما بحالهما ، ولم تتجاوز ما
ورد به السمع بهما الى غيرهما ، الا تراك
لا تقول في : استقام : استقوم ، ولا في :
استساغ : استوغ ، ولا في استباع : استبيع ، ولا في
أعاد : أعود لو لم تسمع شيئا من ذلك قياسا
على قولهم : اخوص الرمث (والرمث نسج
ترعاه الابل ، واخواصه ان يبدو فيه ورق ناعم
كأنه خوصة) .

« فان كان الشيء شاذًا في السماع مطردًا
في القياس تحاميت ما تحامت العرب من ذلك ،
وجريت في نظيره على الواجب في أمثاله ، من
ذلك امتناعك من « وذر ودع » لانهم لم
يقولوهما ، ولا غرو عليك ان تستعمل نظيرهما
نحو : وزن ووعد ، لو لم تسمعهما .

فأما قول ابى الاسود :

ليت شعري من خليلي ما الذي

غاله في الحب حتى ودعه

— فشاذ ، وكذلك قراءة بعضهم : « ما
ودعك ربك وما قلى » فأما قولهم : ودع الشيء
يدع — اذا سكن — فاتدع ، فمسموع متبع ،
وعليه انشد بيت الفرزدق :

وعض زمان يا ابن مروان لم يدع

من المال الا مسحت او مجلف

فمعنى (لم يدع) بكسر الدال : اى لم
يتدع ولم يثبت ، والجملة بعد (زمان) فى
موضع جر لكونها صفة له ، والعائد منها اليه

محذوف للعلم بموضعه ، وتقديره : لم يدع فيه أو لأجله من المال إلا مسحت أو مجلف .

ويسوق ابن جنى في آخر حديثه متالا آخر يقول : « ومن ذلك قول العرب : أقائم أخواك أم قاعدان ؟ - هذا كلامها : قال ابو عثمان : والقباس يوجب ان تقول : أقائم أخواك أم قاعد هما ؟ إلا ان العرب لا تقوله إلا - قاعدان - فتصل الضمير ، والقياس يوجب فصله ليعادل الجملة الاولى (٦) .

أيمكن ان يكون في كلام ابن جنى هذا زيادة على ما قرره ابو عمرو بن العلاء قبله بقرنين تقريبا ، اللهم سوى زيادة التفسير والتصنيف ؟ - وذلك بصرف النظر عن تطور النظرة الى القياس ، باعتبار ان ابن جنى قد اعتمد من الشعر ما كان يرفضه ابو عمرو فهو هنا يستشهد بقول الفرزدق ، وكذلك فعل من قبله شيخه ابو على الفارسي حين ناقش الرواية الاخرى للبيت :

وعض زمان يا ابن مروان لم يدع من المال إلا مسحتا أو مجلفا
أحاول ان يخرجها على تقدير ان (مجلف) مصدر ميمي بمعنى (التجليف) ، وليس اسم مفعول ، وتقدير الكلام : (وعض زمان وتجليفه لم يدع من المال إلا مسحتا) ، ومع ملاحظة ان المسحت هو المسناصل الذي فنى كله ، ولم يبق منه شيء (٧) .

وقد كان ابو عمرو يرفض اساسا هذا الشعر ، وبصفه بالمولد ويجعله من مستوى الصبيان ، يكاد يأمرهم بروايته تدريبا لهم لى تعاطى اقوال الشعراء . ولسوف يأتى لذلك حديث فيما بعد .

غير ان لنا ملاحظة على هذا النقسبم الذى قدمه ابن جنى للمقيس والمطرود والمسموع والاساذ ، فان ابن جنى قد ذهب مع شيخه ابي على الفارسي الى ان ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب ، واذا ادركنا ما يعنيه هذا القول من انه لا فرق في نظرهما بين سابق عليهما ومعاصر لهما ما دام على حد المأثور عن العرب ، ثم لاحظنا ان كل مسموع في اللغة ساذا كان أو مطردا - هو من كلام العرب - كدنا نلمح اضطرابا في ذكر ذلك النقسبم ، الذى يبدو انه يحمل معنى التردد في اطلاق المياس اللعوى ، اللهم إلا اذا فسرنا مرادهما بأنهما كانا يقصدان : (ان ما قيس على المقيس من كلام العرب فهو من كلام العرب) ، وحينئذ ينفى الاضطراب ، ويكونان قد افادا القضية بعدا جديدا هو الحاق الفرع بالاصل ، فهما لم يعتبراه - على حد تعبير استاذنا الدكتور انيس - مثل كلام العرب أو شبيها به ، وانما هو منه (٨) . وهو اتجاه بمنح القياس مفهوما جديدا ، غير تفعيد القواعد العامة ، مفهوم استنباط شىء جديد في اللغة لم يسمع عن العرب ، ولم يرو عنهم ، على اساس ما روى (٩) ، مع ملاحظة كونه مقيسا مطردا .

وهذا المسلك من ابي على وتلميذه راد قطعاً على ما قرره الأصوليون ، لانه لم يقيد القياس فسقره على ما كان من باب التعميم في اطلاق اللفظ ، وانما جعله قياسا رحب المناهج يجرى في اللفظ ، وفي التركيب ، على نحو ما اطرده عن العرب ، ولم يتد في السماع .

ونترك ابن جنى الى ابن فارس ، لنجد عنده اتجاها آخر في معالجة قياس اللغة ،

(٦) الخصائص ٩٩/١ .

(٧) الانصاف ١٨٩/١

(٨) طرق تنمية الالفاظ في اللغة / ٢٥ .

(٩) السابق / ٢١

فمثلا قال في مادة (بهر) : « الباء والهاء والراء اصلان ، احدهما : الغلبة والعلو والآخر وسط الشيء » .

فهذا مقياس عام او مناط يقاس اليه ما بجيء من صور هذه المادة للدلالة على معان تدخل ضمن هذا الاطار ، يقول ابن فارس : « فاما الاول فقال اهل اللغة : البهر : الغلبة يقال : ضوء باهر ، ومن ذلك قولهم في التتم بهرا ، أى غلبة .. والعرب تقول : الازواج ثلاثة : زوج بهر ، وزوج دهر ، وزوج مهر ، البهر يقال للذي يبهر العيون بحسنه ، ومنهم من يجعل عدة للدهر ونوائبه ، ومنهم من ليس فيه الا ان يؤخذ منه المهر .. واما الاصل الآخر فقولهم لوسط الوادى ، ووسط كل شئ : بهرة ، ويقال : ابهار الليل ، اذا انتصف والاباهر : في ريش الطائر ، ومن بعض ذلك اشتقاق اسم بهراء ، فاما البهار الذي يوزن به فليس أصله عندى بدويا » .

واعل مطالعة مادة (قوس) تزيد الامر جلاء من وجهة نظر ابن فارس ، فقد قرر ان « القاف والواو والسين اصل واحد يدل على تقدير شئ بشئ ، ثم يصرف فنقلب واوه ياء ، والمعنى في جميعه واحد ، فالقوس ، الذراع ، وسميت بذلك لانه يقدر بها المدرع ، وبها سميت القوس التى يرمى عنها ، قال الله تعالى : (فكان قاب قوسين او ادنى) قال اهل التفسير : اراد ذراعين . والاقوس : المنحنى الظهر ، وقد قوس الشيخ ، أى انحنى كانه قوس ، وتقلب الواو لبعض العلل ياء فيقال : بينى وبينه قياس رمح ، أى قدره ومنه القياس ، وهو تقدير الشئ بالشئ ، والمقدار : مقياس ، تقول : قايست الامرين

فهو يقرر ان اهل اللغة اجمعوا ، الا من شد منهم ، ان للغة العرب قياسا ، وان العرب تشتق بعض الكلام من بعض ، وان اسم الجنى مشتق من الاجتنان (١٠) .

وهنا نجد ان القياس يطلق عنده - كما قال الاستاذ عبد السلام هارون في تقديمه لمقاييس اللغة - على (الاشتقاق الكبير) ، الذى يرجع مفردات كل مادة الى معنى ، او معان تشترك فيها هذه المفردات .

ويزيد الاستاذ هارون المشكلة بيانا فيقول : « وابن فارس لا يعتمد اطراد القياس في جميع مواد اللغة ، بل هو ينبه على كثير من المواد التي لا يطرد فيها القياس ، كما انه يذهب الى ان الكلمات الدالة على الاصوات وكثيراً من اسماء البلدان ليس مما يجرى عليه القياس » (١١) .

واقراً الى جانب ذلك قول ابن فارس : « ان للغة العرب مقاييس صحيحة ، واصولا تتفرع منها فروع ، وقد ألف الناس في جوامع اللغة ما الفوا ، ولم يعربوا في شئ من ذلك عن مقياس من تلك المقاييس ، ولا اصل من الاصول (١٢) » .

وبذلك يتضح لنا معنى القياس عند ابن فارس ، فهو ليس حمل مجهول على معلوم ، ولكنه المناط الدلالي الذى تعرض عليه جميع الاستعمالات الواردة على ما يتضمن في صورته مادة الكلمة . فهو اذا صح القول : (قياس دلالي) ، لا صرفى ولا نحوى ، كما قصد به الاصوليون واللغويون من قبل .

وربما اتضحت وجهة النظر هذه ببعض الامثلة نسوقها من معجم مقاييس اللغة (١٣) .

(١٠) الخصائص ٩٩/١ .

(١١) الصحابي / ٣٣ .

(١٢) مقدمة مقاييس اللغة .

(١٣) مقاييس اللغة ١/١ .

مقايسة وقياسا . . ومما شد في هذا الباب :
الفوس : ما يبقى في الجلة من السمر ، والقوس :
نجم ، والقوس : المكان يجرى منه الخيل ، يمد في
صدورها بذلك الحبل لتساوي ، تم نرسل ،
فأما القوس فصومعة الراهب ، وما اراها
عربية .

واذا فمفهوم القياس عند اللغويين كان
يعنى شيئا اوسع بكثير مما هو عند الاصوليين
وهو فرق طبيعي ، اذ كان القياس عند اهل
الشرع مرتبطا باستنباط حكم في غيبة النص
الصريح ، وبحيث ينفق هذا الحكم مع المبادئ
المقررة في الكتاب والسنة والاجماع . اما اهل
اللغة فلم يجدوا انفسهم ملزمين بمراعاة هذه
الاعتبارات .

(رواية اللغة)

ولا بد لنا لنكمل الصورة التي بدأناها ان
نعرض جانبا من تفكير هؤلاء المتحدثين في مشكلة
القياس ، ونعنى به جانب (نقل اللغة) ، فقد
وجدنا ان رجال الاصول يتحدثون عن المتواتر
وعن الآحاد ، فيما يمكن ان يقاس عليه ،
والمتواتر نادر لا مطمع في نواله ، والآحاد ظني
وتخمين لا يستند الى اصل مقطوع به ، على
حين استند الآحاد في الادلة الشرعية الى
اجماع يسمح بانخاذه أصلا للقياس ، وكل
ذلك مضي .

والفارسي لحديث ابي البركات الانباري
عن درجات نقل اللغة وروايتها (١٤) يدرك الى
أى مدى حرص هؤلاء القدامى على توثيق المادة
اللغوية ، واضعين نصب اعينهم ارتباط هذه
المادة بنصوص مقدسة ، هي في الوقت نفسه
اسناد لما تحوى من الفاظ وتراكيب . فاذا عنى
الفقهاء من هذه النصوص بفحواها كان اهتمام
اهل اللغة بمحتواها من مادة اللغة . ولذلك

لم تكن الحاجة الى توثيق الرواية لدى اللغويين
بأقل مما هي لدى الفقهاء والمتحدثين .

لكن درجات النقل اللغوي لم تتنوع كشأنها
لدى المتحدثين ، فهؤلاء قد وجدت لديهم
انواع كثيرة ذات القاب مختلفة كالآحاد والغريب
والمرسل والمنقطع والمتصل والمرفوع وبعض
ذلك موجود في نقل اللغة . وقد جعل اهل
اللغة النقل درجتين :

الاولى : نقل التواتر ، وهو لغة القرآن ،
وما تواتر من السنة ، وكلام العرب . وهذا
انقسم دليل قطعي من ادلة النحو ، يفيد
العلم .

واختلف العلماء في ذلك العلم ، فذهب
الاكترون الى انه ضروري ، واستدلوا على
ذلك بأن العلم الضروري هو الذي بينه وبين
مدلوله ارتباط معقول ، كالعلم الحاصل من
الحواس الخمس ، السمع ، البصر ، والشم ،
والدوق واللمس ، وهذا موجود في خبر التواتر
فكان ضروريا .

وذهب آخرون الى انه نظري ، واستدلوا
على ذلك بأن بينه وبين النظر ارتباطا ، لانه
يشترط في حصوله نقل جماعه يستحيل
عليهم الاتفاق على الكذب ، دون غيرهم ،
فلما انفقوا علم انه صدق .

وزعمت طائفة انه لا يفضى الى علم البينة ،
ونمسكت بشبهة ضعيفة ، وهي ان العلم لا
يحصل بنقل كل واحد منهم ، فذلك بنقل
جماعتهم ، وهذه شبهة ظاهرة الفساد .

ومن اللغة المتواترة ما لا يكون قرآنا ، وذلك
كأسماء الشهور والايام ، والربيع والخريف
والقمح والشعير ، والارز ، وكثير من أسماء
الفاكهة والخضر ، والزبد والسمن والعسل ،

غير ان شأن الأفراد الرواة في باب اللغة غيره في باب الحديث الشريف ، فمن المقرر في علم الجرح والتعديل ان احوال الراوى تدرس دراسة تتبعية طوال حياته ، للاستيتاق من ضبطه وامانته وعقله ودينه ، أما في الرواية اللغوية فقد وجدناهم بعد ان اشترطوا في الرواة الثقة والصدق والامانة يجيزون الأخذ عن الصبيان ، كما اجازوا رواية اشعار المجانين من العرب ، حيث لا يحتمل ارادة الكذب او التلبيس ، وحيث توجد اللغة فطرية غير مقلدة .

والواقع ان الرواية اللغوية تختلف عن رواية الحديث في أمر جوهري هو ان المقصود بها توثيق الكلمة ، او التركيب ، دون نظر الى الحكم الوارد في النص ، اكان صوابا ، ام خطأ .

ومن المسلم به ان النص الذى ينطقه راو من الرواة هو في الحقيقة جزء من لغته التى بحس بمعانيها سليقة ، ولا يتردد في استعمالها متى اقتضاه موقف ان يستعملها ، بخلاف المحدث الذى يحاول نقل ما سمعه ، محافظا على أداء المعنى ، ملاحظا في نفس الوقت اتفاق ما يرويه مع مرويات اخرى او مخالفته لها في الحكم .

ومن ثم لم يكن من المستساغ ابتداء اشتراط هذه الشروط الضيقة ، اللهم الا على سبيل التشبه بأهل الحديث والقراءات ، ونأثرا بمنهجهم ، وربما لتوفير نوع من المهابة لصناعة اللغة .

لكن هنالك ما يعتذر به في هذا الصدد عن هذه المبالغة في اشتراط صفات العدالة وغيرها في رواية اللغة ، اذ يبدو ان بعض الرواة من الاعراب كان قد احترف صناعة النصوص غير الصحيحة يحشوها بالغريب من الالفاظ وهو ما سبقت الإشارة اليه منسوباً لابن احمر ورؤبة والعجاج . ومنهم من اخذ يضع اشعارا ينسبها الى شعراء سابقين ، على حين ان أهل

وكتب من أسماء الطيور والحيوانات كالدجاج والاور ، والنعام ، والحمام ، والقمرى ، والعندليب ، والكروان ، والصفدع ، والثعلب ، والفهد ، والارنب والطبي والدب .

وتصف المعجمات هذه المادة المنوارة بالصحة ، والعربية ، والنواتر على السنة الخلق من زمن العرب الى الوقت الحاضر .

ولا ريب ان نواتر هذه الالفاظ انما جاء من قبل ورودها في كثير من نصوص اللغة ، شعرا ونثرا ، كما جاء من جربانها على اللسان للتعبير عن معانيها المعروفة .

والثانية : نقل الآحاد ، وهو ما تفرد بنقله بعض أهل اللغة ، ولم يوجد فيه شرط التواتر وهو دليل مأخوذ به .

واختلفوا في افادته ، فذهب الاكثرون الى انه يفيد الظن ، وزعم بعضهم انه يفيد العلم ، وليس بصحيح لتطرق الاحتمال فيه .

واذا كان من مشكلات التواتر صعوبة تحقيقه ، من حيث الاجماع على معنى النص او من حيث ضمان عدالة الرواة ، طبقة طبقة ، وهى مشكلات يمكن مناقشتها والتخفيف من حدتها - فان من مشكلات الآحاد ان روايته مجروحون غير سالمين عن القدح . ويضرب السيوطى فيما نقله عن الامام الرازى أمثلة على هذا النوع من الجرح ما ذكر من ان مصادر النصوص القديمة أكثرها قد تعرض للقدح فكتاب سيبويه امام البصريين قدح فيه أهل الكوفة ، وكتاب العين للخليل بن احمد قدح فيه الجمهور من أهل اللغة .

ولقد تكون هنالك روايات لبعض الغريب من اللغة لا يعلم أحد من أتى بها او استعمالها غير راويها ، كما ذكر ذلك عن ابن احمر الباهلى وكما روى عن رؤبة وابيه أنهما كانا يرتجلان الفاظا لم يسمعاها ، ولا سبقا اليها .

نص لغوى ، قد يكون مصدره اعرابيا معروفا .
او مجهولا .

كما نجد لديهم تفصيلات كثيرة في طرق
الاخذ والتحمل ، واولها : **السماع** ، وهو
بطبيعة الحال اساس تلقى اللغة ، أية لغة ،
لكن له درجات ، وثانيها : **القراءة** على الشيخ
وثالثها : **السماع على الشيخ بقراءة غيره** ،
بحيث يقول : قرىء على الشيخ وانا اسمع ،
ورابعها : **الاجازة** ، وذلك في الكتب والاشعار
المدونة ، وخامسها : **المكاتب** ، بأن يعتمد احد
الائمة شعرا ارسل اليه كتابة . **وسادسها** :
الوجدادة : كأن يقول احد العلماء وجدت في
كتاب ابى كذا . . (١٧) حسبك بهذا كله تفرقة
بين درجات النقل والرواية ، وهى تفرقة
تدل على منتهى الامانة والتحديد .

القياس في دراسات المحدثين

ومن دارسى القياس حديثا العالم اللغوى
المجتهد الشيخ محمد الخضر حسين (شيخ
الازهر الاسبق) ، وقد بدأ يعالج هذه المشكلة
منذ عهد بعيد (حوالي عام ١٩٢٠ م) في
مجموعة من المقالات ، نشرت في كتاب عام ١٩٣٤
بعنوان : (القياس في اللغة العربية) .

وقد حاول ان يحصر من اول الامر
احتمالات القياس ، على ما جرت به محاولات
السلف فوجدها اربعة اضراب (١٨) :

احدها : حمل العرب انفسهم لبعض
الكلمات على اخرى ، واعطاؤها حكمها ، لوجه
يجمع بينهما ، كما يقال : اعرب الفعل المضارع
قياسا على الاسم ، لمشابهته له في احتماله
لمعان لا يتبين المراد منها الا بالاعراب ، وكما

الشعر لا يقرونها ، ولا يعترفون بصحتها ،
فكان هذا التشدد منهم في مواجهة موجة من
التزييف توشك ان تضر بمتن اللغة .

ومن ناحية اخرى نرى ان هذا التشدد في
الاشتراط لرواية اللغة كان في عصر يعتمد على
الرواية والمأفة في تلقي النصوص ، عصر
لم تشع فيه الكتابة ، ولا انتشرت فيه مهارة
تأليف الكتب بصورة يعتمد عليها ، وهو ما نجد
امره ميسورا بعد ذلك ، حين استقر امر اللغة
في مجموعة من المعاجم التى سجلت متن اللغة ،
معمدة على النصوص المحصنة ، والروايات
الموثقة ، وبذلك انتهى دور هذا الاشتراط
بانهاء وظيفته تقريبا .

وحسبنا ان نقرا قول الخليل بن احمد :
(ان النحارير ربما ادخلوا على الناس ما ليس
من كلام العرب ، ارادة اللبس والتعنيث (١٥))
- ليمرر لنا اعتباره كان يوجب عليهم التشدد
في تلقي نصوص اللغة ، فقد كان بعض اصحاب
الحذق والمهارة في اللغة يدسون في بعض
النصوص ما ليس من لسان العرب تظاهرا
بالمهارة ، او امتحانا لعقول الدارسين ،
والباسا على طلاب اللغة ، يقول ابن فارس
تعليقا على هذا الكلام : (فليتحذر آخذ اللغة
اهل الامانة والصدق ، والثقة والعدالة ، فقد
بلغنا من امر بعض مشيخة بغداد ما بلغنا) (١٦)

ولذلك لانستغرب حين نجد في مصطلحاتهم
وصف الرواية اللغوية بالارسال والانقطاع ،
وليس استعمال هذين المصطلحين مراعى فيه
الا مصدر النص ، لا انه مرسل عن النبي صلى
الله عليه وسلم ، او منقطع السنداليه ، فلسنا
بصدد رواية حديث نبوى ، وانما هى رواية

(١٥) المزهر ١/ ١٢٨

(١٦) السابق

(١٧) السابق ١/ ١٤٤ وما بعدها .

(١٨) القياس في اللغة العربية/ ٢٥ وما بعدها - الطبعة الاولى - الطبعة السلفية .

الكلم المخالفة لها في نوعها ، ولكن توجد بينهما مشابهة من بعض الوجوه ، كما اجاز الجمهور ترخيم المركب المزجي قياسا على الاسماء المنتهية بـياء التانيث . وكما اجاز طائفة حذف الضمير المجرور العائد من الصلة الى الموصول متى نعين حرف الجر ، قياسا على حذف الضمير العائد من جملة الخبر الى المبتدأ ، فنقول : قضيت الليلة التي ولدت في سرور ، اى ولدت فيها ، جاز لك ان تقول : هذا الكتاب تساوى الورقة درهما ، اى الورقة منه بدرهم .

ومن هذا التحديد يتضح لنا عدة أمور :

اولها : ان القياس في نظر الشيخ الخضر يجريه العربى القديم ، كما يجريه الاصولي والنحوي ، ولكن لكل منهما مجالا . فمجال العربى ، وهو صاحب اللسان ، هو الضرب الاول ، ومجال الاصولي هو الضرب الثانى ، ومجال النحوي الضربان الاخيران .

ثانيها : ان القياس قد يكون في الشكل ، وقد يكون في الدلالة ، فمن الاول ، الحاق المضارع بالاسم في الاعراب ، ودخول الفاء على خبر الموصول قياسا على الشرط ، وحذف الضمير العائد من الصلة الى الموصول متى نعين حرف الجر قياسا على حذف الضمير العائد من جملة الخبر الى المبتدأ . ومن الثانى : قياس الاصوليين السابق ذكره .

ثالثها : ان الهدف من قياس الشكل طرد قاعدة معينة في مجال تصريف الكلمة او تركيب الجملة ، والهدف من قياس الدلالة خلق استعمالات جديدة لكلمات اللغة ، اى توسيع الدلالة الضيقة .

والواقع ان ما جعله الشيخ الخضر خاصا بالعرب انفسهم في الضرب الاول من القياس لا تنهض الامثلة المسوقة بتفسيره على نحو ما اراد المؤلف ، لان من المؤكد ان العربى القديم لم يستشعر هذا التشابه المفترض بين

يقال : دخلت الفاء خبر الموصول في نحو قولهم : (من يأتينى فله درهم) قياسا للموصول على الشرط ، لمشابهته اياه في افادة العموم .

وكما يقال : نصبت (لا) النافية للجنس الاسم ، ورفعت الخبر قياسا على (ان) ، لمشابهتها اياها في التوكيد ، فان (لا) لتأكيد النفى ، كما تأتى (ان) لتوكيد الابات .

ثانيها : ان تعمد الى اسم وضع لمعنى يشتمل على وصف يدور معه الاسم وجودا وعدما ، فتعدى هذا الاسم الى معنى آخر تحقق فيه ذلك الوصف ، ونجعل هذا المعنى من مدلولات ذلك الاسم لغة .

ويضرب لهذا النوع مثلا : اطلاق اسم « الخمر » وهو الموضوع للمعتصر من العنب ، حين يخامر العقل - على المعتصر من غير العنب اذا تحقق فيه مخامرة العقل ايضا .

واطلاق اسم (السارق) - وهو الموضوع لمن يأخذ مال غيره من الاحياء خفية من حرز مثله - على (النباش) - الذى يأخذ ما على الموتى من اكفان .

ويقول الشيخ الخضر : (وهذا الضرب من القياس هو الذى ينظر اليه علماء اصول الفقه ، عندما يتعرضون لمسألة : هل تثبت اللغة بالقياس ؟)

ثالثها : الحاق اللفظ بامثاله في حكم ثبت لها باستقراء كلام العرب ، حتى انتظمت منه قاعدة عامة ، كصيغ التصغير ، والنسب ، والجمع . واصل هذا ان الكلمات الواردة في كلام العرب على حالة خاصة يستنبط منها علماء العربية قاعدة تخول المتكلم الحق في ان يقيس على تلك الكلمات الواردة ما ينطق به من امثالها .

رابعها : اعطاء الكلمة حكم ما ثبت لغيرها من

المضارع والاسم ، ليترد في الاول قاعدة الاعراب ، وانما ذلك شيء لا حظه النحويون من تتبعهم لاستعمالات المضارع ، ومحاولتهم تعليل خروجه على قاعدة البناء في الافعال ، والحفوه بالاسماء في العلة ، وكذلك قياس فاء خبر الموصول على فاء جواب الشرط .

وايضا تعليل عمل (لا) التي تنفى الجنس عمل (ان) بأن كليهما تفيد التوكيد ، مع فارق ان (لا) لتأكيد النفي ، و (ان) لتأكيد الالبات . فقد اثبت القدماء تفرقة بين (لا) و (ان) تضعف وجه التنبه بينهما عملا ، وذلك ان (لا) غير عاملة في الخبر ، بخلاف (ان) ، او ان (لا) ركبت مع الاسم النكرة بعدها فصارا شيئا واحدا ، واما (ان) فانها لا تركب مع الاسم بعدها . (الانصاف ١/ ١٩٥) .

وبذلك يظهر ان هذه الامثلة القياسية هي من صنع النحاة ، لا من وضع العرب انفسهم ، فقد نطق العرب باللغة ، دون ان يكون منهم ادنى ملاحظة بقيس ظاهرة نحوية على اخرى .

تم هذا الضرب الذي خصه الاستاذ الخضر بالاصوليين ، ليس فحواه توسيع الدلالة في بعض الفاظ اللغة ، لتشمل مجموعة من الاطلاقات الجديدة على اساس مجازي ؟

ومثل هذا العمل اللغوي يمارسه الاصوليون ، وغير الاصوليين متى لوحظت العلاقة المجازية التي تربط بين مفهوم ذي لفظ موضوع ، ومفهوم آخر جديد يحتاج الى لفظ يدل عليه . ومن هذا القبيل اطلاق الفاظ : (قطار ، وسيارة ، وطائرة) ، وسائر ما يدل على المفاهيم المستحدثة في اللغة ، فقد اكتسبت هذه الالفاظ معانيها الجديدة بوساطة توسيع الدلالة على اساس مجازي ومن البين ان هذا التوسيع لم يفهم به الاصوليون .

على ان الشيخ الخضر لم يقف عند هذين الضريين من القياس ، وانما خص الضريين الآخرين بدراسة مستفيضة ، على اساس ان

اولهما يقوم على التشابه الكامل بين المقيس والمقيس عليه ، فاستحق المقيس الحكم الذي نبت للمقيس عليه ، كتصغير الثلاثي قياسا . والنسب الى الاسماء وجمعها جمع تكسير ، او جمعا سالما . الخ .

وعلى اساس ان ثانيهما يخص الكلمة التي توجد بينها وبين غيرها مشابهة من بعض الوجوه وكلا هذين الضريين من باب القياس الشكلي الذي اشرنا اليه من قبل ، بيد ان التسخ قد خص القياس القائم على التماثل باسم (القياس الاصلى) ، واختار للثاني اسم (قياس التمثيل) للتفرقة بينهما ، ثم مضى في تنبع الفروع اللغوية ، ليثبت وجود هذين النوعين من القياس .

ومن الواضح في هذا التقسيم انه مشتمل على مفهومي القياس ، من حيث هو تطبيق قاعدة على افرادها ، ومن حيث هو استنباط جديد على ضوء قديم ، وان جعل القاعدة في كلا الموقفين هي الاساس .

« دراسة دوسوسور للقياس »

كان من الطبيعي - طبقا لمنهج تاريخي - ان تقدم وجهة نظر فرديناند دوسوسور (١٨٥٧ - ١٩١٢) الى القياس على دراسة المحدين من العرب . باعتبار انه سبق المحدين قاطبة في علاج قضايا علم اللغة الحديث ، حتى استحق بجدارة ان يعتبر ابا ورائدا للدراسات اللغوية المعاصرة بيد اننا راعينا ان يتصل الحديث عن الدراسات العربية ، قديمها وحديثها لانها جميعها تمتاح من نبع واحد ، فهي تكون عملا واحدا ، متطورا بقدر ما يحمله اللغة الفصحى في نظر العلماء العرب . اصف الى ذلك اننا نؤثر ان يتصل حديثنا الخاص بما نجده لدى دوسوسور من اتجاهات لم يسبق ان نقلت الى العربية ، او عولجت على مستوى التطبيق في مجال الفصحى .

لصيغة مثالية . . لقد كانوا يرون في الحالة الاصلية للغة ملامح الامتياز والكمال ، دون ان يتساءلوا عما اذا كانت هذه الحالة قد سبق بحالة اخرى . ولذلك كانت كل حربة في نطاقها معدودة من قبيل الخروج على القياس » .

ودوسوسور لا يعتد الخروج على القياس خطأ ، بل هو حرية تمارسها كل لغة ، وكأنه يعترض على التسمية السابقة ، فما كان القياس الذي استقرت عليه لغة ما الا حرية سبقت ، من قبل ان تصبح قياسا يراد له ان يسند باللغة ، ويراد لها ان تتحجر في قوالبه، وهيئات ، فاللغة حركة دائمة .

ولا ريب ان مفهوم هذا النوع من القياس سوف يتغير تبعا للطريقة الجديدة ، فلا نتناول امثله باسترابة ، لان منها ما يمكن ان يتحول الى مقياس اصيل بمرور الزمن .

ويستطرد دوسوسور في تصوير طبيعة الظواهر القياسية ، كما ادركها في اللغات الهندية الاوروبية ، فينفى ان تكون مجرد تفيرات تحدث في الكلمة ، فكل حدث قياسي هو مشهد من ثلاثة شخصيات :

اولها : النموذج المنقول ، الشرعى ، الموروث (honôs)

وثانيها : النموذج المنافس المراحم (honor)

وثالثها : شخصية مشتركة ناشئة بتأثير الصيغ التي خلقت هذا المراحم ، وهى اشبه ما نكون بالصيغة الانتقالية ، تتداولها الالسن ، حتى تستقر على الصيغة المنافسة ، وقد كانت في

لقد ناول المحدون من علماء العرييه الحديث عن ظاهرة قياسية ، اطلقوا عليها (القياس الخاطيء) ترجمة لعبارة (False Analogy) بالانجليزية ، او (La Fausse analogie) بالفرنسية . ولا شك ان الاولى كانت نفلا عن الثانية ، لأن دوسوسور قد تحدث عن ظاهرة La Fausse Analogie في دراساته الى نشرت بعنوان Cours de Linguistique gnérale قبل ان يتحدث غيره .

وكان اول المتحدثين من العرب عن هذه الظاهرة استاذنا الدكتور ابراهيم انيس في كتابه (من اسرار اللغة ص ٢٣ - وما بعدها) نفلا عن جسبرسن ، وربط بين فكرة القياس الخاطيء وبين التوهم الذي فسر به القدماء بعض الصيغ .

ثم كتب الزميل الدكتور عبد العزيز مطر مقالا قيما عن (القياس الخاطيء واره في التطور اللغوى) ، نشره في حولية كلية البنات - جامعة عين شمس في يوليو ١٩٦٤ ، فزاد على ما ذكره الدكتور انيس بعض الامثلة من العامية والفصحى ، وتلمس حديث القدماء عن التوهم ، في محاولة لتوثيق الربط بينه وبين القياس الخاطيء ، موضوع المقال .

والواقع ان حديث دوسوسور عن ظاهرة La Fausse analogie لا يوحى بأنه يعتبرها من باب الخطأ ، بل هو يستنكر ان ينظر اليها على أنها خطأ ، يقول في كتابه المذكور ص ٢٢٣ : « لم يفهم اللغويون القدامى طبيعة ظاهرة القياس الذي اطلقوا عليه La Fausse analogie فقد كانوا يعتقدون ان اللاتينية حين تخترع كلمة - Honor (١٩) - قد اخطأت في حق النموذج - honos - ويرون ان كل ما يبتعد عن النظام المقرر شذوذ، وتقض

(١٩) المعنى المعروف لهذه الكلمة هو : الشرف ، وقد كانت من قبل تنطق بحرف (S) بدلا من ال (R) في الصورة المتطورة .

هذا المثال (honôrem) . فكان المشهد في صورة تخطيطية هو على النحو التالي :
(honôs > honôrem > honor)

ويقرر دوسوسور أن الصيغة الجديدة لم تكن بديلا للقديمة ، فقد تعايشت الصيغتان زمنا استخدمت فيه احدهما بمعنى الاخرى ، ولما كانت اللغة تكرة ان تبقى دالين لفكرة واحدة فان الاغلب ان تسقط الصيغة البدائية ، وهى الاقل قياسية ، في حظيرة الهمال ، ثم تختفى .

ويمضى في تحديده لعملية القياس بطريقة رياضية ، فيذهب الى انها تتم على صورة معادلة جبرية من نوع الرابع المتناسب الذى يمكن ان نتصوره على هذا النحو :

$$\frac{1}{b} = \frac{a}{s} \therefore \frac{a}{b} = s$$

وبعبارة اخرى حسب تعبير دوسوسور :

$$\text{réaction} : \text{réactionnaire} = \text{répression} : X \\ \therefore X = \text{répressionnaire}$$

واستعمال دوسوسور لهذا الشكل الرياضى في تصوير علاقة المقيس بالمقيس عليه يعكس حرصه التام على تجريد الدراسة اللغوية من كل اثر للاستعراض اللفظى ، فكلما استطاع ان يعبر في تركيز ودقة كان اقرب الى المنهج العلمى ، ولو استعمل في تعبيره الارقام والرموز .

واذا تابعدا دراسة طبيعة القياس كما حددها دوسوسور ، لوجدنا انه يربط عملية القياس بالكلام ، لا باللغة ، اى انه متصل بالكلام وهو النشاط الفردى ، لا باللغة التى هى ذات وجود جماعى ، في رايه المشهور ، فالقياس يحدث في صورة ارتجال من المتكلم ، الذى يفترض ان لديه وعيا وفهما للعلاقة التى توحد الصيغ المخصصة فيما بينها .

واذا كان القياس ارتجالا ، فهو اذن ابداع ،

وكل ابداع لا بد ان يسبق بمقارنة لا شعورية للمواد المودعة في كنز اللغة ، حيث رتبت الصيغ المخصصة بحسب علاقتها التركيبية المشتركة .

ومعنى ذلك ان دوسوسور يفترض ان المتكلم يدير في ذهنه كل العناصر التى يستخدمها في بناء صيغة جديدة ، بطريقة لا شعورية ، قبل ان ينطق بهذه الصيغة الجديدة ، اى ان الصيغة الجديدة تكون موجودة لغويا في حيز القوة ، قبل ان توجد بالفعل . ويقول في هذا الصدد :
فكلمة ارتجلها مثل : in-décor-able
توجد من قبل في اللغة في حيز القوة ، اذ اننا نجد جميع عناصرها في التراكيب الاخرى التى تعرفها اللغة .

يصنف دوسوسور كلمات اللغة الى مجموعتين بحسب قدرتها النسبية على توليد كلمات اخرى ، وذلك تبعا لقابليتها للتجزئة ، فالكلمات البسيطة هي بحسب هذا التحديد غير منتجة ، مثل : racine, arbre, magasin

وفي كل لغة كلمات مخصصة ، واخرى عقيمة ، وهى تفرقة اشبه بما تعرفه العربية من وجود كلمات جامدة واخرى مشتقة .

ويلاحظ دوسوسور أن هناك تناقضا بين قوله : ان عملية القياس تتم بطريقة الرابع المتناسب الرياضية ، وقوله بافتراض تحليل العناصر ، فكلاهما ينفي فائدة الآخر ، فهما متعارضان وينعكسان في نظريتين نحويتين مختلفتين ، وهو يرى ان النحو الاوروبى يجرى مع فكرة الرابع المتناسب ، بعكس النحو الهندى الذى يدرس الاصول ، ثم يدرس السوابق واللاحق ، ثم يبدأ في تركيب الكلمات . فالافعال في جميع المعجمات السنسكريتية قد وضعت في نظامها الذى تعينه لها جذورها .

ويختم دوسوسور حديثه عن القياس بتقرير ان القياس على هذا النحو الابداعى المحض يحتل مكانا متفوقا في نظرية التطور

وبانيا : ان دوسوسور لا يلتفت الى هذه الصيغة التي الصقها اللغويون القدامى بكلمة القياس، حين وصفوه بأنه قد يكون زائفا *fausse* فليس ينبغي ان نصف نشاط المتكلم بأنه زائف ، على حين انه يمارس حريته اللغوية ، التي هي الباب الطبيعي للابداع والتطور اللغوي .

وثالثا : ان الدراسة اللغوية الحديثة ، التي شرع لها دوسوسور مناهجها - قد بدأت على يديه باستخدام اساليب رياضية وتحليلية ، غير الاساليب الادبية التي كانت غارقة فيها قبله .

وقد حذر اللغوي الفرنسي جوزيف فندريس من الاسراف في هذا الاتجاه ، فقال :

يجب ان نحذر من تطبيق التعليل الرياضي على مواد ياباه طبعها او تعقدها ، فالجبر لا يمكنه هنا ان يعطي فكرة صائبة عن الاشياء ، اذ انه يوهم بأن التغير ارادي وشعوري ، مع انه عكس ذلك على خط مستقيم ، هذا الى انه يندر ان يكون عمل القانون منحصر بين أربعة حدود فحسب فالصيغة التي تجر القياس ليست في العادة عنصرا منعزلا ، بل هي رمز يمثل عدة عناصر مختلفة ، فاذا اردنا ان نخرج عن الميدان الجبري وجب على الاقل اصلاح الصيغة ، حتى تصير (ب) بالنسبة الى $B = 1$ الى س ، على فرض ان ب وب 1 تمثلان كميتين غير محدودتين . . غير ان اهم عيوب استعمال الجبر هنا انه لا يدخل في حسابه القيمة الخاصة لكل صيغة (٢٠) .

ويرغم هذا النقد الموضوعي لم يكف التيار الجديد - الذي شق له دوسوسور مجراه - عن التدفق ، فمضى علماء اللغة من بعده يعمقون المحاولة ، حتى أصبح المختبر اللغوي

اللغوي ، وان استحدثات قياس بعينه امارا على طروء تغيرات في الدلالة ، وان للقياس سمتين من الابداع والمحافظة ، لاننا نجد في كمية الظواهر القياسية الهائلة التي تمثل بضعة فرون من النطور - جميع العناصر تقريبا محفوظة نابثة ، ولكنها موزعة بطريقة اخرى فحسب . فمبتكرات القياس اشد ظهورا مما هي في الواقع ، واللغة نوب مغطى برقع مصنوعة من نفس قماشه ، فأربعة اخماس اللغة الفرنسية هندية اوروبية ، اذا ما اخذنا في اعتبارنا الجوهر الذي تتكون به جملنا ، على حين ان الكلمات المنقولة باكملها من اللغة الام الى الفرنسية - دون غير قباسي - لا تكاد تعدو صفحة واحدة ، وذلك كأسماء الاعداد ، وبعض الالفاظ مثل *père* = اب ، و *nez* = أنف ، و *Chien* = كلب ، والافلية الساحقة من الكلمات هي بطريقة او بأخرى مجموعة تركيبات جديدة من عناصر صوتية منتزعة من صيغ اكثر قدما .

وفي هذا يمكن القول بأن القياس في حقيقته ذو طابع محافظ ، لانه يستخدم دائما المادة القديمة لصوغ مبتكراته .

والذي نخرج به من هذا الحديث هو :

أولا : ان دوسوسور لا يعتد القياس عملية تفعيد ، او تطبيق لقاعدة ، وانما هو نشاط لغوي يمارسه الفرد في محاولة لابداع صيغة جديدة ، في ضوء صيغة أخرى ، لنفس الكلمة كما في : *honôs* و *honor* او لكلمة اخرى مع وجود مشابهة بين الكلمتين في بعض الاحوال ، كما في *réaction* و *réactionnaire* فان كلمة *répression* مقارنة لها ، فجاز ان تصاغ منها كلمة *répressionnaire* - التي لم تكن موجودة في اللغة قبل قياسها .

(٢٠) اللغة/٢٠٦ لجوزيف فندريس - ترجمة الاستاذ عبد الحميد الدواخلي والدكتور محمد القصاص ، والفكرة في النص واضحة ، ولذا اجتزانا بها عن الافاضة في ذكر الامثلة الفرنسية التي استخدمها ، ولن شاء ان يراجع الاصل .

من الادوات الاساسية في كل عمل علمي يتناول اصوات اللغة وظواهرها الفونولوجية ، وما اجهزة الكيموجراف ، والا سيلو جراف ، والسوناجراف الا تطبيقات رياضية على اعلى مستوى في ميدان الدراسات اللغوية .

اما افكار دوسوسور في القياس فيمكن ارجاعها الى ما يناظرها في دراسات الفصحى لتتضح نواحيها ، فاستخراج صيغة من اخرى بواسطة التبديل الصوتي موضوع دارت حوله بحوث كثيرة ، قديمة وحديثة وقد رويت امثله لهذا النوع من التبادل بين اكثر الاصوات العربية ، اذ نجد مثلا : ارث على القوم تأريثا ، وأرج تأريجا ، اذا وشى بهم (٢١) ، ومرث الخبز ومرده : اذا لينه بالماء (٢٢) ، وهجيع من الليل وهزيح : قطعة منه (٢٣) ، وماء آجن وآسن : متغير (٢٤) ، وتناهد القوم في القتال وتناهضوا . (٢٥)

وبوسعنا ان نتصور توارد هذه الامثلة المشتركة للدلالة في ضوء بعض القوانين الصوتية العامة لمعرفة الاصل والفرع منها ، اى لمعرفة اتجاه التطور في الكلمة العربية ، كأن نقول : ان ما نسب الى البدويكون غالبا هو الاصل ، والثاني تطور له في الحضر ، او نقول : ان الصوت الشديد بدوى والرخو حضري ، والمهجور بدوى والمهموس حضري ، وان المألوف في التطور اللغوي أن ينقل الشديد الى مقاربه الرخو ، والمجهور الى مقاربه المهموس ، اكثر من العكس ، وهذا كله اذا لم تذكر الروايات الاصل والفرع نصا ، اى ان من الممكن ان نعثر على الشخصية الاولى في القياس ، والشخصية الثانية .

غير ان الذي نفتقده فلانجده في هذه الروايات اللغوية هو وجود ما اطلق عليه دوسوسور

التشخصية المشتركة الناشئة بتأثير الصيغ التي خلقت النموذج المزاحم ، وهى صيغة او صيغ انتقالية ، لا تعيى طويلا ، وانما نمهد لوجود الصيغة المبكرة .

هل عرفت العربية هذا النوع من الصيغ الوسيطة ، ولكن النقص الذي اعترى الروايات اللغوية عفى عليه ؟ ، او انها لم تعرف سوى شخصيتين انتين في قياسها هذا . ؟ . لا نستطيع الاجابة عن احد هذين السؤالين الا اذا اجرينا مسحا شاملا لمعجمات اللغة ، سعيا وراء القطع بأى افتراض ، وان كان المنطق لا يستبعد وجود شيء من هذا .

ولقد نجد في الاستعمالات الحديثة بعض الامثلة التي ينطبق عليها كلام دوسوسور ، وذلك حين نتتبع تداول لفظ حديث على السنة المتكلمين ، فقد عرف الناس ابان الحملة الفرنسية على الشرق ان (افرنسة) تريد احتلال مصر ، وكان هذا هو النطق الشائع في الصحافة المصرية حتى اواخر القرن التاسع عشر ، ونحن الآن نلطقها (فرنسا) ، وبين هذين النطقين ورد استعمال وسيط هو (افرنسة) ، وهو استعمال لم يدم طويلا لان النطق الراهن قد طفى عليه وعلى الصورة الاولى ، برغم ان الاستعمال العام لم يخل من وجود صورتين احدهما في اواخر ايامها والاخرى في بواكيرها ، اى ان القياس في الكلمة لم يكن استبدالا ، وانما كان حرية يمارسها المتكلم الذي حاول ابداع نطق اكثر رشاقة ، ثم اطلقه في البيئة اللغوية لتصقله اللسان والاقلام ، وانتهى الامر باختفاء الصيغتين الاولى والوسيطة ، واستقرار الشخصية الشائعة الآن .

ومن الممكن ان نجد لذلك امثلة كثيرة حين

(٢١) الابدال لابي الطيب اللغوي ١٥٤/١ تحقيق عز الدين التنوخي .

(٢٢) السابق ٢٢٣/١

(٢٥) السابق ٣٧٢/١ .

(٢٢) السابق ١٥٩/١

(٢٤) هامش الابدال ٢٥٥/١

كانت مستعملة في مرحلة الانتقال وقد لا نجد هذه الصيغ . مع ملاحظة ان ما وجدناه من الامثلة يشمل التطور في الاصوات ، وفي استعمال الالفاظ ، وفي التراكيب :

اللغة الحديثة

- كان في توديعه ، ولا يقال شيعه الا للميت .
- كبار الضيوف الفرنسيين .
- أبدى ارتياحا .
- الصيادلة .
- برقيات خاصة .
- زميلتنا .
- (وزارة) التربية والتعليم .
- (اسطول) فرنسا .
- موانئ .
- (ادارة) الخزانات .
- الطيار .
- الشرطة .
- (مراسل) الاهرام .
- المقاهي .
- الحراسة .
- سيادة فلان .
- المسئولون .
- الجمهور .
- التدخل .
- السجن .
- مسدسات .
- مسرح .
- روسيا - الاتحاد السوفيتي
- روما .
- باريس .
- أسوان .
- بورسعيد
- انجلترا .
- الانجليز .

نتابع مثلاً اعداد جريدة الاهرام المصرية ، في لفتها منذ خمس وسبعين سنة ، ولفتها الآن ، وليس من الصعب ان نجد للمرحلة المتوسطة بين اللفتين صيغاً وسطية ، او شخصية تالفة

اللغة القديمة

- بقال : فلان (شيع) فلانا الى المحطة
- » كبار (النزلة الفرنسيين)
- » ان السلطان (امنزج) في ذلك اليوم
- » الاجزجية
- » بلغرافات خصوصية لجريدتنا
- » نوافق (رصيفتنا) البوسفور
- » (نظارة) المعارف
- » (عمارة) فرنسا
- » مرافئ
- » (عموم الخزانات)
- » مسيو أوجين (المنطادى) الشهير
- » العساكر
- » (مكاتب) الاهرام
- » القهاوى
- » الخفارة
- » دولتلو - رفعتلو - سعادتلو
- عطوفتلو/ فلان
- » ولاية الشأن
- » قابل (العموم) الخبر بالاستنكار
- » (المداخلة) في شئوننا
- » الحبس
- » غدارات مسدسة
- » مسرح
- » الروسية
- » رومة
- » باريز
- » أصوان
- بورسعيد .
- انكلترا
- الانكليز

ولو استمررنا في متابعة هذه الامثلة لجمعنا الكثير ، ولكن حسبنا هذا القدر الذي تسهل معه المقارنة والاستنتاج .

ويبدو ان اصحاب الاقلام آنذاك كانوا يعانون احيانا صراعا في الاستعمال اللغوي ، وبخاصة حين كانوا يواجهون كلمة جديدة لم يعرفوا لها مقابلا عربيا فهم يحاولون الترجمة حيناً ، والتعريب حيناً آخر . ومن ذلك ان جريدة الاهرام نشرت في عدديها الصادرين في ٢١ و ٢٢ من سبتمبر ١٨٩٤ (ان الدكتور رو الفرنسي قد اكتشف دواء قاتلا لمرض الدفتريا الذي يصيب الاطفال) ، وفي ٩/١٠/١٨٩٤ (تحدثت الاهرام عن دواء الخانوق الذي اكتشفه الدكتور رو الفرنسي) ، ثم عدلت الصحيفة عن كلمة (الخانوق) بعد ذلك الى كلمة (الدفتريا) المعربة واستمر استعمالها حتى الآن .

فهذا عن الجانب الاول من تصور دوسوسور للقياس ، ومدى انطباقه على العربية .

اما عن الجانب الثاني ، وهو استخراج صيغة جديدة في ضوء صيغة اخرى لكلمة اخرى ، حين تتوفر مشابهة بين الكلمتين في بعض الاحوال فقد يصح ان نسوق امثلة في العربية مما اعتبره اللغويون العرب من باب القياس على توهم اصالة الحرف ، فجمع (صحيفة) على : صحائف قاعدة ، ولكن جمع (مصيبة) على : مصائب - هو حمل على اساس التوهم (٢٦) ، ويمكن ان يوضع في صيغة الرابع المناسب :

$$\frac{\text{صحيفة} = \text{مصيبة} \therefore \text{س} = \text{مصائب}}{\text{صحائف} \quad \text{س}}$$

وعلى الرغم من ان ابن جنى اعتبر هذا الجمع بالهمز غلطاً من اصحابه ، فان الاستعمال

قد فرضه فرضاً على اللغة منذ بعيد ، حتى ليعد الجمع بالياء اشبه بالغلط في اذن السامع . ومن هنا نقول : ان نظرنا الى ما سمي بالقياس الخطيء ينبغي ان نتعدل الى اعتباره قياساً حراً ، يؤدي دوره في توحيد النماذج اللغوية بابداع صيغ جديدة .

وربما كان باب التوهم اوسع ابواب هذا النوع من القياس الابداعي ، فتوهم اصالة الميم في كلمات (منطقة ، ومكحلة ، ومنديل ، ومسكين ، ومذهب) دعا العرب الى صوغ افعال جديدة من هذه الكلمات فقالوا : (تمنطق ، وتمكحل ، وتمنديل ، وتمسكن ، وتمذهب) وهذا التوهم هو الذي جعلنا نأخذ الفعل (معجنت الخشب) من كلمة (المعجون) (٢٧) . وهي طريقة الرابع المتناسب دون شك .

غير ان باب التوليد في الفاظ اللغة يعتبر اوسع ابواب القياس الابداعي ، وحسبنا ان نلقى نظرة على كثير من الكلمات التي دخلت الى اللغة العربية من باب التعريب ، لنجد ان اللغة بعد ان اسأغتها اخذت تستولد منها افعالاً ومشتقات لازمة لسائر استعمالات اللفظ المعرب ، فقد عرفت اللغة كلمة (باستور) علماً على ذلك العالم الذي كشف وجود الكائنات الدقيقة ، وحدد طريقة مكافحة اخطارها بالتعقيم ، فاذا بها تقبل ان تأخذ منها :

بستر يبستر بستر الخ . . ومن هذا الباب ما يشيع الآن على السن الفنانين من استعمال كلمات : المكيجة ، والدبلجة ، والتلفزة ، وبرمجة العقول الالكترونية ، ومكننة الزراعة ، او ميكنتها ، على اختلاف اصحاب الاستعمال .

وكذلك تشيع في لغة الصحافة الآن كلمات هي من باب القياس الابداعي ، يفرضها

(٢٦) الزهر ٢/ ٤٩٦ .

(٢٧) من اسرار اللغة ٤٩/

الاستعمال على المعجم العربي الحديث ، ومنها :
تمصير البنوك ، وتكوين الوظائف .

وعلى ذلك يمكن ان نقرر ان توليد الالفاظ
الحديثة يأتي صرفياً على مثال : فعلل يفعل
فعللة ، وفعل يفعل تفعيلاً .

ولعل من المفيد ان اعرض هنا مشكلة اثارها
الاستاذ الدكتور عبد الحى حجازى عميد كلية
الحقوق بجامعة الكويت حين اراد ان يترجم
كلمتى socialisation و prolitarisation

والكلمة الاولى يشيع من مفاهيمها في العربية :
socialisme بمعنى الاشتراكية ،
و société بمعنى المجتمع . ويشيع من
مفاهيم الكلمة الثانية استعمال prolitariat
بمعنى الطبقة العاملة .

فاذا اضيفت الكلمة الاولى الى القانون كان
المراد : جعل القانون ذا صبغة اشتراكية ،
وتفيد الثانية جعل القانون ذا صبغة عمالية ،
فكيف يمكن ترجمة هذين المصطلحين في ضوء
طرق التوليد القياسي ؟

يقترح الدكتور عبد الحى حجازى ان
تستخدم الياء للاحاق الكلمة المراد صوغها بقياس
العربية ، وهي في الحالة الاولى جماعة ، وفي
الثانية عمالة ، فيقال : جميعه القانون وعملياته ،
وهو يرى ان الياء هنا مناسبة لوجود
الالف في كلمتى : جماعة وعمالة ، وقد كان من
الممكن استخدام الواو ، غير ان الياء ايسر
واروح للسمع والدوق .

ولقد يهون الامر لو كان مقتصرأ على ابداع

هاتين الكلمتين ، ولكن هنالك كلمات كثيرة
نواجهنا بنفس الصعوبة ، وتتطلب قياس فعل
يدل على مفهومها مثل : politisation
من كلمة politique بمعنى السياسة ، وكلمة
tylorisation توليداً من Tylor علماً
على ذلك المهندس البارع في القياسات
الصناعية ، وربما : normalisation و
capitalisation و généralisation و univers-
alisation و rationalisation و starndardisation
(٢٨)

هذا الى جانب ان الاستعمال اللغوى قد
الف استعمال النون حرفاً للاحاق وغيره في
كثير من الصيغ ، قديمة وحديثة مثل : ربانى ،
وصنعانى ، وبهرانى ، وعلمانى ، ونفسانى ،
وحقانى ، وجوانى وبرانى ، وعقلانى ، حتى
اصبحت من مصطلحات العلوم في اغلب الاحيان .

بل لقد استعملتها العامية المصرية في صوغ
بعض مصادرها من مثل : الجدعنة (من جدع) ،
والحرفنة (من حرفه) ، وكلمات اخرى ذات
مدلول خاص .

أفلا يمكن ان نستخدم هذه النون في تطويع
ما يستعصى علينا صوغه من الافعال المولدة
على مثال الفعللة والتفعيل ، من حيث كانت
حرفاً اكثر شيوعاً في توليد الالفاظ ؟ فنقول
مثلاً : جميعه القانون وعملياته ، كما نقول :
علمنة الدولة بمعنى جعلها علمانية ؟ وهناك
حل يقترحه الاستاذ الدكتور ابراهيم أنيس ،
فقد كتبت اليه حول هذه المشكلة ، فرد على-
حفظه الله - في ٧٠/١/٣١ يقول (وانا هنا
استأذنه في نشر رايه القيم) :

« أما سؤالك عن نحت مصطلح قانوني يعبر عن

(٢٨) يمكن ان نترجم بعض هذه الالفاظ على قياس التفعيل او الفعللة مثل : التسييس ، والتيلره والرسمة
الخ . . وقد وقع تحت نظرنا في مجلة عالم الفكر - العدد الثاني - محاولة لترجمة كلمة Automation ، بمعنى تسيير الحياة
على نظام الآلية ، وقد اختار الدكتور احمد ابو زيد لترجمتها كلمة (الاتمة) ص ٧ ، على طريقة التعريب . واختار
الدكتور عبد الرحمن بدوى كلمة (الآلية) ص ١٣ ، والاولى ادق ، لولا انها لم تصقل بعد ، والثانية لا تفيد الاحداث ،
وهذا يدل على ان المشكلة قائمة وملحة .

على ذلك ، مع وضوح المفهوم ، ومع ضرورة ان يقرن التعبير العربى المقيس بالتعبير الاجنبى حتى تستفر الاذهان والاذواق عليه .

لست هنا افرض حلاً ، ولكنى احاول واقتراح ، مجرد نظر فى المشكلة ، وأنا أومن بأن لكل مشكلة حلاً ، وليس فى لسان البشر منطوق يستحيل نقله الى العربية ، بوسائلها المختلفة فى النقل والنطويح ، والمهم فى كل حال هو الاستعمال الذى يفرض الصيغ بعد ان يصقلها .

وقبل ان نختم هذا البحث يجدر بنا ان نسير الى جانبين يتصلان بهذا المفهوم (الدوسوسورى) للقياس - ان صح التعبير .

الجانب الاول هو ان العربية قد عرفت الارتجال فى كلماتها ، على قلة استعمالها له ، فى صورتين ، احدهما ان ينطق المتكلم بكلمة جديدة فى معناها ، او جديدة فى صورتها ، فلا تمت لمواد اللغة بصلة ، اولا تناظر صيغة من صيغها كالذى حكى عن رؤبة وابيه العجاج من انهما كانا يربجلان الفاظا لم يسمعاها ، ولا سبقا اليها (٢٩) وأغلب الظن ان مثل هذا النوع من الارتجال اشبه بما يحدث فى اوساط المجرمين واصحاب الحرف الخاصة ، حين يخترعون لانفسهم مصطلحات يسترون بها اهدافهم واعمالهم ، فهى نوع من اللغات الشفرية السرية ، غير ان حدوث مثل هذا الاختراع كان نادراً دون ريب فى العصور القديمة . والصورة الثانية من الارتجال ان يؤدى الى توليد صيغة من مادة معروفة ، وعلى نسق صيغ معروفة مألوفة من مواد اخرى كالذى روى عن رؤبة بن العجاج حين قال (تقاعس العز بنا فاقعنسا) فقد صاغ كلمة جديدة من مادة معروفة مألوفة فى لفظها ومعناها . يروى هذا ابن جنى فى باب ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب ،

صاغ القانون بالاشتراكية والبروليتارية ففي رأيي : أن النورط فى نحت المصطلحات قد برهنت نجارتنا فى المجمع على ان نصيبه من النجاح ضئيل جداً ، وانه كثيراً ما يشير السخرية بين الدارسين ، ولذلك اتخذ المجمع قراراً حكيماً هو الا نلجأ الى النحت الا عند الضرورة ، وحين نصادف كلمة منحوتة موفقة من كل ناحية ، كتلك التى نحتها فى كتابي (الاصوات) : (انفى) ، أي من الانف والفم معاً ، فقد أقرها المجمع . ولهذا ، من رأيي ان يكون المصطلح هو : اشتراكية القانون ، بروليتارية القانون ولكى تقتنع اود ان اذكر ان كلمة « اشتراكية » لها دالتان هما : اما ان تعد اسماً ، أي مصدراً صناعياً وقد استقر الامر لدينا فى المجمع على ان المصدر الصناعى يؤدى معنى المصدر الذى على وزن فعلة ، وليس من الضروري اشتقاق فعل لمثل هذا المصدر ، اذ يمكن التعبير عنه بوسائل عدة لا تخفى عليك . اما دلالتها الثانية فهى انها وصف مؤنث عن طريق ياء النسب ، وهكذا ترى ان التعبير : (القوانين الاشتراكية) يخالف التعبير (اشتراكية القانون) . ويمكن ان يقال مثل هذا فى المصطلح الآخر ، والله اعلم . »

فهذا مخرج آخر للمشكلة التى نواجهها فى هذا القياس الابداعى ، وان كان من الممكن ان يرد عليه ان « اشتراكية القانون » هى فى الواقع مقابل - le socialisme en Droit

وكذلك ، بروليتارية القانون - مقابل : Le prolitarisme en Droit ولا مناص من التفرقة بين هذا التعبير ، والتعبير الذى يراد وضع مقابل له ، وهو يفيد الاحداث .

ولا شك ان لاتجاه المجمع الذى يذكره استاذنا دواعيه المعقولة ، كما ان الحل الذى يتمثل فى التفرقة بين (القوانين الاشتراكية) و (اشتراكية القانون) رهن بأن يجرى الاستعمال

(البيزرة) وهى العلم الذى يبحث فيه عن احوال الجوارح ، ومعرفة العلامات الدالة على قوتها فى الصيد (توليد من البازى والصقر) .

والشكل الثالث : توليد يقوم على استغلال جرس الصوت ومحاكاته ، كتسميته الهرة (البسة) ، وكاستخدام كلمة (تف) التى تقال عند التسيء يستقذر أو يتأذى منه - فى توليد الفعل (نف) بمعنى بصق ، و (التفافة) : البصاق . وكذلك توليد كلمة (نم) للدلالة على النقره الموسيقية ، واطلاهم فى الطب للدلالة على اختبار التوصيل العظمى بشوكة رنانة عبارة (اختباررن) مولدا من (رن رنينا) .

والشكل الرابع : التوليد الذى يتم على أساس التوسع فى الدلالة بطريق المجاز أو مطلق التوسع، فكلمة (مبسم) تعنى الثغر، وتستعمل للدلالة على انبوبة الخشب أو المعدن بطريق التوليد ، و (ترجم) الكلام : بينه ووضحه ، ولكن (ترجم) لفلان : ذكر سيرته - مولدة ، و (النريا) نجم معروف ولكنها بمعنى المنارة فيها عدة مصاييح - مولدة . و (الحصه) : النصيب ، وهى مولدة بمعنى الفترة من الزمن ، و (المحضر) بمعنى السجل ، ولكنها بمعنى الصحيفة لتسجيل الوقائع ، واقوال الشهود مولدة ، ومن هذا الباب : المدفع الرشاش ، المرشح : جهاز الترشيح ، والحاوى : الذى يقوم بأعمال غريبة ، والحرامى : اللص، نسبة الى الحرام . الخ .

والشكل الخامس : هو ذلك التوليد الاشتقاقي الذى بحثناه من قبل فى دراسة دوسوسور ، ووجدنا له أمثلة عند ابن جنى ، وهو الذى نجده كثير الشيوخ فيما يقره المجمع اللغوى من الفاظ وتعبيرات . ومن الفاظه المحددة بلور ، وتبلور ، وجنس ، وإيضاً: تحنبل ، وتحنف ، وتزيد ، وتشفع ، وتشيع ، أى اتخذ أحد هذه المذاهب تقليداً . ودبس الورقة ، والدراجة ، والمدرج ، والرخام :

ويعد عمل رؤية هذا نوعاً من القياس (٣٠) وليس هذا إلا مفهوم القياس الذى وجدناه عند دوسوسور ، لكن اللغويين العرب يبحثونه فى باب آخر غير القياس بمفهومه المألوف . هذا هو الجانب الاول . **والجانب الثانى** الذى نحرص على تمحيصه هنا هو ما لسناه فى المعجم العربى الحديث بخاصة من شيوخ ظاهرة التوليد اللغوى فى كثير من الفاظه ، وهى ظاهرة تقوم أساساً على القياس الابداعى .

وفد استطعنا ان نخص من اشكال التوليد خمسة اشكال نعرضها هنا عرضاً موجزاً : **الشكل الاول :** التوليد الذى يأتى على أساس قاعدة يطردها اصحاب اللغة لضرورة تعبيرية ، كتلك القاعدة التى وضعها المجمع اللغوى المصرى لصوغ المصدر الصناعي باضافة اللاحقة (يئة) الى الكلمة الاساسية عند ترجمة الكلمات المنتهية باللاحقة (isme) فى الفرنسية مثلاً ، وقد كانت هذه القاعدة وسيلة الى خلق كلمات كثيرة مثل : الرومانسية ، والواقعية والخيالية ، والمثالية ، والايديولوجية ، والعقائدية ، والكلاسيكية ، والاشتراكية ، والماركسية ، والفابية ، والماوتسية ، والافر سيوية والراسمالية ، والاقطاعية ، والتعادلية . الخ . الخ . وكل هذه الكلمات ذوات مفاهيم لم يدخل اغلبها الى المعجم العربى ، ولكنها متداولة بطريق الابداع القياسى ، ولسوف يفرضها هذا التداول على المعجم العربى الحديث .

والشكل الثانى : نوع من التوليد الابداعى الذى يأتى فى صورة نحت من كلمتين أو أكثر ، ومن امثلته القديمة حوقل وبسمل وحمدل ولكن لهذا النوع دوراً فى اللغة الحديثة ، كتوليد كلمة (افراسيا) للدلالة على افريقيا وآسيا ، وكوصف اللغة بأنها (فصعية) أى خليط من فصيحى وعامية ، وكوصف الصوت بأنه (انغمى) أى من الانف والفم ، كتوليد كلمة

صاقل الرخام وبائعه ، والمرذاذ : آلة تنشر السائل رذاذاً .

ومن هذا النوع استعمال : تحت الورق عن الشجر : اسقطه وحته الشيء : بالغ في تجزئته ، مأخوذ من : حث الورق عن الشجر حثاً : سقط .

وهذا الضرب من استعمال مضعف الثلاثي مضاعفاً رباعياً وأرد في كثير من اللفاظ المستعملة قديماً ، مثل : مص ومصمص ، وبص وبصبص ، وزل وزلزل ، وهل وهلهل حتى ليخيل إلينا أن تحويل إحدى الصيغتين إلى الأخرى قياس على قاعدة ، ومع ذلك نرى أنه لا يأتي قاعدة ، بل إبداعاً لان أفعالا مثل : غص ومد وشد وسد ورد ، لم يستعمل لها مضاعف رباعي بناء على هذه القاعدة . وكذلك الأفعال : وسوس ، ومأماً ، وتأتأ ، وفأفا لم يستعمل لها مضعف ثلاثي ، فإذا وجد أحد المتكلمين نفسه أمام ضرورة إبداع كلمة على هذه الصيغة أو تلك كانت له مندوحة في مفهوم التوليد القياسي ، الذي هو في الحقيقة طريق اللفاة إلى تجديد شبابها ، ومسايرة ظروف الحياة المتطورة .

وبقى أمامنا أمر القياس الإبداعي في التراكيب ، وأكثر ما نجد هذا الجانب معالجاً في كتب لحن العوام ، والأخطاء الشائعة ، والذي نستطيع أن نقوله في هذا المقام : أن كثيراً مما يعد خطأ في نظر بعض النقاد هو صواب في نظر آخرين ، وقد قام غير واحد من العلماء بتفصيح أساليب وصفها بعض المتسرعين أو المتشدددين بالخطأ ، ومعنى ذلك أن أمامنا مجالاً لدراسة علاقة هذه التراكيب بما يناظرها في أقوال الفصحاء ، ومدى ما حوت من تضمين أو تجوز ، حتى نحدد مسار التطور اللغوي ، ولكي ننفي عن الأسلوب الحديث ما يبعد بينه وبين مستوى الصواب الذي تفرضه القواعد العامة ، فلكل لغة قواعد يجب احترامها ،

ولا ينبغي تجاوزها إلا لضرورة ، أو على تأول ، حتى يكون التطور عاقل الحركة واضح الاتجاه .

« مصادر التوثيق اللغوي »

أولاً : القرآن :

ولا ريب أن أساس القياس اللغوي هو النموذج الذي يقاس عليه ، وهو في اللغة العربية (التراث العربي) بكل ما تفيده هذه العبارة من معنى ، فليس لدينا أساس يقوم عليه القياس سوى ما أثير عن العرب من نصوص تتجلى فيها استعمالاتهم للفاظ اللغة ، وطرائقهم في تركيب جملها ، والتعبير عن مفاهيمها .

وقد كان من حظ العربية الذي تفوقت به على سائر اللغات أن خصها الله سبحانه بنزول القرآن بها ، فكان سجلاً لكل ظواهر فصاحتها ، سجلاً لم يطرا عليه أدنى تغيير أو تبديل ، على مر الزمان ، وما نعلم كتاباً ضمن الخلود للغة في الدنيا ، كما منح القرآن الخلود لهذه اللغة الشريفة . ولذلك يضعه اللغويون في مقدمة المصادر التي يتم بها توثيق اللغة .

ومن الحقائق المسلمة أن القرآن هو أفصح ما نطق بالعربية ، وكانت فصاحته على نهج معجز لكل فصحاء العرب ، في عصر تألفت ملكة البيان فيه على أكمل صورها ، لدى قوم لم يعرفوا من صنائع الدنيا سوى صنعة البيان ، ولم يبرعوا في فنون الحياة براعتهم في قول الشعر أو النثر .

فكل لفظة في هذا القرآن ، وكل حرف من حروفه ، هو في موقعه أعجاز لا يطاول ، وهو في نظر اللغويين مقياس محكم البناء ، تتقطع الألسن دون محاكاته ، إلا أن تقنع بترديده ، أو ممارسة البيان على ضوئه . هكذا شاء الله له أن يكون ، فهو في فلك البيان سنة ثابتة تعدل الظاهرة الكونية في فلك الوجود .

الآية عن وجهها ، ومن امثلة هذا انهم قرروا ان (ان) المصدرية لا يجوز حذفها ، وان نحو (تسمع بالمعدي خير من ان تراه) يحفظ ولا يقاس عليه ، وقد جاء على نحو هذا المثل قوله تعالى :

« ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا »
وتقتضى ارتفاع منزلة القرآن في الفصاحة واخذه بأحسن طرق البيان ان يجرى حذف (ان) المصدرية كما ورد في الآية مجرى ما يصح من القياس عليه . .

ويمضى الشيخ الخضر في الشوط الى غايته حين يذكر ما قرره جماعة من النحاة من انه لا يجوز الفصل بين المضاف والمضاف اليه بمعمول المضاف ، من نحو (ضرب عمراً زيد) وقد ورد على نحو هذا المثل قوله تعالى في قراءة ابن عامر : (قتل اولادهم شركائهم) ، فانكر بعضهم هذه القراءة ، وذهب بها آخرون مذهب التأويل والتقدير ، والحق ان نتلقى القراءة المتواترة بالقبول ، ولا نحمل الآية ما لا تطيقه بلاغتها من التعسف في التقدير ، بل نبقيا على ظاهرها ، ولا نسلم ان الفصل في مثل هذا مخالف للفصاحة .

ويحاول الشيخ ان يبرهن على صواب نظريته هذه التي ترى ان مثل هذا الاسلوب يجب ان يعتمد قياسا ، (لانه زيادة في اساليب القول ، وفتح طرق يزداد بها بيان اللغة سعة على سعة) . فيقول بأن هذا الفصل بين المتضايقين ليس غريبا ، بل هو مما تألفه اللغات المختلفة ، ففي الالمانية يفصلون بين أداة التعريف والمعرف بجمل كثيرة ، وربما كان الفعل مركبا من قطعتين فيضعون القطعة الاولى في صدر الكلام ، ويلقون الاخرى في نهايته ، فيتفق ان يكون بين القطعتين كلمات فوق العشر ، الى امثلة كثيرة اوردها فضيلته .

غير ان اعتماد القرآن اساسا اول للقياس قد تعاطاه قوم من النحويين بطريقتهم الخاصة فأخذوا منه ما وافق آراءهم ، وأولوا ما خالفها ، وفي هذا من سوء المسلك ما فيه ، وقد اسار اليه الرازي في تفسيره ، حيث يقول :

(كثيرا ما نرى النحويين متحيرين في تقرير الالفاظ الواردة في القرآن ، فاذا استشهدوا في تقريره ببيت مجهول فرحوا به ، وانا شديد التعجب منهم ، فانهم اذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقه دليلا على صحته ، فلأن يجعلوا ورود القرآن دليلا على صحته كان اولي (٢١) .

وينقل الشيخ الخضر عن ابن حزم في كتابه (الفصل بين الملل والاهواء والنحل) قوله :

(ولا عجب أعجب ممن ان وجد لامرئ القيس ، او لزهير ، او لجريز ، او الحطيثة ، او الطرماح ، او لاعرابي اسدى ، او سلمى ، او تميمي ، او من سائر ابناء العرب لفظا في شعر او نثر ، جعله في اللغة وقطع به ، ولم يعترض فيه ، ثم اذا وجد لله تعالى خالق اللغات واهلها كلاما لم يلتفت اليه ، ولا جعله حجة ، وجعل يصرفه عن وجهه ، ويحرفه عن موضعه ، ويتحيل في احالته عما اوقعه الله عليه)

وفي مقابل هذا الموقف الغريب لبعض النحاة نجد موقفا اخر يتسم بالغلو حين يعتمد جميع ما ورد من التراكيب القرآنية ، التي تختلف باختلاف القراءات المشهورة ، فيجعلها كلها قياسا لفصاحة الاسلوب ، وقد اتخذ هذا الموقف الشيخ الخضر فأخذ يندد ببعض النحاة حين ينتزع من المقدار الذي يقف عليه من كلام العرب حكما لفظيا ، ويتخذه مذهبا ، ثم تعرض له آية على خلاف ذلك الحكم ، فيأخذ في صرف

ولنا على ذلك كله ملاحظتان :

اولاهما : أن الاستشهاد باللغات الاخرى في جواز الفصل بين المتلازمين اقحام لادلة غريبة عن طبيعة الموضوع ، فلكل لغة ذوقها وقوانينها التي يخالف الاخرى ، ولا احديحاول ان يحمل لغة اجنبية يتعلمها على ما الف من قواعد لغته ، فذلك خلط لا يقبله العقل ، ولا الذوق .

وكثيرا ما نسأل انفسنا في بدء تعلمنا للانجليزية عن الحكمة التي جعل اصحابها يقدمون الصفة على الموصوف ، او التي تجعل الفرنسيين يجزئون الرمن هذه التجزئة البالغة الكترة ، حتى لتصل الى اربعة عشر زمنا او اكثر مستعملة كلها في اساليب اللفة الفرنسية ومع ذلك فان احدا لم يفكر ان يفرض ذلك على العربية ، التي لم تستعمل سوى ثلاث صيغ زمنية هي (الماضي والمضارع والامر) ، او ان يختزل ازمان الفرنسية الى ثلاثة ، فلكل لغة عبقريتها التعبيرية التي لا ينبغي ان تلبس بسواها .

وثانيتهما : ان الشيخ الخضر يدافع هنا عن تركيب ورد في قراءة ابن عامر وحده ، من بين القراء السبعة ، وصحيح ان هذه الرواية مشهورة صحيحة ، ولكن ليس كل مشهور صحيح بمقبول في الذوق اللغوي ، على انه مثال يحتذى ، وحسبنا ان نسلم لهذه القراءة بالصحة ، ونتلقاها بالقبول ، فأما ان نجعلها نموذجا نقيس عليه ، وبابا من ابواب التوسع في التعبير العربي فأمر آخر يحكمه الذوق ، والاستعمال والالف ، وهو ما لم نجده في اساليبنا الحديثه ، كما لم نعثر على امثلة كثيرة له في اساليب القدماء ، وربما كان السبب في ذلك انه تركيب يحتاج الى جهد وتعمل ليتمكن فهمه ، فضلا عن ان يتذوق ويؤلف ، ولذلك لم يستعمل في ابواب القول الفصيح على اختلاف العصور .

نقول هذا على الرغم من ان الشيخ الخضر

حاول ان يهون من قيمة الذوق اللغوي في التمييز بين المقبول وغير المقبول في التراكييب اللغوية ، فالذوق في رأيه ليس حكما في هذه الحال ، وانما المدار ما يجرى في الاستعمال ، ويثبت في الرواية .

ومهما استهان اناس بدور الذوق في رفض الصيغ والتراكيب او قبولها فان الذوق على الرغم من كل شيء هو المرجع النهائي في الاستعمال اللغوي ، وكثيرا ما نجد الفاظا سليمة رويت في نصوص صحيحة ، ولكنها طردت من الاستعمال ، لان الذوق جانبها ، وكذلك شأن التراكييب القديمة في الاسلوب العربي ، وهذا هو الفرق بين لغتنا ولغة سابقينا ، لغتنا تحمل طابع زمنها ، وظروف حياتها المعاصرة ، كما حملت لغتهم طابع ازمانهم ، وظروف حياتهم الغابرة . وليس من الممكن ان يتخذ الذوق احيانا من امثلة مصنوعة مقياسا يصوغ على اساسه اساليب لغوية متطورة ، فمثال نحو (ياسارق الليلة اهل الدار) سواء اكان على نصب الظرف وجر (اهل) او جر الظرف ونصب (اهل) ، لا يمكن ان يكون سوى تعبير عن امكانات معقولة وان لم تكن في الذوق مقبولة .

وربما كان هذا الحديث مناسبة لعلاج مشكلة الاستشهاد بالقراءات القرآنية ، فالى جانب القراءات المشهورة ، واكثرها مقبول في الذوق اللغوي ، ما خلا بضعة امثلة من القبيل السابق توجد قراءات شاذة . وليس الحكم بشذوذ قراءة دليلا على انها ضعيفة من حيث قدرتها البيانية او صوابها النحوي وانما قد يكون الشذوذ لفقدها شرطا آخر من شروط الصحة القرائية .

فشروط صحة القراءة ثلاثة ، كما اوردها ابن الجزري

١ - ان تصح نسبتها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم .

٢ - ان نوافق الرسم العثماني ولو احمالا .

٣ - ان نوافق العربية ولو بوجه (٣٢) .

وكثير من القراءات التماذه كان وصفه بالشذوذ نتيجة فقد لحد الترطين الاولين مع كونه سليما جدا من الناحية اللغوية ، وقد ألف أبو الفتح عثمان بن جني كتابه (المحاسب) للاحتجاج لهذه القراءات والافصاح عن عالمها والدفاع عن فصاحتها .

ومن المقرر ان روايات كثيره من القراءات القرآنية ، صحيحها وشاذها ، يعنر سجلا لطواهر اللهجات العربية القديمة ، التي عاصرت القرآن ، ومن ثم ترتبط مشكلة الاستشهاد بالقراءات بمسألة اعتماد اللهجات او عدم اعتمادها مصادر للغة الفصحى ، وكان لابن جني اتجاه واضح في هذا الشأن يختلف عن اتجاه سابقه .

فحين جاء عهد التدوين اخذ الرواة يفرقون بين قبيلة واخرى ، فينسبون الفصاحة الى هذه وينكرونها على تلك ، فاستبعدوا اولاً لغة حمير ، لانها تكاد تكون لغة وحدها ، مخالفة للغة مضر ، ولانهم خالطوا الحبشة وخالطوا اليهود ، وخالطوا الفرس ، فتأنسبت لغتهم (٣٣) ولم يأخذوا عن قبائل التخوم ، وهي التي كانت مساكنها حدود الجزيرة العربية ، فلم يأخذوا عن قضاة لجاورتها بلاد الرومان ، واحتمال تأثرهم بلغة الروم في حدود سورية وفلسطين (٣٤) ومثلهم الفساسنة ، كما رفضوا الاخذ عن تغلب والنمر ، لعربهم من ارض الجزيرة ،

وتأثرهم بالفارسية واليونانية ، كما انكروا الفصاحة على بكر لاصالهم بالفرس والنبط (٣٥) ولم يأخذوا أيضاً عن قبائل بني حنيفة وسكان البمامة وتقيف واهل الطائف ، لمخالطتهم تجار اليمن عندهم (٣٦) كما قالوا : ان اتصال لخم وجذام بمصر قد جعل لغتهم موضع التسك ، فلا نخرج بها في الروايات اللغوية .

ونسأل انفسنا : ماذا بقي من قبائل العرب بعد هذه القبائل المستبعدة ؟

ويجبنا اصحاب هذا الاتجاه : بقيت قبائل قريش وقيس وتميم واسد وهذيل ، وغيرهم ممن كانت مساكنهم وسط الجزيرة (٣٧) .

واللاحظ ان هذا الاتجاه في القبول او الرفض ، لم يكن انجاها مطلقا ، يصدق على عصور اللغة ، بل كان موقوتا بوقته ، صالحا لعصره ، بحيث انتقص اللغويون اطرافه بعد ذلك ، الى ان جاء ابن جني (ت ٣٩٢ هـ) فعقد في كتابه (الخصائص) فصلا مستقلا سماه (اختلاف اللغات وكلها حجة) اشار فيه الى بعض الصفات المشهورة عن لهجات القبائل ، وان بعض تلك الصفات اشهر من بعضها الآخر ، واكثر شوبعا في اللغة ، ولكنها جميعا مما يحتج به ، الى ان قال ما نصه :

(الا ان انسانا لو استعملها لم يكن مخطئا لكلام العرب ، لكنه يكون مخطئا لاجود اللغتين

(٣٢) النشرة في القراءات العشر ٩/١ .

(٣٣) ضحى الاسلام ٢/٢٤٥ .

(٣٤) في اللهجات العربية / ٤٠ .

(٣٥) السابق .

(٣٦) ضحى الاسلام ٢/٢٣٦ .

(٣٧) في اللهجات العربية السابق والخصائص ١٢/٢ ، والزهري ٢/٢١١ وما بعدها .

فأما ان احناح الى ذلك في سعر او سجع فانه
مقبول منه ، غر منعي (٢٨) عليه .

وموقف ابن جنى بحاجة الى تفسير في ضوء
مجموع ما ساقه من تفصيلات في الموضوع ،
اذ يبدو انه يفرق في اللهجات العربية بين
مستويين :

المستوى المتقارب : وهو ما تكون العلاقة
فيه بين اللغة الفصحى (وهي عنده لغة قريش)،
واللهجة المستعملة - علاقة متدانية متقاربة
لا فصل بينهما ظواهر لهجة غريبة ، وفي هذه
الحالة (لا برد احدى اللغتين بصاحبها ،
لانها ليست احق بذلك من رسلتها ، لكن غابة
مالك من ذلك ان تخير احدهما ، فنقويها
على اختها ، ونعتقد ان اقوى القياسين اقبل
لها ، واشد انساً بها، فاما رد احدهما بالآخرى
فلا) .

المستوى المتباين : وقد عبر عنه ابن جنى
بقوله : (فأما ان تقل احدهما جدا فانك
تأخذ باوسعهما رواية ، واقواهما قياسا (٣٩) .
ومعنى ذلك انه يرفض اعتبار بعض اللهجات
وبعبارة ادق : بعض ظواهر اللهجات ، من
المستوى الفصيح الذي يمكن ان يقاس عليه ،
ويفاضل بينه وبين غيره من الظواهر الراقية ،
وهو قد جعل اساس الحكم برداء الظاهرة او
رقيها كثرة الاستعمال وقلته ، كما رأينا .

فابن جنى يمنع اذن القياس على الظواهر
الرديئة في لهجات العرب ، ولا يمنع اللهجات
في ذاتها ، بل هو يحترم قياسها وقواعدها ،
ويرى ان احدها ليست بأولى من الاخرى .
ومعنى ذلك استواء جميع اللهجات العربية

في ميزان الفصاحة - عنده - بعد ان تقصى
عنها الظواهر الموهلة في الخصوصية ، والتي تعد
انحرافا عن الفصاحة ، هي ما اطلق عليها
ابن فارس (لغات مذمومة) (٤٠) .

ويعدد ابن جنى هذه الظواهر فيما حدث
به ابو بكر محمد بن الحسن عن ابي العباس
احمد بن يحيى بعلب ، قال (ارنفت قريش
في الفصاحة عن عننة تميم ، وكشكشة ربيعة ،
وكشكشة هوازن وتضعج قيس ، وعجرفية
ضبة وتلتلة بهراء) (٤١) .

بل انه ليمضى في الشوط الى ابعد غاية
حين يقرر ان الفصيح قد ينتقل لسانه الى
لغة اخرى فصيحة ، فيعد فصيحاً في الاثنتين ،
ويؤخذ بلفته في كليهما ، ولهذه الفكرة عنده
اهمية خاصة في نظرنا سوف ندل عليها في
مبحث نال ان شاء الله (٤٢) .

والواقع اننا امام هذا الموقف من ابن جنى ،
ورغم ما يبدو من انه يريد توسيع باب
الاستشهاد والقياس نريد ان نسأل انفسنا :

علام يحتج بلهجات العرب تلك التي اعتبرها
ابن جنى كلها حجة ؟

اعلى اللغة الفصحى ، ومن يستعملها في
الكتابة أو القول ؟ . . ام على من يمارس
القول بهذه اللهجات ؟

ان كان مراده الاولى فقد اعظم القول ،
من الناحية اللغوية ، لأن المفروض ان اللغة لا
تسمى لغة الا اذا ميزتها عن غيرها خصائص
متكاملة ، وقد تم ذلك للفصحى ، وكان تتويجه

(٢٨) الخصائص ١٢/٢ .

(٢٩) السابق .

(٤٠) الصاحبى / ٢٤ .

(٤١) الخصائص ١١/٢ .

(٤٢) وانظر في ذلك كتابنا القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديثة / ٢٦٩ وما بعدها .

قرر الله له هذه المرتبة في قوله : « وانزلنا اليك الذكر لنبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم ينفكرون »

وانما نظر هؤلاء المنكسرون الى ما انتهى اليهم من الاحاديث فوجدوه مقترنا بظرفين أحدهما موضوعي ، والثاني شخصي .

فأما الموضوعي فهو ما استفر لدى الرواة من جواز رواية حديث رسول الله بالمعنى ، والتسليم بهذا يعنى أن ما يقال عنه انه كلام النبوة قد لا يكون كذلك لان الراوى حفظ معناه ، وصاغه في لفته الخاصة ، متحريا أن يقارب بلفظه لغة النبي صلى الله عليه وسلم على سبيل المحاكاة .

وأما الشخصي فهو ان النحاة نظروا فوجدوا أن أكثر رواة الحديث من الموالى الفرس وغيرهم ، وهم لا يحسنون يتكلمون العربية ، فضلا عن أن بصوغوا بها بيانا، فاذا كان التصرف في صيغة الحديث قد حدث منهم فان ذلك يقتضي ان لغة الحديث ليست من لسان العرب ، بل هي من لسان الموالى ، الذين لا ينسب اليهم العجز عن البيان فحسب ، بل انهم قد اهتموا بأنهم هم الذين أفسدوا لسان العرب بما أوقعوا فيه من اللحن والتحريف على اثر امتداد الفتوحات الاسلامية الى بلادهم .

واذن ، فالحديث ينبغي أن يستبعد من مجال الاستشهاد ، ومن القياس لعدم الوثوق بأنه حرفيا لغة الرسول صلى الله عليه وسلم ، واذا كان الفقهاء ، قد أفادوا منه في بيان الاحكام كما أفاد المفسرون منه بيان معاني القرآن ، فان هؤلاء وأولئك لم يقفوا عند لفته ، بل أفادوا من فحواه ومضمونه .

ويلاحظ ان الاعراض من أصحابه يتوجه الى الحديث ما دام في نطاق المشافهة بالرواية فأما اذا بلغ مرحلة التسجيل والكتابة ، فقد ثبتت صيغته ، سواء أكان فعلا من كلام النبوة ،

بنزول القرآن بتلك اللغة الادبية المترفعة . فأى خلط لظواهر لهجية بظواهر هذه اللغة الادبية هو وسيلة لاحداث اضطراب في قواعدها ، ومألوف تراكيبها . وعلى ذلك لا يصح ان يحتج باللهجات على لغة القرآن في فرائضه المشهورة .

وان كان مراده الاخرى فالامر هين ، ومن الممكن أن يستشهد بنصوص لهجية مروية على قراءة قرآنية لهجية ، كالاستدلال على الادغام في القراءة بوروده في لغة العرب ، والاستشهاد بقراءة ابي عمرو بن العلاء بالاسكان في قوله تعالى : (ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة) بورود ذلك في شعر العرب .

بل لقد يستشهد على ورود بعض الروايات الشاذة في القراءة القرآنية من مثل :

(قد جعل ربى تحتش سريا) بورود هذه الكشكشة في لسان تميم أو غيرهم ، فلا بأس اذن من اعتماد اللهجات لتوثيق الظواهر اللهجية ، دون أن تختلط هذه الظواهر بمستوى اللغة الادبية ، السى كان بها اعجاز القرآن .

ثانيا : الحديث الشريف والمأثورات المقبولة

وقضية الحديث الشريف والاستشهاد به مما يحير عقل الباحث ، حين يطالع ما أتر عن النحاة من أن جمهورهم قد رفض الاستشهاد بالحديث ، والقياس عليه وأن الحديث لم يظفر بالاعتراف به كنص من النصوص المعتمدة الا مؤخرا . وفي القرن الرابع كانت قد مضت بضعة قرون من الانكار الشديد لمكانة الحديث الشريف في نصوص اللغة ، ولم يكن هذا الموقف من أصحابه رغبة في الخط من قدر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو التقليل من شأن فصاحته ، فلقد اعتبرت فصاحته من المسلمات العقيدية التي لا يتنازع فيها انان ، وكلامه عليه الصلاة والسلام في المرتبة الثانية بعد كلام الله عز وجل ، المعجز فكرا وأسلوبا ، وقد

مرويا بحرفه ، ام كان من كلام النبوة مرويا بالمعنى .

وقد وجدنا لدى الشيخ الخضر حسين بحثا قدمه الى مؤتمر المجمع اللغوي يعالج فيه مشكلة الاستشهاد بالحديث النبوي ، وهو منشور في الجزء الثالث من مجلة المجمع ، وقد وفي الشيخ فيه المشكلة حقها من وجهة نظره ، فنتبع كل ما قيل عنها في القديم ، ونص على رافضي الاستشهاد بالحديث ، وعلى معتمديه ، وبين ان اكثريه مؤلفي النحو قد اعتمدوا الحديث ، وأن القلة هم الذين أنكروه . ولم يكن الشيخ أول من تصدى لهذا الامر ، بل تحدث فيه جماعة من علماء السلف من أصحاب الراي ، من أهمهم صاحب « خزنة الادب » في مقدمة كتابه ، وابن حزم في كتابه « الفصل بين الملل والأهواء والنحل » .

وكان من منهجه في هذا البحث انه حدد تاريخ ابتداء تدوين الحديث وتاريخ انتهائه على وجه التقريب ، ثم حدد تاريخ فشو اللحن في اللغة ، وقارن التواريخ بعضها ببعض ليخرج بنتيجة موضوعية بعيدة عن الادعاء .

وهو يقرر ان ابتداء تدوين الحديث كان في اوائل القرن الثاني الهجري وأن أول من دونه في أرجح الروايات هو محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت ١٢٤) وكان يروى عن مجموعة من الصحابة كعبد الله بن عمر ، ومالك بن أنس ، وهما من أسن الصحابة وآخرهم وفاة .

ولم يمض القرن الثاني حتى كان معظم الحديث قد دون ، في مجموعة من المسانيد المشهورة ، آخرها مسند الامام أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١ هـ) .

وجاء بعد أصحاب المسانيد طبقة أصحاب الكتب الستة ، وأولهم البخاري (١٩٤ - ٢٥٦ هـ) ، وآخرهم النسائي (٢١٥ - ٣٠٣ هـ) فهم جميعا لم يتجاوزوا القرن الثالث الهجري . وبذلك نبتت نصوص السنة في كتب معتمدة

موثقة لا تغير فيها ، ولا تبديل ، وفي فترة مبكرة نسبيا . ومن ناحية اخرى نجد أن رواية الحديث الاولين لم يكونوا مطلقي الحرية في أن يعبروا عن معاني النبوة كيفما شاء لهم الهوى ، فان علم الجرح والتعديل قد وضع لهم قيودا ، ورسم لهم حدودا ، واشترط فيهم شروطا كانت جذبرة بأن نحافظ على جوهر الادب النبوي ، فقد شرطوا كذلك ان يكون الراوي على علم بما يغير المعنى أو ينقصه ، وأن يكون محيطا بمواقع الالفاظ ، بل أن يحيط بدقائق علم اللغة ، ومع ذلك كله فالرواية باللفظ هي الأولى ، وعلى أن تكون الرواية بالمعنى رخصة يلجأ اليها من لا يجد بين يديه الحديث مكتوبا ، فاما ما دون في الكتب فلا بد من التزام لفظة .

وحين يتبع الشيخ الخضر فشو اللحن في العربية يصل به الى النصف الثاني من القرن الثاني ، لان الشافعي محمد بن ادریس (المولود عام ١٥٠ هـ) ممن يحتج بكلامهم في اثبات اللغة ، برغم أن فشو اللحن كان قبل ذلك ، حتى لقد نذكر بعض الروايات انه حدث في حياة علي بن أبي طالب ، وكان هذا دافعه الى أن يكلف أبا الاسود الدؤلي بوضع النحو لتدارك الخطر .

فقد عاش اللحن اذن مع وجود من يعتد بلغتهم في المجتمع ، من الفصحاء الذين لم يكونوا مستقرين في قلب الجزيرة العربية بل كانوا يتنقلون في كل الامصار ، ويختلطون بكل أصيل ودخيل . ولئن لاحظ الشيخ الخضر عدم التوافق في التواريخ ، وهو ما يحتمل معه سرب اللحن الى السنة الرواة في فترة معينة ، فان الامور المتصلة بحياة المجتمع ينبغي أن نعترف لها بقدر من المرونة والتداخل . بحيث لا يمكن وضع حد صارم يفصل بين حالة عدم احتمال اللحن واحتماله ، في مجتمع يموج بالحركة والفكر كالمجتمع الاسلامي آنذاك . هذا الى أن كثيرا من اللغويين كانوا محدثين ، ومنهم : أبو عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر الثقفي ، والخليل

والواقع أن بعض شراح صحيح مسلم ذهب الى أن (ناعوس البحر) فعره الاقصى، والعبارة وارده على لسان صحابي اسمه (ضماد) وقد على رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة في بدء الدعوة ، فقال هذه الكلمة التي ابنتها الرواية الصحيحة ، ويحتمل أنها من الكلمات الخاصة بلسان فومه . ونفى صحة الكلمة ليس مقطوعا به وإنما هو احتمال . فهل يمكن رفض ما ورد في الرواية الصحيحة على هذا النحو ؟ ... وما المقياس الذي نلتزمه اذن ، لو رفضنا ما برويه البخاري ومسلم ؟ .

ومن ناحية أخرى لبس هذه اللفظة الا مالا على ما يمكن أن نجده في الحديث الشريف، واليك أمثله أخرى :

١ - جاء في حديث « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر رجلا ان يزوج ابنته جليبيب، فقال : حى اشاور امها . فلما ذكره لها قالت: حلقا ، الجليبيب انيه ؟ لا ، لعمر الله » - وقد اختلف في ضبط هذه اللفظة اختلافا كثيرا ، ومعناها أنها لفظه نستعملها العرب في الإنكار ، وفسرت على أنها تصحيف لكلمة (ابنة) (٤٤).

٢ - وفي حديث وهب : « ان الله تعالى قال : انى اويت على نفسى أن اذكر من ذكرنى » - قال القتيبي : هذا غلط الا ان يكون من المقلوب، والصحيح وأبت ، من الوأى : الوعد (٤٥) .

٣ - في حديث عمر رضى الله عنه « لولا ان اترك آخر الناس بيانا واحدا ما فتحت على قرية الا قسمنها » - أى أتركهم شيئا واحدا ، قال أبو عبيد : ولا احسبه عربيا ، وقال أبو سعيد الضرير : ليس في كلام العرب بيان ، والصحيح عندنا بيانا واحدا ، قال الأزهري : ليس كما ظنه، وهذا حديث مشهور رواه أهل

بن أحمد ، والأصمعي ، وغيرهم كثير . ونخرج في النهاية بنتيجة ذات شقين :

أولا : أنه لا ينبغي الاختلاف حول قبول بعض الاحاديث للاستشهاد ، وهي ما كانت من باب الأدعية المأثورة ، كالتشهد والقنوت ، أو كانت من الموائير لفظا ومعنى ، أو كانت مما يستشهد به على فصاحبه صلى الله عليه وسلم . أو كانت مما يروى ساهدا على أنه كان يخاطب كل قوم بلغتهم ، أو كانت قد دونت على يد من نشأ في بيئة عربية لم تعرف فساد اللغة ، كمالك بن أنس والتافعي ، أو كانت قد رويت من طريق من عرف عنهم أنهم لا يجيزون الرواية بالمعنى مثل : ابن سيرين ، والقاسم بن محمد .

ونانيا : ما سوى ذلك ، وقد يكون ما لم بدون في الصدر الاول ، بل جاء في كتب المتأخرين ، وهو مرفوض عنده ، موصولا كان أو مقطوعا . وقد يكون دون في الصدر الاول ، ولبس من الانواع السابفة المقبولة عنده ، فإن جاء لفظه على وجه واحد فالظاهر صحة الاحتجاج به . وان اختلفت الرواية فقد يقبل المشهور الذي لم يغمز أحد رواته بالوهم أو بالتدليس .

ومن شواهد ذلك كله (ناعوس) التي وردت في صحيح مسلم في حديث : (وان كلمانه بلغت ناعوس البحر) ، فهذه الكلمة غير معروفة في كلام العرب ، وقد نقل ابن الاثير عن أبي موسى قوله : هكذا وقع في صحيح مسلم ، وفي سائر الروايات (قاموس البحر) وهو وسطه ولجته، ولعله لم يوجد كتبه فصحفه بعضهم ، وليست هذه اللفظة أصلا في مسند اسحق الذي روى عنه مسلم هذا الحديث ، غير أنه قرنه بابي موسى وروايته ، فلعلها فيه (٤٣) وعلى ذلك يرجح الشيخ الخضر رواية (قاموس البحر)

(٤٣) النهاية في غريب الحديث والاثر ٨١/٥ تحقيق محمود الطناحي .

(٤٤) ، (٤٥) انظر على التوالي في النهاية في غريب الحديث والاثر - الجزء الاول - صفحات ٧٨ ، ٨٢ ، ٩١ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١١٢ .

الاتقان ، وكأنها لغة يمانية ولم تفسى بعد في كلام معد (٤٦) .

٤ - جمع بَحِيرَة على بَحْر ، وهو جمع غريب في المؤنث ، إلا أن يكون حمله على المذكر ، نحو : تَذِير وتَذَر . على أن بَحِيرَة فعيلة بمعنى مفعول ، نحو قَتِيلَة ، ولم يسمع في جمع مثله : فَعْل ، وحكى الزمخشري بَحِيرَة وبَحْر ، وصَرِيمة وصَرْم . وهى التى صَرِمَتْ آذاتها ، أى قطعت (٤٧) .

٥ - البِخَاع - بالباء - هو العرق الذى فى الحلب ذكره الزمخشري فى كتاب (الفائق فى غريب الحديث) وكتاب (الكتاف فى تفسير القرآن) ، ولم أجده لغيره ، وطالما بحث عنه فى كتب اللغة والطب والتشريح ، فلم أجده البِخَاعَ مذكورا فى شئ منها (٤٨) .

٦ فى حديث الزبير : « انه حمل يوم الخندق على نوفل بن عبد الله بالسيف حتى سقه بانثتين ، وقطع اَبْدَوْجَ سَرَجِه » يعنى لبده ، قال الخطابي : هكذا فسر أحد رواته ، ولست أدري ما صحته ؟ (٤٩) .

٧ - فى حديث القبائل « سئل عن مضر فقال : نميم بَرْنَمَتْهَا وجَرْنَمَتْهَا » قال الخطابي : انما هو بَرْنَمَتْهَا بالنون ، أى مخالباها ، يريد شوكتها وقوتها ، والنون والميم يتعاقبان ، فيجوز ان تكون الميم لغة ، ويجوز أن تكون بدلا (٥٠) .

ولو شئنا أن نأنى بعشرات ، بل ومئات الأمثلة من هذا النوع ، لوجدناها متوفرة فى كتب الغريب ، وكلها تعتبر تسجيلا لالفاظ يندر استعمالها ، ولعلها لم تستعمل الا فى الحديث ، فهل نرفضها بناء على رأى الشيخ الخضر ؟ أو نقبلها ابقاء على تراث لغوى لا يسعنا

اغفاله . وحسبى ينبغى أن نصوغ موقفا جديدا من قضية الحديث الشريف ؟ .

والحق ان الشيخ الخضر قد قدم لنا دراسة نافعة جدا فى الموضوع ، لم يسبق اليها ، وأن كنا لا نستطيع الوقوف عند حدها لان الاساس الذى استخرج عليه رأيه قابل للمناقشة ، ذلك ان الاحجاج لرفض الاستشهاد بالحديث انما قام على اساس ان روايته بالمعنى راجعة فى الحقيقة الى أن أغلب الرواة من الموالى ، الذين تطرق اللحن الى لفهم . أو بعبارة أدق لصق اللحن بالسنة ، ومفهوم ذلك ان النحاه الدين انكروا الحديث ، أو ترددوا فى قبوله يرون ان لغة العرب فى السنة أهلها فطرة وسليقة ، فهم هكذا خلقوا . وهكذا نطقوا ، دون سابق تعلم ، لان العربية فيهم ميراث تلقوه عن آبائهم ، وأجدادهم الاولين . وهم ما لم يظفر به الموالى الوافدون على جزيرة العرب بعد الفتح الاسلامى .

وهكذا ندمج الدعويان : دعوى الرواية بالمعنى ودعوى اللحن الذى خالط السنة الموالى ، لنصبها دعوى واحدة .

وهذا رأى غير سليم ، نشأ الخطأ فيه من الخطأ فى فهم معنى السليقة اللغوية ، وهى فى علم اللغة الحديث لا علاقة لها بالورانة اطلاقا بل هى تعنى أن يبلغ المرء فى اتقان اللغة حدا لا يحس معه بتقاليدها أو قواعدها ، حين يتحدث بها .

فنحن متلا نحدث بعامياتنا المختلفة دون أن نحس بخصائصها أو تقاليدها سواء فى ذلك جاهلنا أو متعلمنا ، لكن ليس معنى ذلك أن الجاهل - مثلا - ورث اللغة عن أبويه بحكم كونه جاهلا ، بل على العكس ، لقد تعلم اللغة من البيئة واكتسبها بطول المران .

وطلاقه لسانه . ثم يصبح هذا التقليد - من بعد - طبعا بنفى معه الشعور بخصائصها ، وهنا يمكن أن يقال : انه يحدث تلك اللغة بالسليقة وهو ما نعنيه حين نصف رجلا بأنه يتحدث الانجليزية او الفرنسية كأحد ابنائها .

ومقضى هذا أن الفرد قد تنعقد لدبـه السلائق اللغوية ، حين يجيد لغة اخرى غير لغة بيئته ، وهو مستوى لا يتاح الا بالمران ، والدربة الطويلة ، ومعاشرة اصحاب اللغة في بلادهم ومعايشتهم ، كما أنه يستلزم ان تكون لدى المرء حاسة لغوية دقيقة ، تلتقط الفروق التافهة ، وتسجلها وتثمرن عليها .

وهكذا لا يمكن أن يستقيم فهم السليقة على أنها الوراثة ، ولا على أن الوراثة داخلية في مفهومها ، ولكنها كسب ثقافي يستمده الفرد من مصدر تعليمي ، سواء اكان البيئة أم المدرسة .

ومن الخطأ ان نطن ان العرب في جاهليتهم كانوا لا يتعلمون شيئاً لانهم لم يكونوا أمة كاتبة، فلقد بلغ بهم النعم أسمى مراتب البيان، ولكنه تعلم يعتمد على الاذن ، والحس والمشافهة ، من حيث لم يبلغ بهم الاحساس بضرورة تعلم الكتابة حدا تصبح معه أساسا من أسس تلقى اللغة .

وهذه النظرة الى السليقة تلقى شعاعا على قضية هؤلاء الوافدين الى المجتمع الاسلامي العربي من البلاد المفتوحة ، وهم المسمون بالموالي ، فالمعروف انهم بدأوا يفدون الى امصار الاسلام مع تحقق الانتصارات الاسلامية في صدر الاسلام ، أي أن اندماجهم في المجتمع كان مبكرا جدا ، بدأ في عهد عمر بن الخطاب ، واستمر بعد ذلك مطردا ، مع اطراد الانتصارات ، ودخول الناس في دين الله افواجا .

ومن المؤكد أننا لو اخدنا هذا الجاهل ، حين كان طفلا حديث الولادة ، بعيدا عن بيئته وأودعناه بيئة اخرى ذات لغة مخالفة للغة أبويه لنسب بتحدث بلغة البيئة الجديدة ، دون أن يظهر على لسانه أو في نطقة ما يدل على أصله اللغوي .

وفد أنكر علم النفس أن يكون لغير البيئة أثر في لغة الطفل ، حتى لو عزلنا طفلا عزلا تاما عن الحباه والناس ، وهو ما لا يمكن أن يقدم عليه انسان ، لنشأ هذا المعزول صامتا ، أو عابنا في اكثر الحالات نفاؤلا - ببعض الاصوات الى نخرج من جهازه الصوتي ، ورأس القائلين بهذا الرأي من العلماء واندت Wundt إذ يقول : « ليست لغة الطفل الا انرا لبيئته ، والطفل في هذا الامر لا يعدو أن يكون أداة سلبية » (٥١) .

فأما اذا أراد الانسان أن يتحدث لغة اخرى، غير اللغة التي اكتسبها من البيئة ، وأتقنها بالاستعمال فان الحال تتغير ، ويبدأ يشعر بما ينبغي أن يكون عليه حديثه ليبلغ مستوى الصواب اللغوي ، سواء في نطق الاصوات أو في اختيار المفردات ، أو في تركيب الجمل ، أو استعمال الادوات ، أو في تحقيق مواقع الضغط على بعض المقاطع دون بعض . أو في أحداث تنعيم معين يختلف باختلاف المواقف الكلامية .. الخ .. الخ .

وهذا هو الفرق بين لغة السليقة التي تتحقق فيها كل هذه الشروط ، دون وعي الا بالمعنى المناسب للموقف، وبين اللغة المتعلمة كوسيلة ثقافية ، لا بد من استحضار عناصرها في الذهن ، والشعور بخصائصها في الاداء .

ولقد يبلغ الفرد في اجادته للغة معينة حدا يستطيع عنده أن يقلد أصحابها تقليدا تاما ، يبهروهم ، ويستحوذ على اعجابهم بدقة أدائه

ولم تمض سوى فترة وجيزة حتى وجدنا هؤلاء الموالى المندمجين في المجتمع الاسلامي يأخذون بزمام المبادرة ، ويقودون اتجاهات البحوث في اللغة والنحو والتفسير والحديث والفقه والقراءات وغير ذلك من علوم اللسان والفكر العربي الاسلامي .

لم يكن نبوغ هؤلاء الموالى فيما نصدوا له من الدراسات الا دليلا على أنهم ملكو ناصية البيان العربي ، وأصبحوا فيه أئمة يؤخذ عنهم ويقندى بهم ، وحسبنا أن نذكر هنا سيبويه امام النحاة ، وصاحب الكلمة النافذة في تاريخ اللغة كلها ، بل حسبنا أن نذكر أن خمسة من القراء السبعة المشهورين هم من الموالى « ابن كثير ت ١٢٠ هـ ، ونافع ت ١٦٩ هـ ، وعاصم ت ١٢٨ هـ والكسائي ت ١٨٩ هـ ، وحمزة ت ١٥٦ هـ » وقد نبغ هؤلاء في فنونهم في عصر مبكر جدا ، فلم يتجاوزوا النصف الثاني من القرن الثاني الهجري ، اى في قمة عصر الاحتجاج ، حتى أصبحوا هم الحجة التي لا نتقدمها حجة في كتاب الله ، ولفته وحديث الرسول ايضا ، وليس الموالى المتفرغون لرواية الحديث بأقل نبوغا من هؤلاء الموالى الأئمة ، فكلهم قد تعلموا العربية ، واتقنوها ، حتى صارت سليقة لهم ، في عصر متقدم وقد تلفوا ثقافتهم على من أخذوا عنهم اللغة من عرب الامصار واعراب البادية أو الحديث من صحابة الرسول ، والتابعين ، هؤلاء هم المصادر التي يعتمد لمثل هذا ، كما أنهم عاشوا في المجتمع العربي في الامصار، وأصبحوا عربا لان العربية كما أتر عن النبي صلى الله عليه وسلم - لسان ، فمن تكلم العربية فهو عربى وهم بذلك متساوون في نمكهم من اللغة، وتملكهم ناصية بيانها ، بالعرب الخالص وليس هؤلاء العرب بأولى منهم بوصفهم بالسليقة ، فقد كسب هؤلاء وأولئك هذه السليقة من ممارسة اللغة في المجتمع ، بصرف النظر عن اختلاف الانتماء .

ولنذكر هنا ما قاله الاستاذ الدكتور/ ابراهيم انيس : « أما الأقدمون من علماء العربية فقد سيطرت عليهم فكرة أخرى ، ورأوا أمر الكلام بالعربية يرتبط ارتباطا وثيقا بالجنس العربى ولذا ينكرون على الفارسي واليوناني إمكان اتقان هذه اللغة كما يتقنها أهلها من العرب مهما بدلوا في تعلمها ، وثابروا على المران عليها ، بل يظنون في رأيهم أجانب عن اللغة ، كما هم أجانب عن الجنس العربى، فكأنما تصور هؤلاء الرواة أن هناك أمرا سحرىا يمتزج بدماء العرب ، ويختلط برمالهم وخيامهم ، وهو سر السليقة العربية ، يورثه العرب لأطفالهم ، وترضعه الامهات لأطفالهن في الالبان ، ولذا لم يتورع الرواة عن الأخذ من صبيان العرب والرواية عنهم ، ولذا لم يروا في شعر أبى تمام والمنبى ما يؤهلهم لتلك السليقة اللغوية التي فصروها على قوم معينين ، وقصروها على زمن معين ، وقصروها على بيئة معينة فنشأ في مخيلاتهم ما يمكن ان يعبر عنه بدكتاتورية الزمان والمكان ، مغالين في الحرص على العربية والاعتزاز بها ، كما لو أنهم لم يسمعوا بما روى من ان الرسول صلى الله عليه وسلم حين سمع ان منافقا نال من عروبة سلمان الفارسي دخل المسجد مفضبا وقال : أيها الناس ، ان الرب واحد، والأب واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم ، وإنما هى اللسان ، فمن تكلم العربية فهو عربى (٥٢) .

وبدلنا على أثر البيئة حتى في لسان العربى، ما روى من أن صهيبي بن سنان الرومى كان في الاصل عربيا ، وأنه أسر وهو غلام ببلاد الروم، فأقام هناك زمنا ، أصابته خلاله لكنة ، ينطق معها الحاء هاء (٥٣) وليس هذا سوى مثال على اثر البيئة في كل لسان .

ليس معنى هذا أن كل من عاش في بيئة أنقن لفتها، بل لا بد أن يكون هدفه أولا استيعاب

(٥٢) من أسرار اللغة / ٢٠ .

(٥٣) انظر : الطبقات الكبرى لابن سعد ج ٣ - ط بيروت .

هذه اللغة ، وأن يتوفر لديه قدر كاف من الحرص والذكاء ، وبلغ المنعم أقصى درجات الانفان اذا كان قد وفد صغيرا الى البيئـة الجديدة ، شأن أولئك الموالى الذين ولد أكثرهم في الامصار الاسلامية، التي احتشدت فيها قبائل العرب لتحل على الحياة في هذه الامصار زيا عريبا ، وروحا اسلاميا فكان أبناء الموالى هم النابنة التي نبتت في الارض الجديدة ، وطبعت على اللسان العربى ، فلم يعد يميزها عن العرب الا اختصاصها بلقب الموالاة .

فاذا عقلنا هذا المعنى ادركنا ان رد لفـة الحديث بحجة أن رواه من الموالى الذين لا يحسنون العربية هو حكم معتسف لا يقوم على تقدير صحيح ، لان هؤلاء الموالى لم يكونوا اقل من نظرائهم العرب تمكنا من قواعد اللغة ، وأصول الفصاحة ، وكل ما ابر عنهم ينبغى ان يتلقى بالقبول متى ما توفرت في أصحابه صفة التمكـن في العربية ابتداء نم ينظر في مضمون الحديث لتمييز الجدير بأن يساق مثالا فصيحاً بقرؤه طلاب اللغة مما ينبغى ان يحذف فلا تفع عليه الانظار لسخافة مفهومه ، ومناقضته للعقل .

فلقد يكون رفض لفـة الحديث لسبب آخر غير كون الراوى من الموالى، كأن تكون هذه اللغة معبرة عن معان سخيفة ، او على درجة من الركاقة لا نليق بمحاكاة لفـة النبى صلى الله عليه وسلم ، او داعية الى ما يناقض تعاليم الاسلام من وجه او آخر، وحينئذ يكون رفضها قائما على اساس موضوعى ، يتصل بالمتن ، لا حملا على جهة انتماء الراوى .

وبعبارة اخرى ان الاحاديث التى قيل انها رويت بالمعنى ، او حكم بأنها ضعيفة واهيه السند ، او لا أصل لها ينبغى أن ينظر الى لفتها نظرة مختلفة عما قرره الشيخ الخضر حسين فان منها نموذجا صقيلا في التعبير اللغوى ، فاذا رفضناه من جهة السند لخلل في سلسلته قبلناه لغة من حيث المفهوم المستقيم

والصياغة المشرقة الفصيحة ، التى لم تخرج على قاعدة ، بل جرت على اللسان مجرى المأثورات أحيانا .

وحسبنا أن نقرأ هذه الاقوال المنسوبة الى الحديث الشريف ونلاحظ الحكم عليها :

١ - « اعمل لدنياك كأنك تعيش ابدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » (لا اصل له) .

٢ - « ان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ، ولا تبغض الى نفسك عبادة ربك ، فان التـمـنـبـت لا سـفـراً قطع ، ولا ظهرا أبقي ، فاعمل عـمـلـ امرئ يظن أن لن يموت ابدا ، واحذر حذر امرئ يخشى أن يموت غدا » (سنده ضعيف) .

٣ - « أنا جد كل تقى » (لا أصل له) .

٤ - « انما بعثت معلما » (ضعيف) .

٥ - اياكم وخضراء الدمن ، فليل : وما خضراء الدمن ؟ قال المرأة الحسناء في المنبت السوء » (ضعيف جدا) .

٦ - « حب الوطن من الايمان » (موضوع) .

٧ - « الولد سر أبیه » (لا أصل له) .

٨ - « انما أصحابى مثل النجوم فأیهم اخذتم بقوله اهتديتم » (موضوع) .

- ٩ - « عجلوا بالصلاة قبل الفوت ، وعجلوا بالتوبة قبل الموت »
(موضوع) .
- ١ - « حسنات الأبرار سيئات المقربين »
(باطل لا أصل له) .
- ١١ - ائنتان لا تقرّبهما : الشرك بالله ، والأضرار بالناس »
(لا أصل له) .
- ١٢ - « الأقربون أولى بالمعروف » .
(لا أصل له بهذا اللفظ) (٥٤) .
- فهذه أقوال مأثورة ان لم نعدّها من الحديث بناء على الحكم الاصطلاحي ، الذي اقترن بها ، كانت في أدنى أحوالها مأثورات مقبولة المعنى ، قوية الصيغة ، تتساوى في فصاحتها مع أى كلام معتد به ، بعد القرآن والحديث المقبول ، ومن الممكن لهذه الأقوال أن تجتمع مع التتبع لتصبح مجموعة كبيرة ، بحمل عنوان « المأثورات » ، وهي ذات قوة خاصة ، لأنها وضعت أو رويت محاكية لمستوى كلام النبوة ، وان لم يمكن إدراجها فيه .
- ولو اننا قارنا هذه « المأثورات » بأقوال أخرى ، نالت نفس الحكم ، ولكننا نرفضها لفقدانها ما توفر لهذه المأثورات من سلامة المضمون ، وعدم مناقضته لمفاهيم العقيدة ، أو لتعبيرها عن معنى هزيل لا يليق بجلال النبوة - اذن لظهر جليا لماذا ندعو الى بذل مزيد من الجهد لنميز مجموعة (المأثورات) عن بقية المرفوض لغة ، ولننظر مثلا الى ما روته بعض الكتب ونسبته الى الرسول صلى الله عليه وسلم :
- ١ - كن ذنباً ولا تكن رأساً
(لا أصل له) .
- ٢ - التراب ربيع الصبيان
(موضوع) .
- ٣ - فضل حَمَلَةِ القرآن على الذى لم يحمله كَفَضَلِ الخالق على المخلوق (كذب) .
- ٤ - لمبارزة علي بن ابي طالب لعمر بن عبد ود يوم الخندق أفضل من أعمال أمتي الى يوم القيامة .
(كذب) .
- ٥ - من عشق وكرم وعف فمات فهو شهيد
(موضوع) .
- ٦ - السلطان ظل الله في أرضه ، مَنْ نَصَحَتْهُ هَدَيْ ، ومن غشه ضلّ .
(موضوع) (٥٥) .
- ايمكن أن يتصور المرء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الذي دعا الى معالي الأمور ، وحفز الهمم الى ارتقاء القمم ، الرسول الذي قال في حديث صحيح : (لا يكن أحدكم أمّة) ، يقول : ان أحسن الناس أحسنت ، وان أساءوا أسأت ، ولكن وطنوا أنفسكم ، ان أحسن الناس أن تحسنوا ، وان أساءوا أن تجتنبوا أساءاتهم (- ايمكن أن تصدر عنه تلك القولة الدليلة : (كن ذنباً ، ولا تكن رأساً) . او تلك القولة السخيفة التي تحكي الرواية الموضوعة أنه قالها حين رأى أطفالاً يلعبون وانتهرهم ابن الخطاب عن اللعب في التراب : (التراب ربيع الصبيان) .
- ولسنا نريد أن نستمر في مناقشة هذه

(٥٤) انظر في هذا كله سلسلة الاحاديث الضعيفة والموضوعة ، تخريج الاستاذ محمد ناصر الالباني ، المجلد الاول .

(٥٥) المرجع السابق .

لبس من الممكن التسليم بأن اللغة هي الميراث الذي تلقيناه فحسب ، والذي أخذ صورته المثالية المعجزة بنزول القرآن ، واسنوفى حده التاريخي في القرن الثاني ، فإن هذه اللغة الترايبية ذات خصائص لا تسهل مجاراتها ، لا في الكتابه ، ولا في الحديث ، وقد عرفت الاجبال المنعاقبة اللغة العربية ، واسنعملتها ، واضفت عليها من ذوقها ، وعصرها ، ما يعتبر بميزا لها في واقعها عن كل واقع سبق أو لحق .

فلو اننا فلنا أن اللغة هي هذا الكم والكيف الموروث فقد حكمنا على الاجيال بعد عصر الاستشهاد بأنها شوهت اللغة الفصحى حين أضافت اليها ما لم يعرفه السلف من التراكيب ، والاساليب ، والكلمات المولدة والمعرّبة .

واذا استطرّدنا في متابعة هذا الافتراض فمعنى ذلك أننا لا نكتب الآن اللغة الفصحى ، بل هي رطانة مؤلفة من بفايا العربية ، واضافات اللغات المعاصرة . وهو أمر يرفضه واقع العربية الآن ، فهي تعيش أزهى عصورها الادبية بعد عصر الاستشهاد ، على الاطلاق ، بفضل أعمال مجموعة من الكتاب والشعراء ، من أمثال : أحمد شوقي ، وحافظ ابراهيم ، ومصطفى صادق الرافعي ، وعباس العقاد ، وطه حسين ، ومحمود شاكر ، وغيرهم وغيرهم لا يحصون في أجزاء الوطن العربي ، بل وفي المهجر اتخذوا جميعا اللغة الفصحى أداة تعبير عن أفكارهم ، وبلغوا دون شك مستوى من الاحاطة بفنون القول ، وبما يجوز وما لا يجوز في بيان العرب ، لا يقل عن مستوى أصحاب اللسان المتقدمين ، ان لم يكونوا أغزر انتاجا ، وأعظم افتنانا ، أليسوا من أصحاب اللسان العربي ؟!

ولا ريب أن أعمالهم العظيمة التي قدموها تحمل في جوهرها عنصرين أساسيين هما : روح البيان العربي القديم ، وروح التطور اللغوي المعاصر ، فهم ملتزمون بما عرفوا من

الأقوال الى آخرها ، فهي في غنيّة عن ذلك بوضوحها ، وتناقضها مع التريعة المحمدية ، ومن ثم ينبغي رفضها تماما تمييزا لها عن هذه المأثورات ، التي قد نجد تصديقها في الكتاب ، أو في السنة الصحيحة ، أو هي تسجل دعوة الى مكرمة لا تنافي العقل ، أو الخلق الكريم . وبذلك يثّر باب الاستشهاد اللغوي بجانب سخي من النصوص القديمة ، التي ان لم تترق الى مستوى الحديث الشريف ، فحسبها انها جاءت محاكية لبعض خصائصه الاسلوبية ، ووافقت في الزمن عصر الاحتجاج .

ولن نكون هذه المأثورات أقل بحال من المأثور من لغة السلف ، الذين يستشهد بأقوالهم ، كالامام الشافعي ، بل هي بهذا الاعتبار تعد من النصوص النثرية التي حفظها على الرمن نسبتها الى الحديث .

المأثورات المقبولة والنثر الفني :

والواقع أن تفهم قضية المأثورات على النحو الذي سلف يضعنا أمام مسألة على جانب كبير من الاهمية ، هي مسألة النثر الفني الذي أنتجته أجيال من الأدباء والكتاب على مر العصور حتى عصرنا الحاضر . وهو نثر توفرت له عدة مقومات :

أولهما : أنه عربي في مفرداته وتراكيبه ، لا يقل في سلامته عن أي نثر سبق في عصر الاستشهاد .

وثانيها : أنه صدر عن يملكون سليقة اللغة العربية ، بالمفهوم الذي حددناه .

وثالثها : أن كتابه الى جانب سليقتهم قد اتفنوا فنون النحو والصرف واللغة بعامة حتى أصبحوا من العلماء المتخصصين في هذه الفنون ، يلتزمون تعاليمها ويتجنبون ما يفايرها .

وملاحظة رابعة نضاف الى ما سبق ، وتتصل بانتماء اللغة ، أهي ملك لعصرها . . ؟ أم هي ملك لتاريخها .

قواعد التعبير ، وهم في الوقت ذاته متقبلون لكثير من الجديد في المفردات والاساليب وليس من السهل أن نجد لدى أحد هؤلاء انحرافا عن مقاييس الفصاحة أكثر مما نجد لدى بعض من يستشهد بأقوالهم ، وهو ما سوف نسوق عليه شواهد في حديثنا عن (الشعر العربي) .

ومن ثم نستطيع القول بأن اللغة قسمة بين الواقع والتاريخ ، وأن حياه اللغة تفرض على المهتمين بتقعيد ظواهرها احترام صورها المتجددة ، كما يحترمون تقاليدها الموروثة . فنحن لا نتعلم النحو الذي يخدم لغة سيبويه وعصره ، وإنما الهدف هو خدمة لغة الحضارة الحديثة ، بما في ذلك التعبير عن آمال عصر الفضاء . ولقد مضى العصر الذي كان فيه منتهى البراعة في استعمال اللغة أن يصوغ القائل كلمة ، أو يطلق مثلا ، أو يخطب الناس بجمل تشبه جمل قس بن ساعدة الإيادي ، على حلاوة جملة ، وأصبح استعمال اللغة الآن خاضعا لضرورات التعبير المباشر ، والعلمي والبسيط ، أي أننا نعيش فترة تتكون لنا فيها تقاليد لغوية متميزة ، بفضل الصحافة والإذاعة ، وغيرهما من وسائل الاعلام ، ويكاد الاتصال بين القديم والجديد أن ينقطع بسبب الجمود الذي فرضته المقاييس المتشددة . حتم ليحس الباحثة في هذه المقاييس أنه يدرس ويعالج لغة أخرى غير اللغة التي يرجو خدمتها ، ويحاول دعم تطورها الجديد .

إن أحدا لا يستطيع أن ينكر ما أضافه الكتاب المحدثون إلى طاقة البيان العربي من إبداع لم تعرفه لغة الفرون الأولى ، في الفكر ، وفي التعبير . كما لا يستطيع أحد أن ينكر أن التطور الحديث يفرض على اللغة كثيرا من الضرورات التعبيرية التي لم تعرفها عبقرية اللغة القديمة ، وليس من الممكن أن نطلب الاستشهاد على هذا الجديد بمادة لغوية لا تتصل به ، لا شكلا ولا مضمونا ، ولدينا الكثير من هذه الضرورات التي سوف نعرضها في سياق هذه الدراسة ، وإنما الممكن الوحيد هو

أن نطلق مقاييس الاستشهاد اللغوي اطلاقا موضوعيا ، لا يتقيد بالزمن ، بل بالمادة اللغوية التي أنتجتها أقلام عرف عنها الحرص على اللغة والنعصب لها ، والنبوغ في استعمالها ، والنزاهة عن اسفاف العاميات ، وبذلك نجد للفقه شبابها ، كما ندفع أجيال الباحثين إلى التماس مجالات التجديد كلما أحسوا بضرورته .

ولقد يعرض هنا سؤال عن قيمة هذا التوسع في مجال الاستشهاد اللغوي ، وأنه ربما يكون ذا خطر على متن اللغة ، وذوقها ؟؟

والواقع أن استمرار التطور اللغوي ليس إرادة لأحد ، بل هو حتم يفرضه مرور الزمن ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يشك عاقل في أن متن اللغة العربية قد استقر وثبت بطريقة لا يمكن نقضها أو التأثير فيها ، بفضل وجود القرآن الكريم . فكان اللغة واقعة بين عاملين أحدهما يسرع بحركتها ، والآخر يبطئ هذه الحركة ، وبعبارة أخرى : تخضع اللغة لعامل المحافظة والتجديد ، في واقعها ، بحيث يخلق التناقض في اتجاه العاملين حالة توازن ضروري لوجودها واستمرارها ، لأن حركتها المتوازنة تعني حياها .

وليس هذا الذي ندعو إليه بدعا في اللغة ، ولكنه تعديل ينبغي أن يطرا على نظرنا إلى الفصحى الحديثة ، التي حفلت بالكثير مما لا نعرفه الفصحى القديمة ، وعبثا نحاول دعم هذا الجديد بآراء القدامى التي لم تعرض له ، ولكنه بوروده على أقلام الفحول من كتابنا وأدبائنا النقاء يعتبر أساسا يمكن أن يقاس إليه إنتاج الأدباء الناشئين ، فكل ناشيء يحاول أن يحاكي أحد السابقين إلى أن يستوى أدبيا ناضجا .

على أن ذلك لا يصرفنا عن محاولة التماس علاقة ما بين الجديد والقديم ، فتلك هي مهمة الدراسات الأكاديمية ، وهذا هو مجالها الذي تخدم به قضية التطور اللغوي ، فقد يكون

نقد سيرته ، دون أن نحاول استبطان حياته التي لفتها صروف الأيام .

وليس اكتفاؤنا بهذا القدر من نقد السيرة - من باب الفناعة باليسير ، فما ينبغي للعلم أن يقنع بما حصل ، ولكننا امام ضرورة لا يمكن تجاوزها ، هي أن وسيلة تلقى المعرفة لم تعد المشافهة ، والسماع ، ولكنها أصبحت في أتم حالاتها مطالعة لكتاب ، أو متابعة لمحاضرة عامة ، أو انصاتا الى مذياع أو تلفزيون ، وهذا يعنى أن ما ندركه في أساتذتنا لا يتجاوز صورة فكرهم ، وصورة تعبيرهم الناضج ، وهو حسبنا من معرفتهم ، ومن أجل هذا كان لا بد من الاكتفاء في نقد رجال هذا العصر بما يمكن أن نسميه : الصدف النسبي ، سيرة ، وفكرا ، وتعبيرا .

ولو أننا عرضنا أدباءنا على هذا المقياس لاستطعنا أن نضع كلا منهم في حاق موضعه ، وأن نحكم مطمئنين بقبول لغة أحدهم منطابقا يفاس اليه صواب التعبير اللغوي الحديث ، وبرفض لغة الآخر ، أن تكون مقياسا من مقاييس الفصحى الحديثة .

ولست أجد ختاماً لهذا الحديث أفضل مما قاله استاذنا الدكتور ابراهيم أنيس . «ولسنا بهذا ندعو الى جعل القياس في اللغة العربية بأيدي الاطفال وعامة الناس . كما هي الحال في كل لغة يترك أمرها لسنة التطور ، ولكننا نذهب مذهب المجددين من علمائنا الذين ينادون باباحة القياس اللغوي للموثوق بهم من أدبائنا وشعرائنا » (٥٦) .

الشعر العربي

والشعر العربي اساس من اساس الاستشهاد اللغوي ، لانه ديوان العربية ، الذي حفظ ثروتها حين لم يكن العرب يعرفون الكتابة وسيلة لتدوين المعارف ، فكان الشعر لسهولة حفظه ،

هذا الجديد ذا جذور في نوادر اللغة ، أو في كتابات الادباء المتأخرين ، وبذلك يستمد من السوابق قوة تؤكد سلامته ، وندعم وجوده .

كذلك نرى أن اعتبار أحد الكتاب ممن سستشهد بلغتهم ينبغي أن يخضع للمقاييس التي جرى عليها نقد الرجال وتقييمهم في الماضي ، من حيث الاحاطة بلسان العرب علما ونطقا ، ومن حيث الحرص على الفصحى والتعصب لها ، وعدم التفريط في حرف من حروفها وفيمن ذكرنا من الكتاب مثال على النموذج الذي نرنضى لفته اساسا لهذه النظرة الجديدة التي نقدمها رايًا متواضعا ، لا كلمة نهائية في الموضوع .

والحق أن في الثقافة الحديثة عيبا خطيرا ، هو اهمالها لعلم الرجال ، أو ما يُعَبَّرُ عنه بعلم الجرح والتعديل ، وربما كان ذلك لوهم وقع فيه المثقفون ، مضمونه أن نقد الرجال خاص برواية الحديث الشريف ، ولم يحدث في أي عصر من العصور القديمة أن تردى مفهوم نقد الرجال الى هذا المعنى الضيق ، فقد مارس رواة الشعر ، ورواة اللغة هذا النوع من النقد العلمي ، توثيقا لما يروون ، وتعليما للأجيال أن تنحفظ في تلقى ما يقدم اليها من المأثور . وأن تستونق من صحة نسبته الى اهله ، حتى لا ينطرق التزييف الى فكر العربي أو لسانه ، وفيما قدمنا من درجات نقل اللغة أصدف شاهد على ما نقول .

وليس المطلوب في ممارستنا لهذا الفن في نفاقتنا الحديثة أن نطبق مصطلحه نطيقا حرفيا ، على نحو ما مضى ، فذلك امر لا يتييسر عمليا في هذا الزمان ، ولكن المهم هو التطبيق الذي يؤمن معه الزلل في اقرار المقاييس ، ومن الممكن أن يتوفر ذلك في ملاحظة صدق الأديب ، وشرف موضوعاته ، ونرفعه عن مجازاة أساليب التباديين من أدعياء الادب . وحسبنا ذلك في

وحلاوة موسيقاه أقرب الوسائل الى عقول العرب وقلوبهم .

وعندما نزل القرآن كان العرب قد بلغوا في اتقانهم للشعر درجة تؤهلهم لتلقى لفته وتحذيرهم بها . لذلك كان شعر الجاهلية سجلا بحوى معانى الفاظ اللغة ، التى استعملها القرآن ، فهو شاهد على استعمال القرآن لهذه الالفاظ بمعانيها التى كانت معروفة ، أما المعانى الاخرى الجديدة فقد تولت السنة النبوية بيانها حين عجزت لغة الشعر الجاهلى عن ذلك .

ولقد كان القرآن فى ذاته بورة لغوية نقلت اللغة من مرحلة القبيلة الى مرحلة المجتمع المتحضر ، ومن مرحلة التعبير الشخصى ، الى مرحلة التعبير الموضوعي ، فاستطاعت اللغة فى آياته أن تعبر عن معانى التشريع والسياسة والاقتصاد والحرب والتاريخ والفلك ، وهى فنون لم تعهدها العربية من قبل ، وكان لذلك كله أثره على الشعر شكلا ومضمونا ، وهو أثر يتولى مؤرخو الادب دراسة ابعاده الفنية والتاريخية .

لذلك كان طبعيا من اللغويين الاوائل ان يروا فى الشعر الجاهلى المصدر الوحيد بعد القرآن لتوثيق مادة اللغة ، وانسحب ذلك على باب الاستشهاد ، فقصوره عليه ، دون ما سواه من شعر صدر الاسلام .

واكمل ما يتجلى هذا الموقف لدى أبى عمرو ابن العلاء (٧٠ - ١٥٤) الذى يحكى الاصمعى أنه جالسه عشر حجج فلم يسمعه يحتاج بيت اسلامى قط ، جرى هذا حين كان أبو عمرو شيخ البصرة وامامها ، فى النصف الاول من القرن الثانى ، فما بالناس بشيوخ أبى عمرو وسابقيهم من اللغويين والنحاة ، ابتداء من أبى الاسود الدؤلى ، حتى عبد الله ابن أبى اسحاق الحضرمي .

ثم يتحول موقف أبى عمرو حين يجد فى شعر معاصريه ، كالفرزدق وجريز ، ملامح القوة والاصالة ، وانه لا يقل عن شعر الجاهلية فيما ينبغى أن يتوفر للشعر المستشهد به ، فيقارب الرجل فى تقبله ، ويقول : (لقد حسن هذا المولد ، حتى لقد هممت أن آمر صبياننا بروايتة) .

وبرغم هذا الموقف من أبى عمرو تقبل تلاميذه هذا الشعر المولد واعتدوه حجة ، ولم تمض سوى سنوات قليلة حتى وجدنا سيبويه (١٤٠ - ١٨٠ هـ) يقبل من الشعر ما يسبق طبقة بشار بن برد معاصره ، وهو أول طبقة الشعراء المولدين (٥٧) .

وهؤلاء الشعراء المولدون كانوا يعدون محدثين فى نظر نقاد الشعر ، ويضعهم المرباني (ت ٣٨٤ هـ) تحت هذا العنوان : (الشعراء المحدثون) ، حين قسم الشعراء الى طبقات ثلاث :

الاولى : الشعراء الجاهليون ، ومنهم امرؤ القيس ، والنابغة ، وزهير ، والاعشى ، وطرفة ، وبشر بن أبى خازم ، وحسان ، وأوس بن حجر ، والشماخ وغيرهم .

والثانية : الشعراء الاسلاميون ، ومنهم الفرزدق ، وجريز ، والاخلط ، وكثير والراعى النميرى ، والقطامي ، وذو الرمة ، وعدى بن الرقاع ، والكميت بن زيد ، والعجاج ، ورؤبة ، وابن هرمة ، وكثيرون غيرهم .

الثالثة : الشعراء المحدثون ، ومنهم بشار بن برد ، وأبو العتاهية ، وأبو نؤاس ، ومسلم بن الوليد ، والعباس بن الاحنف ، وأبو تمام ، والبحترى ، وابن الرومى .

وجدير بالذكر أن أحدا من هؤلاء الشعراء لم يسلم من الوقوع فى خطأ شعري ، احصاه

(٥٧) قيل أن سيبويه قد استشهد بشعر بشار تخوفا من هجائه ، وهو كلام لم تثبت ، كما حذفه الاستاذ على النجدى فى كتابه (سيبويه امام النحاة / ١٤٧ وما بعدها) وقيل كذلك انه استشهد بشعر لابان اللاحقى صنعه له ، وهو امر يستبعد كذلك ، (الكتاب ٧/١ ط . العلمى) .

عليه النقاد ، وحاولوا أن يجدوا له مندوحة في الضرورات التي يجوز للشاعر أن يستخدمها دون حرج . ولعل من المفيد أن أورد هنا حديث سيبويه عن ضرورات الشعر - موجزا بقدر الامكان .

قال سيبويه : (اعلم انه يجوز في الشعر ما لا يجوز في الكلام ، من صرف ما لا ينصرف ، يشبهونه بما ينصرف من الاسماء ، وحذف ما لا يحذف ، يشبهونه بما قد حذف ، واستعمل محذوفا) . وأورد سيبويه بعد هذا مجموعة من الشواهد على هذه الضرورات التي يجوز للشاعر دون الناس ، فكان منها أمثلة على حذف بعض المقاطع من أواخر الكلم ، مثل (الحمى) يريد (الحمام) ، و (تَوَاحٍ ريش) يريد (نواحي ريش) ، وأمثلة على اتباع مقاطع لا تنبغ ، أو صرف بعض كلمات غير منصرفة ، أو همز ما لا يهمز . ثم يقول : (وليس شيء يضطرُّونَ إليه إلا وهم يحاولون به وجها ، وما يجوز في الشعر أكثر من أن أذكره لك ههنا (٥٨) - وهو قول يفسح في مجال الضرورة أمام الشعراء إلى حد بعيد .

ولو أننا رجعنا إلى (الموشح) للمرزبانى لوجدنا أن ما أحصى من (مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر) - لم يخرج عن حدود هذا الذي رسمه سيبويه في كثير من الأحيان ، وإن زاد أحيانا في قبح اللحن ، ووضوح الخطأ . فهو يأخذ على حسان بن ثابت أنه أعاد الضمير على متأخر لفظا ورتبة في قوله :

فلو كان مجدٌ يُخلدُ اليومَ واحدا
من الناس أبقي مجدَه اليومَ مُطعمًا (٥٩)

ويأخذ على النابغة قوله في أحد الايات :

يا بُؤْسَ للدهر ضَرَّاراً لأقوامٍ

- ثم يقول :

لا النورُ نورٌ ولا الاظلامُ اظلامٌ (٦٠) .

- حيث اختلفت القافية في الاعراب .

ويأخذ على العباس بن مرداس ترك صرف ما ينصرف في قوله :

فما كان حصنٌ ولا حابسٌ

يفوقان مرداسَ في مجنمٍ (٦١)

ويعتبره لحنا فبيحا ، ومثله ما أخذه علي عبد الله بن قيس الرقيات :

ومصعبٌ حين جدَّ الأمرُ أكثرُها واطيَّبُها (٦٢)

ومن الضرورات أيضا ما يطرا على الممدود فينقصر، أو المقصور فيمد ، والأول قياس ، والثاني سماع ، وقد ذكر المرزبانى مثالين على هذه الضرورة هما قول الشاعر :

سيفنّيني الذي أغناك عنى

فلا فقرٌ يدومٌ ولا غِناءٌ

(والأصل : غِنَى)

وقوله الآخر :

بكت عيني وحق لها بكاهها

وما يفنى البكاء ولا العويل (٦٣)

(والأصل : بكأؤها)

وجاء من الضرورة اسكان المتحرك في قول الشاعر :

الا ربُّ مولودٍ وليس له أبٌ

وذى ولد لم يلدَه أبوان

وقوله :

لو عُصِرَ منها البانُ والمِسْكُ انبَعَصَرُ

(٦٠) السابق / ٥٥ .

(٥٩) الموشح / ٨٤ .

(٥٨) الكتاب ١ / ١٦ .

(٦٣) السابق / ١٤٥ .

(٦٢) السابق / ٢٩٣ و ٤٠٦ .

(٦١) الموشح / ١٤٤ .

وكذلك اسقاط الحركة الاعرابية في قول الشاعر :

فاليوم اشرب غير مستحقب
اتمأ من الله ولا واغبل (٦٤)

واخذ النقاد وأولهم الأخفش على بشار بن برد قوله :

والآن اقصر عن سميّة باطل
واشار بالتوجلى على مشير

وقوله :

على الفزلى منى السلام فربما
لهوت بها في ظل مخضرة زهر (٦٥)

حيث صاغ بشار كلمتي (غزلى ووجلى)
بمعنى الغزل والوجل ، وهو امر سماعي فيما
يرى أصحاب القواعد ، لا قياسي .

واخذوا عليه كذلك في قوله :

تلاعب نينان البحور وربما
رايت نفوس القوم من جريها تجري (٦٦)

انه استعمل (نينان) جمعا لينون - أى
الحوث ، والصواب : اتون ، مع ان هذا الجمع
صحيح ، كما جاء في لسان العرب .

واخذوا على أبي العتاهية في قوله :

ولربما سنبل البخيل الشيء
لا يسنوى فتيسلا (٦٧)

انه استعمل (يسنوى) ، والصواب
(يسناوى) ، وأغلب الظن ان أبا العتاهية
يستعمل هذا الفعل في صيغة كانت شائعة ،
ولا زالت في السنتنا حتى الآن ، وقد ورد في
البخارى - كتاب الحدود ، بصدد قطع اليد
في الدرع ، أو حبلها ، قال الأعمش : « الحبل
كانوا يرون انه منها ما يسنوى دراهم » ، فلا
مجال لمؤاخذه أبي العتاهية .

وذكر المرزبانى أن جمع فاعل على فواعل

خاص بالمؤنث كضاربة وضوارب ، وقاتلة
وفواتل ، وعلى هذا الأساس خطأ الفرزدق
في قوله :

واذا الرجال رأوا يزيد رأيتهم
خضنع الرقاب توأكس الأبصار (٦٨)

حيث استخدم للضرورة زنة فواعل في جمع
فاعل ، مع أن العرب لم تستخدم هذه الزنة
الا في كلمتين : (فارس وفوارس) ، لأن
الفروسية خاصة بالرجال ، فلن تلبس ، وأيضا
قولهم : (هو هالك في الهالك) ، وعلى ذلك
سيكون مفرد الكلمات المجموعة على هذه الزنة
مؤنثا دائما بحسب القاعدة رغم انه قد فشا
الآن في الاستعمال كلمات : (عوامل) جمعا
لعامل ، و (ضوابط المسألة) جمعا لضابط ،
و (رواسب الماضي) ومفردها راسب ،
و (طوالع النجوم) والمفرد طالع ، و (دوافع
السلوك) والمفرد : دافع ، و (بواعث ونوابع ،
وكثير غيرها) .

ولو شئنا أن نتبع هذه المأخذ التي أوردها
المرزبانى في كتابة الكبير لارهقنا ذهن القارئ ،
ولكننا نكتفى بهذه الامثلة القليلة ، التي نلاحظ
فيها امرين :

أولهما : انها تنسب الى شعراء فحول ،
من الجاهلية ، وصدر الاسلام ، وعصر بني
أمية ، وعصر العباسيين .

وبانيهما : انها تنوعت بين الضرورة النحوية ،
والصرفية ، أى بين الضرورة في صوغ كلمة على
زنة لم تسبق ، أو على زنة خاطئة ، والضرورة
في استحداث تراكيب تتجاوز أحيانا الأحكام
النحوية ، وكل ذلك جائز للشعراء دون
أصحاب النثر ، وليس من الممكن أن يرتكب
النار مثل هذه الاخطاء ، لانه لا ضرورة تحمله
عليها من وزن أو قافية .

وقد نص المؤلفون القدامى على هذه
الضرورات لدى كل الشعراء المحتج بهم ، ليكون

(٦٦) السابق .

(٦٥) السابق / ٢٨٤ .

(٦٤) السابق / ١٥٠ .

(٦٨) السابق / ١٦٧ .

(٦٧) السابق / ٤٠٥ .

ومن أمثلة الخطأ الفاحش ما ذكره الاخفش (٦٩) قال : (أخبرني المبرد قال : أنشدني سليمان ابن عبد الله بن طاهر لنفسه :

وقد مضت لي عشرونان ثنتان

فقلت له : أنها الامبر ، هذا لحن ، لأن اعرابا لا يدخل على اعراب) يريد بذلك أن (عشرون) لحقتها علامة الاعراب لجمع المذكر ، وهي الواو والنون ، فلا يسوغ أن تدخل عليها علامة اعراب المتنى ، وهي الالف والنون ، لتصبح (عشرونان) .

بيد أن لنا وقفة أمام هذا المثال ، اذ يبدو لنا أن اعتراض المبرد عليه هو اعتراض شكلي ، لا ينهض لرد هذا التعبير ، على حين تفرضه ضرورة دلالية ، هي أن الشاعر يريد افادة معنى المجموعتين ، المشتملة كل منهما على (عشرين) سنة ، وفادة معنى المجموعة بواسطة العدد كثير التيسوع في السنننا ، بل في لغة الفصحاء ، فاذا أردنا التعبير عن تصرف رجل بدفع الكثير من ماله قلنا : (هو ينفق بالعشرات ، بل بالمئات) مثلا ، والمراد هنا ليس أفراد العشرة ، بل اعتبار العشرة وحدة يرد عليها التعدد والكثرة .

ومن هذا الباب ما فرضته لغة الصحافة أخيرا حين يقال : (آفاق السبعينات) ، (وقامت الحرب في أوائل الأربعينات) و (غزا الانسان القمر في أواخر الستينات) ، وهكذا، وهو يعبر يتوفر فيه من حيث الشكل دخول لاحقة جمع المؤنث على لاحقة جمع المذكر ، تماما كما حدث في قوله : (عشرونان) اذا دخلت لاحقة المثني على لاحقة جمع المذكر ، حتى لقد وجدنا أديبا كبيرا هو الدكتور طه حسين يذهب الى حد تفضيل (العترينيات) بياء النسب (٧٠) .

ما تبقى من شعرهم حجة ، تثبت بها اللغة ، وتقرر بها القواعد .

وقد نحقت في فضبة الاستشهاد بالشعر تلك الفولة المسهورة : (المعاصرة حجاب) ، فلم يكن أحد من العلماء يعنمد شعر معاصريه ، لأسباب من أهمها المنافسة التي كانت قائمة بين النحاه والشعراء ، يريد النحاة فرض قواعدهم ، ويريد الشعراء فرض مستواهم على هذه القواعد ، لانهم لبسوا أقل من النحاة فيهما اللغة ، وتذوقا لشعر العرب ، ويحضرنا في هذا المقام ما ذكر من أمر المنافسة التي كانت محتدمة بين الفرزدق الشاعر ، وبين عبد الله بن أبي اسحاق الحضرمي النحوي ، وقد روت كتب اللغة منها طرفا . ولا مجال للنسك في علم الفرزدق باللغة ، قبل أن ننظر في شعره ، فهو يقول الشعر عالما بما يجوز وما لا يجوز ، ولذا كان كثيرا عليه أن يرى شعره موضع تعجب من عبد الله بن أبي اسحاق ، مع أنه لا يفوقه في نظره . وذهب الفرزدق ، ولم يظفر من النحاة على عهده باعتماد شعره للاستشهاد ، لأن (المعاصرة حجاب) .

ولقد كان للضرورة الشعرية حد تقف عنده، فهي لم تكن تسقط قاعدة أساسية ، أو ترتكب خطأ يمكن نفاذه ، ولكنها كانت تتصرف في الفروع ، وكانت هذه الفروع قد استأثرت بعقول النحاة وأعجابهم ، فكيف بفرطون فيها ؟ الى أن جاء سيبويه فتلقى علمه عن الخليل ، أعظم من نظر في الشعر ، ووضع موازينه ، ونأمل فياسه وضرورته ، فانعكس موقف الخليل على موقف تلميذه من حيث الافساح في باب الضرورات الشعرية ، وبحيث تناولها في أول الكتاب ، بيد أنه لم يكن مع نوسعة الملحوظ ليقر الخطأ الفاحش ، الذي لا يقبله ذوق العربي ، والذي وضعت المقاييس اللغوية لتقويمه .

(٦٩) اوشح / ٥٤٥ .

(٧٠) نرى أن تعبير الستينيات أو السبعينيات بياء النسب يجانب الاولى ، لان المنسوب وصف في المعنى والمراد هو الدلالة على الوحدة العددية لا الوصف بالعدد ، الى جانب أن لواحق الكلمة نرداد واحدة تزيدها سفما في النطق ، وحسبها - في رأينا - لاحسان، برغم أن ذلك مخالف لذوق الدكتور طه حسين الذي عبر عنه في حديث صحفي .

ما روى من ابداع القرائح خلال اثني عشر قرنا جاءت بعدها ؟ .

وأجدني هنا بحاجة الى تأكيد ما سبق أن قلناه في حديثي عن المأثورات والنثر الفني من أن لفتنا الفصحى قد تغيرت كثيرا ، وأن هذه التغيرات قد أصابت الاصوات ، والمفردات والتراكيب والدلالة على تفاوت نسبة التغير في كل مجال على حدة .

هذا التغير يفرض حقيقة بدهية هي أن شواهد اللغة القديمة قد لا تصلح مرجعا في بعض الاحوال ، لتصويب لفتنا الحديثة ، أما لعدم تشابه الصيغ بينهما ، وأما لانقطاع الصلة في بعض النواحي كالالفاظ المعربة الجديدة ، والقواعد القياسية التي فرضتها حركة الترجمة .

بل ان حركة الشعر الحديث ، وهو لا شك باللغة الفصحى ، ويحتوي فيما يحتوى قدرا كبيرا من النماذج الرصينة التي نشأ باصالة أصحابها - هذه الحركة منبئة الصلة بالشعر القديم كله ، وهي احدى ملامح اللغة العربية الحديثة .

يضاف الى ذلك بعض القوالب الادبية التي فرضت على اللغة أن تتحرك من أجل تدارك نواقصها ، أو ملاحقة التيارات المعاصرة في الفكر ، وفي الصحافة ، وفي الرواية ، وسائر ضروب الاعلام الحديثة .

أي أن لفتنا التي نعيشها الآن ليست هي لغة القرون الخمسة ، وان كانت من مادتها . فاذا فرضنا على أنفسنا الالتزام بتقاليد تلك اللغة فمعنى ذلك أننا سوف نلغي قدرا كبيرا من استعمالنا الجارية ، وهو ما لن يكون .

وليس عدلا أن تتنكر العربية الفصحى لابداع القرائح خلال اثني عشر قرنا مضت بعد عصر الاستشهاد ، على حين يسجل الواقع اللغوي تحركا مستمرا ، أدى الى هذه اللغة الحديثة التي تعتبر طفرة لغوية جاءت بعد فترة من الركود ، ران على وجوه الحياة عدة قرون .

وليس من الممكن بحال أن نخطيء هذا التعبير الذي فرض نفسه الآن على اقلام الكتاب وتقبله الدوف اللغوي العام ، وهو ما يدعونا الى أن ننظر مرة أخرى الى تخطئة (عشرونان) بشيء من التردد ، فربما كان مردها لاستثقال النونين المتواليين ، بالرغم من افادتها معنى اراده الشاعر ، ولذلك كانت (عشرينات) اخف على الاذن .

ونخرج من ذلك بملاحظة هي أن بعض ما كان يعد ضرورة عند القدماء كان في البداية نوعاً من الضرورة التعبيرية ، وأصبح بمرور الزمن طريقا الى فرض تقليد جديد ، أو قاعدة جديدة من قواعد الفياس اللغوي ، وقد تحققت هذه الملاحظة في كثير من المواضع وأقربها مسألة جمع فاعل على فواعل ، مع انه خاص بما كان على زنة فاعلة ، حيث نص على نخلف القاعدة في مثالين اثنين ، تم وجدنا في اللغة الحديثة أمثلة كثيرة تخالف القاعدة ، فاللغة وليدة الموقف التعبيري ولا عكس .

الشعر بعد عصر الاستشهاد

يتصل الشعر بعد عصر الاستشهاد زهاء اثني عشر قرنا ، أو يزيد ، اذا اعتبرنا أن الاستشهاد قد توقف في منتصف القرن الثاني للهجرة . ومعنى ذلك أن اثني عشر قرنا من الرمان لا تعد شيئا الى جانب الفترة التي سبقتها ، والتي لا تزيد بأى حال عن خمسة قرون ، اذا ذهبنا في الجاهلية ثلاثه قرون ، قبل الاسلام ، على قلة ما روى لنا من نصوص هذه القرون الثلاثة التي انتهت بنزول القرآن .

وعلى الرغم من أن متن اللغة قد تم تويقه بفضل ما روى في هذه الفترة الوجيزة - فان قضية الاستشهاد ما تزال تطرح أسئلة مهمة هي : -

هل العربية التي نعيشها الآن هي عربية هذه القرون الخمسة ؟

وهل يغنى محصول هذه القرون عن اعتبار

وبالضرورة أحيانا ، لانهم يعيشون عصرا من الصراع اللغوي يعد فيه التمسك بالفصحى والنبوغ فيها ، ضربا من ضروب البطولة ، الى جانب كونه صنعة ذكاء ، وأثر سليقة ناضجة .

ولنقرأ مثلا قول شوقي رحمه الله :

انا من بدل بالكتب الصحابا

لم أجد لي وافيّا الا الكتابا

لنجد بعض النقاد يخطئه في تعبيره (بدل بالكتب الصحابا) . لان مراد الشاعر عكس مدلول العبارة ، فالباء بعد الفعل (بدل) وغيره من نفس المادة تدخل على المتروك ، وشوقي يريد أن يقول : أنه ترك الصحاب ، ولزم الكتب .

وإذا كان هذا هو المعنى الظاهر ، فان حسن الظن بشوقي يدفعنا الى التماس تأويل لتعبيره هذا ، وهو ما لم نجد فيه عنتا ، لأن المراد قد يكون أنه ترك الكتب ولزم الصحاب ، فثبت له العكس بعد التجربة ، وهو أنه (لم يجد وافيّا الا الكتاب) ، وحينئذ يكون الدرس أبلغ .

وقد أجاز بعض النحاة دخول الباء على المأخوذ .

وكذلك ما أخذه بعض النقاد (٧١) على الشاعر المهجرى جبران خليل جبران ، من قوله في ديوانه (المواكب ص ١٣) :

(ومن لم يمش يندثر)

والصواب (يندثر) بالكسر ، كما قال ، لأن أصل الفعل الجزم ، ثم يكسر للقافية ، والواقع أن الشاعر مختار في أن يكسر أو يضم ما دامت تلزمه القافية بذلك .

ولقد حفلت هذه القرون الانى عشر بأسماء اعلام من الشعراء ، الذين ندين لهم بالكثير ، منهم أبو تمام والبحتري ، والمتنبي ، وأبو العلاء ، وابن الرومي والشعراء الاندلسيون بل وشعراء الحروب الصليبية ، وان كانوا في فترة ضعف لغوي نسبي ، وشعراء العصر الحديث كالبارودي ، وعبد المطلب ، واسماعيل صبرى ، وشوقي ، وحافظ ، وشعراء المهجر العظام ، الى أن نصل الى معاصرنا الذين نقرأ لهم ، ونستمتع بشعرهم ، وكلهم قد ملكوا ناصية اللغة الفصحى ، باعتبارها لغتهم ، لا لغة قوم بادوا ، ولم يبق منهم سوى تراث .

وإذا اقتصرنا على ذكر هؤلاء الاعلام فليس معنى هذا أننا نتجاهل جيوشا من الشعراء المجيدين الذين حفلت بهم العصور المختلفة . وبعض هؤلاء الاعلام قد تفوقوا على سابقهم من شعراء عصور الاستشهاد ، حتى شعراء الجاهلية ، فاذا ما اعتمدنا شعرهم مصدرا لتوثيق الفصحى ، فان ذلك يعني أننا ننصفهم من ظلم عصورهم التي غمطتهم حقهم ، ونضيف الى نصوص اللغة المعتمدة رصيذا وافرا متجددا ، بدعم القديم ، ويضيف اليه .

ولقد يقال : ان هؤلاء الشعراء الذين تدعو للاستشهاد بشعرهم قد أخطأوا أحيانا ، ومن الحكمة البعد عن مكان الخطأ في توثيق اللغة ، وهو حق أنسبه بباطل ، لان هؤلاء الشعراء المحدثين — مثلا — لم يكونوا بأكثر خطأ ممن عددنا أخطاءهم من القدماء ، وقد وجد هؤلاء القدماء من يعتذر عنهم ، ويحتج بالضرورة لتسويغ أخطائهم ، كما سبق أن ذكرنا . أما هؤلاء المحدثون من الشعراء ، فأخطأؤهم في نظر المتعصبين كفر ، وضرورتهم عجز وفهامة ، ولقد كانوا أجدر بأن يعتذر عنهم ، ولتتمس لهم أبواب التسويغ ، بالتأويل حيناً ،

(٧١) أنظر : وديع امين ديب (الشعر العربي في المهجر الامريكى) ص ٢٦ - ٢٧ نقلا عن الدكتور عمر فروخ ونفذه

لجبران .

وأیضا قوله (ص ١٦) :

(من آمین بنعیم الخلد مُبْتَثِّر)

فكلمة (مبتشر) لم ترد في المعجم ، مع أن القامدة الصرفية لا تعترض على هذا القياس .
وقوله (ص ١٢) :

(تكاد تُدْمِي ثَنَايا نَوْبِهِ الْإِبْر)

قالوا : والثوب لا يدميه وخز الإبر - مع أنه تصور شعري يرد في نطاق حرية الشاعر في اختيار عناصر الصورة الشعرية ، وهو ليس في ذلك بدعا من الشعراء .

وانقدوا قوله في نفس الصفحة :

(ومن مُسْتَأْنِثْ خَنْثِ)

فقالوا : كلمة (مستأنث) غير قاموسية - وهو اعتراض غريب ، لأنها صيغة قياسية لا يستلزم أن يذكرها القاموس ، وهي تلحق بالكلمات المولدة .

ولو أننا ذهبنا إلى بعض الشعراء المحدثين جدا، من الطبقة التي تلى طبقة شوقي وجبران في جودة الشعر - لوجدنا أن المآخذ لا تكاد تتعدى مستوى الضرائر التي سبق الحديث عنها . وذلك مثل استعمال الشاعر عمر أبو ريشة كلمة (جانح) في حديث ينبغي أن يستعمل كلمة (جناح) ، ربما لأن الإيقاع الشعري يقتضيها ، في قوله :

فاسدلى السُّتْرَدُون نهدين ضَجًّا

واشربأبسا كجانحى ورَقَاء

وقد يقال : إنما سمي (الجناح) جناحا

لأنه (جانح) ، فلا ضير على الشاعر من هذا التصرف وكذلك حين يقول :

وانى الدنيا فرقت طربا

وانتشب من عبقة المنسكب

فهو يسكن الباء في (عبقة) ، وهى بالفتح ، مع أن هذا الاسكان وارد في كثير من النصوص القديمة ، شعرا وقراءة ، فورد في (جَمَل) : جَمَلٌ ، وفي (مَرَض) : مَرَضٌ ، وهما من المفتوح العين .

وهكذا إذا أردنا أن نحصي لهؤلاء الشعراء أخطاءهم فلن نجد عندهم أكثر مما وجد النقاد القدامى عند الشعراء المحتج بشعرهم ، إلى جانب أن صيغتهم هى الصيغة الفصحى ، مع شيء من تطور التراكيب ، واستخدام الالفاظ المولدة ، والصور الجديدة ، وهو ما لا يمكن أن يؤخذ عليهم ، بل هو من حسناتهم ، وهم وأسلافهم الاقدمون على حد قول ابن فارس (ما جعل الله الشعر معصومين ، يُؤَقَّوْنَ الفلظ والخطأ ، فما صح من شعرهم فمقبول ، وما أبته العربية وأصولها فمردود (٧٢) .

ان الموقف الآن يقتضي من أساندة النحو بعامة أن يتقدموا خطوة لتلاحم جهودهم في بسير الفصحى مع جهود الشعراء والادباء المعاصرين ، وذلك بأن يمزجوا في استشهادهم على قواعد العربية - القديم بالحديث ، ويتعرضوا في مناقشاتهم للتراكيب الجديدة التي يفرضها التطور اللغوى المستمر ، حتى لا تُنْبَت الصلة ما بين ماضى اللغة وحاضرها ، فتستعجم الألسن التي نرجو لها أن تخلص للغة القرآن . وليس هناك من يلزمنا الآن

كما نتصور، بل ان الاجيال التى جاءت بعدهم،
والتي فشا فيها داء التقليد ، هى التى جمدت
على تراثها ، وشاءت أن تفرض الجمود على
الآخرين ، ولبس من الممكن أن يفرض المونى
الداهبون ظل الجمود على تطور الحياة .

بآراء قدامى النحاة ، فقد عاشوا عصرهم ،
وكانت احكامهم وفق ظروفهم ، وأغلب الظن
أنهم لو سمعوا أشعار شوقى ، وحافظ ،
والبارودى ، وصبرى ، وغيرهم وغيرهم ،
لعدلوا من آرائهم ، لأنهم لم يكونوا جامدين

* * *

مراجع البحث

- ١ - صحيح البخارى .
- ٢ - الزهر - للسيوطى .
- ٣ - طرق تنمية الالفاظ فى اللغة - للدكتور ابراهيم أنيس .
- ٤ - الخصائص - لابن جنى .
- ٥ - الانصاف - لابن الأنبارى .
- ٦ - الصحاح - لابن فارس .
- ٧ - مقاييس اللغة - لابن فارس - تحقيق الاستاذ عبد السلام هارون .
- ٨ - القياس فى اللغة العربية - للشيخ محمد خضر حسين .
- ٩ - اللغة لجوزيف فندرسى - ترجمة الاستاذ الدواخلى والدكتور القصاص .
- ١٠ - الأبدال - لأبى الطيب اللغوى - تحقيق عز الدين التنوخى .
- ١١ - من أسرار اللغة - للدكتور أنيس .
- ١٢ - النشر فى الفراءات العشر - لابن الجزيرى .
- ١٣ - ضحى الاسلام - للدكتور أحمد أمين .
- ١٤ - فى اللهجات العربية - للدكتور أنيس .
- ١٥ - القراءات القرآنية - للدكتور عبد الصبور شاهين .
- ١٦ - النهاية فى غريب الحديث والأثر - لابن الأثير - تحقيق محمود الطناحي .
- ١٧ - الطبقات الكبرى - لابن سعد .
- ١٨ - سلسلة الاحاديث الضعيفة والموضوعة - للاستاذ ناصر الألبانى .
- ١٩ - كتاب سيبويه .
- ٢١ - الموشح - للمرزبانى .
- ٢٢ - الشعر العربى فى المهجر الأمريكى - لوديع أمين ديب .
- ٢٣ - F. de Saussure : Cours de Jinguistique Générale.

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

* عبد العزيز الزكي

مقدمة :

الحضارة لم تخلف لنا أى نوع من المخطوطات أو الكتابات فلم يعرف الشيء الكثير عنها ، اذ أن ما وجد من أختام حجرية وما عليها من نقوش فشلت حتى الآن كل المحاولات التى بذلت لفك رموزها ، ويعتقد ان هذه الأختام كانت تستخدم في الأغراض التجارية وحاول بعض المفكرين ان يستشفوا مما وجد عليها من نقوش تمثل النبات والحيوان والأسان وجود بعض السكان الأصليين (٢) ومع ذلك فلا بد من أى باحث أن معرفتنا بحضارة هارابا وموهنجو دارو أكيدة ، بل ان كل ما توصل اليه مختلف

لم تعرف أقدم الحضارات الهندية الا بعد أن بدأت الحفريات الأثرية في الكشف عن مدينة هارابا Harappa بالبنجاب في شمال الهند في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي . . وعن مدينة موهنجو دارو Mohenjo-Daro بالسند في أوائل القرن العشرين . . ولقد دلت الآثار التى عثر عليها من أوان فخارية وأدوات معدنية وأخام حجرية ومن مبان ومدن على قسط من تقدم متطور من الحضارة والمدنية (١) ونظراً لأن هذه

* عبد العزيز محمد الزكي ، ليسانس آداب ، نخصص فلسفة في كلية آداب الإسكندرية ، له دراسات كثيرة عن الفكر الهندي القديم والوسيط والحديث ، نشر عدة مقالات عن خصائص الفكر العربي في المجلات الثقافية المتخصصة ، من مؤلفاته كتاب « قصة بوذا » .

Piggot, S. : Prehistoric India, Harmondsworth, (Penguin) 1950. (١)

Buhler, G. : Indian Paleography, Bombay 1904 (٢)

الدراسات ليس الا مجرد تخمينات غامضة تحتاج لمزيد من اليقين والوضوح .. ولعل استمرار الحفريات وما قد تتوصل اليه من آثار يساعد في المستقبل على كشف المزيد من أسرار هذه الحضارة التي تبعد في القدم الى منتصف الألف الثالث قبل الميلاد (٣) .

وأغلب ما وصل اليها من هذه الحضارة كان عن طريق الكتابات الفيدية الاولى التي وصفها الغزاة من الآريين الذين أتوا عبر جبال شمال غرب الهند حوالي الألف الثالث قبل الميلاد ، وأسسوا على أنقاضها حضارة جديدة بعد أن قضا عليها وضربوا المدن وأحرقوها وحطموا القرى ودمروها ، ونزلوا تذيبها وتقتلها في الأهالي من الشيوخ والنساء والأطفال الذين عثر على أعداد كبيرة من جماجمهم في البيوت والنسوارع وقيعان الآبار مما دفع الكثرين الى الهرب من المدن والقرى الى الجبال والغابات يتيهون على وجوههم لا مأوى لهم غير مغارات الجبال وكهوف الأنسجار (٤) .

ومع ذلك فقد صور كتاب رج - فيدا Rigveda السكان الأصليين Dasyus على أنهم على قسط من القبح والجهل والبداة : فهم سمر البشرة .. قصار القامة .. فطس الأنوف .. غلاظ التساه .. تسيطر المرأة على الأسرة .. يعبدون الاناث من الآلهة .. يقدسون عضو الذكر .. لا يؤدون الشعائر الدينية .. ولا يحترمون القانون .. يملك الأنرياء منهم الأراضي والمواشي ويقيمون في الحصون .. فلا نعجب اذا ما نظر الآريون الغزاة الى السكان الأصليين نظره متعالية لا يخلو من احتقار لعامة الناس وحقد على فادتهم .. ومبزو أنفسهم عليهم لأنهم بيض البشرة .. مقابلون أقوياء

يجيدون صنع الأسلحة الحديدية من حراب وسهام ويقاتلون وهم يركبون العربات الحربية .. فاستولوا على ممتلكاتهم من المواشي والأراضي ودكوا حصونهم والزموهم السكنى في الجبال والغابات .. وحرموا عليهم المدن والقرى الآهلة بالآريين واعتبروهم جنساً أقل من جنسهم ولا يستحق غير معاملة العبيد (٥) .

وأحسب أن هذه النظرة نرسم أول صورة للتفرقة بين البشر على أساس من اللون والجنس .. بين الأبيض والأسود .. بين الآري والدرافيدى .. لقد حرص الآريون على نقاء دم جنسهم فوضعوا أسس نظام الطبقات والطوائف الذي وضع الطبقات الآرية من الحكام ورجال الحرب ورجال الدين على قمة الطبقات بينما كان السكان الأصليون من التجار والزراع والصناع والخدم في أسفل الطبقات حتى انتهى الأمر بتكوين أربع طبقات أساسية تدخل تحتها عترات الطبقات الفرعية هي : -

- ١ - البراهمة وهي طبقة رجال الدين .
- ٢ - الكشاتريا وهي طبقة رجال القتال .
- ٣ - الفيسيا وهي طبقة التجار والزراع والصناع وأصحاب المهن الحرة
- ٤ - السودرا وهي الطبقة التي يخدم أفرادها بقية الطبقات (٦) .

ووضعت أنظمة يحدد العلاقات الاجتماعية بين هذه الطبقات بحيث يصعب تبادل العلاقات بينها وحرمت التزاوج من خارج الطبقة الواحدة حتى يحتفظ الغزاة بنقاء الدم الآري .. فعاش السكان الأصليون في عزلة ومع ذلك فان رجال الدين كانوا يستعدون

-
- | | | | |
|-----------------|---|---|-----|
| Basham A. L. | : | The Wonder That Was India, Sidgwick and Jackson, London 1954. | (٢) |
| Rawlinson H. G. | : | India, A Short Cultural History, Cresset Press., London 1943. | (٤) |
| Macdonell A. A. | : | India's Past, Oxford 1927. | (٥) |
| Hutton J. H. | : | Caste in India, Cambridge 1946. | (٦) |

الدين باللغة السنسكريتية ، لغة الغزاة الآريين على فنرات من الزمن في قالب شعري يضم ١٠٢٨ ترنيله (٨) ولذلك يعد رج - فيدا أطول من الألياذة والأودسا مجتمعتين . . . وكلمة رج Rig معناها اشعار وكلمة فيدا Veda معناها معرفة الحكمه . . . بذلك يكون عنوان أول كتاب فيدي هو « اشعار الحكمة » وبداية تأليفه لم يتفق على تحديد تاريخها ف يرجعها المفكرون الهنود وعلى رأسهم « طيلاق » Tilak الى ٤٠٠٠-٢٥٠٠ سنة ق.م بينما المفكرون الغربيون يرجعون تاريخه الى ١٢٠٠-١٠٠٠ سنة ق.م وعلى رأسهم ماكس مولر Max Muller وهذا التاريخ بكاد يذهب اليه أغلب الباحثين . وان « هوبكنز » Hopkins يرجعه الى القرن الثامن قبل الميلاد . . . وتعتمد كل فئة من الباحثين نبل تحديد هذا التاريخ او ذاك على أساس من الدراسات التاريخية واللغوية والأبحاث المقارنه بين حضارات الشعوب الآرية في ايران وبلاد ما بين النهرين وآسيا الصغرى واليونان وكذلك على ما اكتشفته الحفريات من آثار (٩) .

ورغم أن كتاب رج - فيدا ألف في هذا الزمن انسحق فإنه لم تبدأ في تدوينه الا في القرن الثالث قبل الميلاد لما بدأ اشوكا Asoka في تدوين بعض التعاليم البوذية على الأعمدة الصخرية (١٠) . . . ولم يتم تدوين رج - فيدا تدوينا كاملا الا في اواخر القرن الثامن عشر واول القرن التاسع عشر الميلاديين . . . ونظرا لمرور تلك القرون الطويلة بين التأليف والتدوين لابد أن يكون رج - فيدا قد تعرض الى كثير من التغيير والتبديل والتحوير والتحريف بالإضافة والحذف تحت رغبة التجديد والتوضيح . . . ذلك لان اشعار رج - فيدا كانت تحفظ في الصدور وتداول عن طريق

آلهتهم ضد قادنهم ويسسعينون بالسحر والطلاسم والتعاويد لتحريض المردة والتياطين على ابدتهم (٧) هذا علاوة على أن غزوات الآريين لم تنقطع وظلت تهاجم المدن والقرى وتدعي ان السكان الأصليين لا يحترموا القانون ولا يعبدون آلهتهم واتخذوا من ذلك ذريعة لمطاردتهم في كل مكان حتى طمسست معالم حضارات الهند الأولى وزجج بسكانها الى احضان الجبال ومناهات الغابات . . . الا ان هذا النفي القهري ترك آثاراً عميقة في الفكر الهندي ظهر واضحا في الملاحم والأساطير الهندية من ناحية وخلق جيلا من سكان الجبال ومغارات الغابات اعداد نسلطف العيش وأصبح له فرص من التفكير والتأمل في كسف الطبيعة البكر فانبتق زهاد وحكماء عرفوا كيف يقفون في وجه الغزو الآري وهم عزل من السلاح ولا يملكون غير القوى الروحية . .

١ - الفكر الفيدي

اذا حاولنا أن نضع أيدينا على أول مرجع يعرفنا بالفكر الهندي ونسأله في الأزمنة البعيدة لانجد غير كتاب رج - فيدا ، وهو أول كتاب آري كتب باللغة السنسكريتية ولم يعثر على أية مخطوطات قديمة على أوراق الشجر او لحاء الخشب او رقائق الجلود ولا على المباني والأحجار . . . اذ قد يكون الرطوبة والأمطار والفيضانات انلفتها او التهمها النمل الابيض الذي كان منتشرا في الهند او تعرضت للتدمير والنخريب والضياع بسبب كثرة غزوات القبائل الآرية التي كانت تحطم كل ما يصادفها . . .

وكتاب رج - فيدا ألفه جماعة من رجال

- | | | |
|--------------------|--|------|
| Maçdonell A. A. : | Vedic Mythology, Grudriss, Strassburg 1897. | (٧) |
| Thomas Edward J. : | Vedic Hymns : John Murray, London 1923. | (٨) |
| Criswold H. D. : | The Religion of Rigveda, Oxford 1923. | (٩) |
| Havell E. B. : | The History of Aryan Rule in India, George-Harrap London, No date. | (١٠) |

والتوضيحات في كتب منفصلة الحقت به في
ازمنه متعاقبة وهذه الكتب هي :

أ - كتاب ساما - فيدا Sama-Veda . .
بمعنى « أناسيد الفيدا » . . مكون من أناشيد
شعرية يترنم بها رجال الدين في مدح الآلهة ،
اقتبس من رج - فيدا بعد أن أعيدت
صياغتها الشعرية (١٤) .

ب - كتاب « ياجوش فيدا » Yajush-veda
بمعنى « قرايين الفيدا » . . مكون من نشر
وشعر يتلى بصوت منخفض عند أداء مراسيم
الاضحيات أو شعائر تقريب القرايين .

ج - كتاب « آثارفا-فيدا » Atharva-veda
بمعنى « سحر الفيدا » مكون من أدعية
سحرية تدفع المرض وسوء الحظ ويجلب
الصحة وطول العمر والحظ السعيد (١٥) .

ولكل كتاب من هذه الكتب فئة خاصة من
رجال الدين تتولى ترتيبه خلال الطقوس
الدينية وللقينة للغير : فهناك فئة المنشدين
التي ترنم بساما فيدا ، وفئة المتساعين للنار
التي تشعل النيران في المواقد وتتلو ياجوش
فيدا اثناء القاء القرايين في النار . . . وفئة
السحرة التي ترتل آثارفا - فيدا ، وهناك فئة
أخرى ترشد عامة الناس الى كيفية اداء مختلف
الشعائر الفيديه في المنازل .

أما عن الأسس الفكرية التي وردت في هذه
الكتب الفيديه الأربعة فهي في الأغلب لا تعبر
الا عن فكرة الفزاة الآريين وعن ثقافتهم
وعقائدهم وأساليب حياتهم وما قد اعتراها
من تغير وتطور وهي تتكيف بالبيئة الجديدة في

الشفاه وتنتقل بالرواية وتدرس بالتلقين
لانتشار الأمية وعدم معرفة الكتابة (١١) مما
أتاح الفرص أمام رجال الدين لاحتكار حفظها
أو تداولها ، فكانوا يحرصون على سريتها
وينفردون بتلاوتها وتعليمها للغير حتى يزدوا
من هيبتهم الاجتماعية ونفوذهم الديني ولتدر
عليهم مكاسب مادية ومعيشية . . هذا علاوة
على أن ذلك كان يعطيهم مطلق التصرف في التعديل
في رج - فيدا حسب التطورات السياسية
والاجتماعية والثقافية ، فاذابهم لسبب أو لآخر
يوضحون ما غمض ويعقدون ما وضح . . يحذفون
ما يتعارض مع الاتجاهات السائدة ويضيفون
ما يوطد نفوذهم وينمى مع التطورات الجارية
(١٢) ولذلك يلاحظ أن الأجزاء الأولى من كتاب
رج - فيدا تفنصر على نعاليم الآريين الفزاة ثم
أضيفت اليها تعاليم السكان الأصليين في أجزاء
تالية ، بينما وضعت بعض اشارات تفيد بأن
أحوال الكتب البرهمانية والكتب اليوبانيستارية
موجودة في الأجزاء الأخيرة من رج - فيدا ، ومع
كل ذلك فإن كتاب رج - فيدا ليس الا مجرد
مجموعات منكررة من الأشعار المنتسبة في
الأفكار والمعاني ولا تختلف الا في الصياغة
الشعرية حتى أنه يرجح أنها استمدت من
بعضها بعضا على أساس من الاقتباس مثلها في
ذلك مثل بناء أي معبد جديد من حطام معبد
قديم (١٣) . . وهي تضم تراثيل تنشد في مدح
الآلهة لكسب عونهم أو تتلى اثناء مراسيم
تقريب القرايين . . كما تضم الادعية السحرية
التي تدفع الأذى وتجلب النفع .

ولم يكتف رجال الدين بكتاب رج - فيدا
وما أحدثوه فيه من تعديلات وما زادوه عليه
من اضافات وإنما تناولوه كذلك بالتعليقات

- | | | | |
|----------------|---|---|--------|
| Piggot, S. | • | Prehistoric India. op. cit. | (١١) |
| Hopkins, E. W. | : | The Vedic Religion of India, New York 1918 | (١٢) |
| Bloomfield, M. | : | Rigveda Repetitions, Harvard Oriental Series 1916. | (١٣) |
| Oldenberg, M. | : | The Religion of the Vedas, Berlin 1882. | (١٤) |
| Bloomfield, M. | : | The Hymns of the Atharva-Veda, Sacred Books of the East, Oxford 1897. | (١٥) |

آلهة يرمز لها بالنار والشمس والقمر والفجر والمطر اما بباعث الرهبة من ايداء القوى الخفية التي ترمز لها واما بأمل الرغبة في كسب رعايتها وعونها (١٧) .

واذا كانت عبادة الأسلاف تقام في المنازل فان عبادة الآلهة كانت تقام في الحلاء ، لأن المعابد لم تكن معروفة للآريين الرعاة الذين اعتادوا الإقامة في الخيام (١٨) .

وأشهر الهة في مجموعة آلهة ريج - فيدا هو الاله « اندرا » Indra وان لم يكن أعظمها الا انه يمثل روح الآريين المنتصرين . . ولذلك يضعه الأساطير الفيدية في المرتبة الأولى بين بقية الآلهة . . انه من نسل سلالة الأبطال المغاور الأشداء في القتال . . اتخذ زوجة على قسط كبير من الجمال . . هو أشقر منظره حلاب . . وله أذرع طويلة للعاية . . يبدو في أى صوره يتساء . . يركب عربة حربية ذهبية اللون يجرها زوج من الخيول الشقر . . يمسك في يده اليمنى مختلف الأسلحة من الأسهم والحرب والخطاطيف والشباك ، ولكن أقوى اسلحته البلطة الصاعقة . . وعبداه الآريون على انه الاله البطل الأشقر الذي يحارب الأعداء في الأرض والسياطين في الجو ويرافقه في القتال زميله قشنو وفرق من المقاتلين . . فحارب سكان الهند الأصليين ودمر مدنهم وحطم قلاعهم الحجرية الحصينة وأمعن فيهم تقتيلا وطردهم من نبقى منهم من ديارهم ودفعهم الى اللجوء الى الغابات والصحارى والجبال . . كما قاتل شباطين الجو الذين يسببون البرد والجفاف وما يؤديان اليه من قحط ومجاعة وبؤس ومرض ، ولذلك فهم لا يكتفون بعبادة « اندرا » في المنزل وانما يعبدونه كذلك في الحلاء . .

الهند وتتلأم مع ثقافة السكان الأصليين . والأفكار الدينية التي نضمها الكتب الفيدية الأولى تمثل طفوله الفكر وتعبر عن عبادات بدائية ساذجة لاعمق فيها ولا اصالة وابعد ما تكون عن الغايات الروحية . . نشأت آلهتها على اساس اجتماعي او اساس سياسى . . والباعث على تغدبها دنيوى مرده الى الخوف من الأذى او الرغبة في النفع دون الانتباه للقيم الروحية التي تهتم بما بعد الحياة الأرضية

ويمكن ان يستخلص من الكتب الفيدية الأولى نوعان من العبادات :

(١) عبادة الأسلاف : (١١) وهى عبادة تفرض على الأبناء تقديس الآباء والأجداد بعد الموت الذى يضاف عليهم صبغة مقدسة مباركة تحولهم الى نوع من القوى الخفية التي نرعى شؤون الأحياء وتجلب النفع للاهل ويدفع عنهم السوء . . فعلى الابن البار ان يبتهل الى هؤلاء الأسلاف في اوقات القحط والمجاعات والحروب وفي مواسم الزراعة والحصاد . . وان يقدم لهم الأضحيات والقرابين حتى يحافظ الجد على كيان الأسرة وصالح المجتمع وحيث ان للأبن وحده دون غيره حق أداء هذه الشعائر فقد أصبح له مركز خاص في الأسرة يمكنه من ان يصبح رئيسها القادر بفضل قوى الأسلاف وان يرعى شؤون المجتمع التي تحقق مصلحة الجماعة وتماسكها . .

(٢) عبادة مجموعة من الآلهة تمثل في الغالب قوى الطبيعة على أنها مظاهر قوى خفية . . ويبلغ عدد الآلهة الفيدية حوالى ثلاثة وثلاثين الها والآلهة يتوزعون بالنسوى على اقسام الكون الثلاثة وهى السماء العليا والجو الاوسط والأرض السفلى . . فعبد الآريون

(١٦) د . احمد ابو زيد « البناء الاجتماعي : الجزء الثاني : (الانساق) » دار الكتاب العربي الاسكندرية ١٩٦٧ .

Masson-Oursel, P. and

(١٧)

Others.

: Ancient India and Indian Civilization, Kegan Paul, London 1934

Griswold, H. D.

: op. cit.

(١٨)

فاشعلت له مواقد النار التى رمز الى الاله « آجنى » Agni لتلقى فيها القرابين وبخاصة شراب السوما الذى يستخلص من نبات جبلى أصفر اللون .. بعصر .. ويصفى .. ويخلط بالحليب واللبن والحبوب .. وهو شراب لا يتبع منه « اندرا » أبداً ويعب منه كميات هائلة من طريق فم « آجنى » حتى يحافظ على قواه التى تعينه على قتال الأعداء فى الأرض والسياطين فى الجو (١٩) كما ننسند له الترانيم التى تننى على بطولاته القتالية وقدراته فى قهر العدو واستسقاط المطر وزيادة المحاصيل (٢٠) . بل ان كتب الفيدا تخصص له عددا من الترانيم والترانيل يفوق عدد جمع الترانيم والترانيل المخصصة للآلهة الأخرى .. مما يدل على ما كان عليه مركز « اندرا » من امتياز عند الغزاة الآريين الاوائل .

فالاله « اندرا » هو اله بطل يحرز النصر للقبائل الآرية ويحميها من الأعداء ولذلك يمكن أن يعد هو وزميله قشنو ورفاقه من المقاتلين بمثابة أجداد مخلف القبائل والعشائر الآرية ، وان عبادته يمكن ان تعبر عن نوع من عبادة الاسلاف .. وان اعتباره رمزا للقوى التى تقصى البرد وتجلب الحرارة التى تذيب الثلوج وتستسقط المطر الذى يساعد على الزراعة وتربية الاغنام والمواشى على المراعى يدفع الى القول بان عبادته تعد بمثابة عبادة قوة من قوى الطبيعة يتقرب اليها الآرى بدافع الرغبة فى تحقيق نفع أو الرهبة من حدوث أضرار من البرد والجفاف تتسبب فى المجاعة والبؤس والفقر .. أو الحرص على حفظ تماسك كيان المجتمع الآرى بانتشار الرخاء وتجنب العوز والحاجة ..

الا أن اندرا لم يظل هذا الاله الأشقر المعظم الى أبد الأبد بل ان الأساطير المناخرة لم

تفقر له تدميره للمدن وتخريبه للبيوت ودكه للحصون أو ثقيله للسكان الأصليين فى البنجاب والسند وتشريده لهم فى الغابات والصحارى والجبال واستباحة اموالهم وأعراضهم ولم تفقر للآريين الشقر استعانتهم بالقوى الخفية لسلفهم الأكبر اندرا وكيف استعدوه ضد جنسهم الذى نظروا اليه نظرة تعال لا تخلو من حقد ، جردتهم من انسانياتهم لمجرد انهم سمر البشرية وقيمون فى مدن وبيوت ويملكون الأراضي وقطعان الماشية .. فاذا بالأساطير الشعبية تنزل « اندرا » من عليائه وتجعله مجرد اله تابع من الدرجة الثانية او أقل من ذلك بكثير لأنه يرتكب من الخطايا والآسام ما يستحق عليه العقاب . فتتهم هذه الأساطير اندرا بقتل ناسك تهايا له انه عدو من الشياطين فنفته والزمت بالاختفاء واعتزال الناس وتقديم القرابين حتى يكفر عن هذا الانم .. بينما تروى ملحمة « المهاباراتا » Mahab'arata الشعبية أن اندرا أغوى « آهاليا » Ahalya زوجة الزاهد « جوتاما » Gotama بالفش والخداع فاستحق غضبه ولعنته التى طبعت عليه ألف علامة ترمز لعضو الانثى تسهيرا بسلوكه المتشين .. فأخذ اندرا يعادى الزهاد والنسك ويرسل لهم الفانيات ليفتنهم بالفواية ويصرفهم عن معاداته والبحث عن المكان الذى يخفى فيه حتى لا يعثروا عليه وينزلوا العقاب به .. ولكن ملحمة « الرامايانا » Ramayana الشعبية أو قعته فى أسر « رافانا » Ravana اله الشر الأكبر كعقاب له على غوايته لآهاليا ودفع العذارى للفسق بينما أدخلته الأساطير المناخرة فى صراع مع الاله « كريشنا » Krishna الأسمر الذى اسنجاب له الرعاة بالامتناع عن عبادة اندرا الذى اغتاز وأنزل جام غضبه عليهم بأن أرسل سيولا من الأمطار فسارع كريشنا برفع الجبال لتحوى الرعاة من هذه السيول الجارفة لمدة سبعة أيام متتالية مما

اضطر اندرا الاثقر في النهاية الى الاستسلام والخضوع لكريسا الأسمر (٢١) .

★ ★ ★

أحسب ان هذه الأساطير الشعبية تصور اندرا في صورة تختلف تماماً عن الصورة التي تعطيها الكتب الفيدية الأولى خصوصاً رج - فيدا التي تخصص له أكثر من مائتين وخمسين ترنيمة تشهد بان الصراع بين الآريين وسكان الهند الأصليين استمر اجيالاً طويلة ولم يقف عند انتصار الفزاة الآريين . . فاندرا الذي نشئ رج - فيدا على قتله لسكان الهند السمر ومطاردتهم في الغابات والمتاهات ، والاسنيلاء على ممتلكاتهم واستباحة أعراضهم تحاسبه الأساطير والملاحم الشعبية . . فبعد ان كان رمزاً للبطولة أصبح رمزاً للاغصان والدعارة . . وبعد ان كان أعظم الآلهة واقواها أصبح العوبة . . يخاف من الزهاد والنسك . . يقع في أسر الشيطان رافانا . . يستسلم لسيطرة الاله كريشنا . .

فاذا كان اندرا هو الاله البطل الذي يمثل رجال الحرب فان الاله آجنى Agni هو المعبود الذي يشرف على خدمته رجال الدين . . ان رج - فيدا تخص آجنى بمائتين من الترانيم تستهل بها معظم أجزائها . . ان آجنى على رأس نالوث مقدس مكون من آجنى Agni . . فاي Vaya . . سوريا Surya . . وهم جميعاً منساوون في الألوهية ويمتلون على التوالي : الأرض . . الجو . . السماء . . ويرمز لهم بالقوى المشتعلة المضيئة : النار . . البرق . . الشمس . . ويصور آجنى بنلانة رؤوس وثلاثة أسنة (٢٢) .

وترجع عبادة آجنى الى أن النار في الأصل كانت تعبد لداها بسبب ما تجلبه من دفء في الشتاء القارص البارد . . ومن نور يذهب

حلقة الليل . . ومن ضوء يبعد الوحوش عن الخيام وبحرس الناس وهم نيام . . ومن لهب يستخدم في طهو الطعام . . فكان للنار منزلة عائلية محبوبة تنفع الجميع . ولقد عبت النار كذلك لأن حرارة الأشعة الصادرة عن الشمس تساعد على نمو النبات والحيوان وتزيد من المحاصيل والماشية والأغنام ، واهنم الآري باشعال مواقد النار داخل المساكن وخارجها للتغلب على ظلام الليل الذي تجوس فيه القوى الشريرة ونندس في سواده التياطين الساحرة المؤذية والضارة . . ولذلك كان الاهتمام شديداً باستمرار اشتعال النيران ليل نهار في المساكن ومحال العمل واماكن العبادة في الخلاء حتى اعتبرت بمثابة فرد من أفراد الأسرة او القبيلة أو عضو من بين هيئة رجال الدين الذين يلزمهم الواجب العائلي بصيانتها عن طريق تقديم مختلف القرابين اليومية حتى تظل على الدوام متسعة كدليل على وفاء الأنبياء للأجداد وتمسكهم بعقائد القبيلة وإيمانهم بقدرة هذه العقائد على حماية الأسرة ورفاهية القبيلة . . أما عن استمرار اشتعال مواقد القبيلة او المدينة في الخلاء فهو أمر من واجبات فئة من رجال الدين (٢٣) الذين يدربون على الإشراف على عمليات تقديم القرابين للنار ويتلون الادعية السحرية بصوت منخفض حتى تكون مباركة مقبولة وتسطيع أن تبعد القوى الشريرة وتفسد أثر السحر الضار وتتغلب على الشياطين وتبعد المرض . . وتتكون القرابين عادة من حليب أو لبن أو زبد سائل أو حبوب أو لحوم تألهمها النيران بשרه زائد وتحدث اصواتاً تنادى « آجنى » الذي يلحق القرابين بالسنته العديدة ويخص نفسه بما قدم منها من أجله ويوصل لبقية الآلهة ما القى في النيران من أجلهم حتى يقوى هو وبقية الآلهة على دفع الأذى الذي قد ينزل بالناس ويجلب النفع الذي يرغبون فيه . .

- Dowson, J. : Hindu Classical Dictionary, Kegan Paul, London 1928. (٢١)
Keith A. B. : Indian Mythology, Boston 1917. (٢٢)
Keith, A. B. : The Religion and Philosophy of the Veda and Upanisads. (٢٣)

بكثير من حروب العسكريين الذين يدمرون ويخربون ويقتلون ويشردون ويطاردون ..

واذا كانت عبادة الالهة اندرا و آجنى وبريها سباني وما دار حولهم من أساطير ينم عن فكر ساذج طفولي يعد من أقرب العقائد الى البدائية التي تخلو من فكرة الثواب والعقاب .. فان عبادة الاله « فارونا » Varuna تعترف بضرورة تجنب الخطيئة وطلب المغفرة عند ارتكابها خوفا من العقاب .. ان فارونا وزميله « ميترا » Mitra على رأس مجموعة من الالهة ترمز الى الكواكب المضيئة من الشمس والقمر والنجوم .. يعاقب فارونا كل من يرتكب خطيئة كالقتل والسب والفحش ولعب القمار وشرب الخمر بأن يصيبه بالمرض أو يودي بحياته ويحرمه بعد الموت من مصاحبته في الحياة الأخرى .. الا أن فارونا غفور رحيم فمن يتوب ويطلب منه العفو ويقدم له القرابين فإنه يغفر له وإذا استمر في عبادته يضمن له الحماية والسعادة في الحياة الدنيا ويشهد له بعد الممات ويضمه الى صحبته في الحياة الأخرى (٢٥) .

ومن بين الالهة الثلاثة والثلاثين الاله «ياما» Yama اله الموتى واختاه يامي Yami ويامونا Yamona .. يصعد اليه الموتى بعد ان تحرق اجسادهم بنار آجنى ثم تتحد باجسام مضيئة أخرى تتكيف بالوسط السماوى بعد ان تتخلى عن مفاسد الأرض ونعيش في صحبة ياما والآباء والأجداد والالهة .. ومن بين الالهة كذلك الالهة يوساس Usas التي تعتبر سيدة الفجر وتتميز بسحر أنوى اخاذ خلاب وتعد من أرشق المعبودات التي يترنم بها الشعراء الهندي ، فهي تبتسم .. وترقص وتغنى .. وتستعرض مفاتن أنوثتها .. وهي تبتد رداء الليل الاسود .. تزيل الآلام العابسة الكئيبة .. تبعد الشياطين الشريرة قبل ان تفتتح

فلم يعبد الآرى النار الا على أنها رمز « لآجنى » وحرص على اشتعالها حتى يزود آجنى وبقية الالهة بما تحتاج اليه من قوى لتعمل على خدمته فأصبح « آجنى » في مقدمه الالهة الآرية وعلى رأسها جميعا بعد أن استقر الأمر في الهند للآريين ولم تعد هناك حروب طاحنة بين الغزاة والسكان الأصليين ففوى نفوذ رجال الدين واعطوا أهمية كبرى لطقوس « آجنى » القرابين وأحاطوها بالغموض والتعقيد واحتكروا أدائها وجعلوا من آجنى شاهداً على أفعال الناس جميعا لانه هو الذى يوصل القرابين الى جميع الالهة .. فاعطى تعظيم « آجنى » لرجال الدين هيبة واحتراما بين الجميع فتنافسوا على خدمته وتكونت منهم فئات ، كل منها تقوم بدور معين من عمليات طقوس اشعال نار المواقد وشعائر تقديم القرابين ..

ولقد أخذ نفوذ رجال الدين يشتد شيئا فشيئا حتى استطاعوا ان يتوجوا الاله بريها سباني Brihaspati - اله رجال الدين الأول - ويجعلوه يمتص صفات اندرا و آجنى معا علاوة على صفاته الخاصة .. فهو اله يجمع بين صفات اندرا المقاتلة وصفات آجنى المبددة للظلام وصفاته الخاصة بانه سيد المصلين ورب تلاوة الأدعية الذى سقن أداء شعائر القرابين ويعلمها لرجال الدين وهو الذى يقسمهم الى فئات يحدد لكل منها دورا خاصا في المراسيم الدينية وبخاصة في الطقوس القرابينية .. فتقدم « بريها سباني » صفوف الالهة وأصبح على رأس تالوث معقد مكون من : بريها سباني .. آجنى .. اندرا (٢٤) وهذا لا يخلو من دلالة سياسية على أن نفوذ الكشاتريا بدأ يضعف أمام نفوذ رجال الدين من البراهمة ، وأن جموع الشعب استكانت لسيادتهم رغم تزمتمهم الشعائرى .. لانه أهون

Griswold, H. D : op. cit.

Griswold H. D. : God Varuna in the Rigveda, Ithaca 1910.

الثروة الحيوانية .. الا انهم جميعا لهم قدرات الهية خارقة ، يعرفون كل شيء ويجب ان يقدسوا وتقدم لهم القرابين .. ولذلك رأى ديانانودا ساراسفاتى Dayanaoda Sarasvati مؤسس جماعة آريا سماج Arya Samaj في القرن التاسع عشر الميلادي كل هذه الآلهة مجرد أسماء مختلفة لاله واحد .. الا ان الوعى الدينى بين الغزاة الآريين في عصر رج - فيدا لم يخطر له مثل هذا النوع من التوحيد خصوصا - وانه كان هناك ازدواج الهى بين كل زميلين من الآلهة او بين ذكر وانثى - كما كان هناك اكثر من ثالوث الهى كثالوث اندرا وبالوث آجنى ، بينما كان يرتبط بفارونا مجموعة من الآلهة الكوكبية (٢٧) وكل هذه الآلهة لم نهتم الا بالأرض والمنافع الأرضية وان تلاوة العبادات وتقريب القرابين لم يهدف الا لطلب طول العمر وابعاد المرض والطمع في التراء من زيادة المحاصيل الزراعية وقطعان الحيوان رغبة في حياة أفضل على الأرض ، وان أشد عقوبة لفارونا لا تخرج عن اصابة المخطيء بمرض أو حرمانه من الحياة الأرضية - بل ان بعض الباحثين يشكون في ان فارونا اله آرى وينسبونه الى الآلهة السامية التى تأثرت بها ديانة الغزاة الآريين قبل مجيئهم الى الهند عن طريق انصالهم بالفرس وديانتهم التى تأثرت بديانات بابل (٢٨) .

وقد يظن انه يمكن اتخاذ كتب الفيدا الأولى من رج - فيدا وساما - فيدا وياجوش - فيدا وآبارفا - فيدا أساسا رئيسيا لاستخلاص مبادئ الديانات الهندية .. الا انه يلاحظ ان هذه الكتب لا نهتم الا بالحياة الأرضية من دون الحياة بعد الموت وان رجال الدين كذلك يمارسون أعمالا اقتصادية بما يحصلون عليه

أبواب السماء وتنير الشمس للكون .. ويوجد أيضا بين الآلهة اله خاص لكل أصحاب حرفة : والآلهة الثلاثية بيهوس Ribhus آلهة الصناعات وهم في الأصل ثلاثة اخوة من أمهر الصناع الذين صمموا وصنعوا عربة « اندرا » الحربية .. وبهذا العمل العظيم اكسبوا قدسية منحتهم قوى خارقة فاستحقوا الثناء والعبادة من الناس والحياة في السماء .. والآله « نواشنرى » Twashtri كذلك صانع أسلحة اندرا من السهام والرماح والصواعق الحديدية عبد من أجل مهارته في صناعة الأسلحة .. ولا شك في أن عبادة مثل هذه الآلهة لا نخلو من تمجيد لأصحاب المهن الحربية اما « يرفارا » Urvara سيده الحقل والآلهة الخصب .. « وسيتا » Sita سيده الحارث والحصاد .. « وبوسان » Pisan الآله الخاص لقطعان الماشية والأغنام .. فتعبد جميعا ويقدم لها القرابين من أجل ما تقدمه للناس من ثروات ومنافع .. (٢٩) .

ان أغلب آله رج - فيدا تكاد نشارك في صفات واحدة .. ونحارب جميعا عدوا واحدا هو الشيطان « فريترا » Vritra وأعوانه الذين يسببون الجفاف والبرد ويمنعون سقوط المطر ويقضون على الزرع والضرع والنبات والحيوان ، وكذلك تحارب أعداء القبائل الآرية .. وان كان لكل اله صفة غالبية حيث ان اندرا يمتاز بالقوة العسكرية وآجنى بمعرفة أداء الشعائر القرابينية وفارونا بعقاب المذنب وياما بمصاحبة الموتى وبوساس بالسحر الانثوى ، وريبهوس وتواشنرى بالمهارة في صناعة المعدات الحربية ويور نارا وسيتا بالمحافظة على الثروة الزراعية وبوشان بالمحافظة على

Griswold, H. D : The Religion of the Rigveda op cit. (٢٦)

Das Gupta S. N. : Philosophy, (Legacy of India), Oxford 1951. (٢٧)

Tarapada Chowdhury : The Vedas. (History of Philosophy: Eastern & Western) Allen-Unwin, London 1952. (٢٨)

من هدايا ورسوم نظير أداء السعائر (٢٩) ولا نكاد نلمح في النظريات الهندوكية الأصلية التي نكاد تكون من أهم السمات البارزة في الفكر الهندي . بل نظريات الكارما والتناسخ . . أبة اسارء الى أى نوع من النشأؤم او تنبيهاً الى ضرورة العزلة والتنسك والرهدة والمجاهدة كوسيلة للطهارة التي تمهد لتحقيق كمال الذات او بلوغ أى ضرب من الوحدة بين الله والانسان والطبيعة . . بل ان الكتب الفيدية الأولى لم تعرف الروح الا على أنها مجرد نفس اذا انقطع ذهبت الحياة ولا أمل لأحد في الحياة الأخرى الا اذا صاحب الآلهة ولا يتم ذلك بعد محاكمة على الآثام والخطايا وانما يتحقق بدوام تقديم انقرايين . . الا ان هناك اشارات خاطفه وتلميحات باهتة في الجزء العاشر والأخير من رج - فيدا عن أن النظام الطائفي يسند الى أساس من الولادة لا من الجنس وان الزهد والقرايين معا تفرب الانسان من الآلهة . . اذ تشير رج - فيدا الى ان الانسان الأول بوروشا Purusha اخرج من رأسه أول برهمى ومن ذراعيه أول كتمانرى ومن ساقبه أول فيسى ومن قدميه أول سودرى (٣٠) وعلى هذا الأساس قسمت اعمال الطوائف الهندية الا انها ادخلت ايضا اللون والجنس في هذا التقسيم فاذا برج - فيدا سخذ من سمرة طبقة السودرا مدعاة لأن يجعلها في ادنى الطبقات . . بينما في الأساطير الشعبية وخاصة في المهابارانا اساره الى ان البراهمة تنقر والكشائرياحمر والفيسا صفر والسودرا سمر (٣١) مما يدل على ان هذا التقسيم ما وجد الا لأن هاك اجناسا بشرية مختلفة قد وفدت على الهند من مختلف الجهات التي تحيطها واستقرت فيها وحاول كل جنس منها محافظة على كيانه تكوين طبقة خاصة به . . ولقد استغل الفزاة الآريون هذا التقسيم وتعالوا على بقية الطبقات وجعلوا

طبقة المقاتلين فوق الطبقات ولكن سرعان ما فوى نفوذ رجال الدين وتنافس البراهمة والكشائرياء على السلطة ثم أصبحت طبقة البراهمة في قمة الطبقات . . الا ان البراهمة الذين احترقوا صناعة القرايين وعاشوا مع أسرهم في مساكن المدينة وجمعوا الثروات بما يقدم لهم من هبات وما يأخذونه من رسوم، لم يحاولوا السيطرة على الحكام ورجال الكشائرياء فقط وانما حاولوا ايضا ان يخطفوا ما اكتسبه الزهاد والنسك من حسن سمعة في الأوساط الشعبية . . فاذا هناك اضافات عابرة الى القسم الأخير من رج - فيدا تشير الى أهمية الزهد بالنسبة للبراهمة الا انهم لم يستطيعوا التخلص من حياتهم الاجتماعية ومشاكلهم الدينية ولم يستطيعوا كذلك ان يسحبوا ثقة الطبقات الشعبية في الزهاد والنسك . . هؤلاء الزهاد والنسك الذين كثر الحديث عنهم في الأساطير والملاحم وكيف انهم يعيشون في عزلة تامة في كهوف ومغارات لا يمارسون غير المجاهدات والرياضات ولا يأكلون الا ما يوجد به عامة الناس عليهم ولا يجمعون المال والضياع والقطعان . . فاذا « بالمهاباراتا » Mahabharata تشيد بذكر الحكيم الزاهد « فيديورا » Vidura رغم انه من أم من طبقة السودرا ونمجد الأساطير بالزاهد « فاسيشثا » Vasishtha وغم ان أمه كانت عاهرة وكذلك بالزاهد « فياسا » Vyasa مع ان أمه كانت نصيد السمك وبالناسك « باراسارا » Parasara وهو من أصل سودرى . . وان ما اكتسبه هؤلاء الزهاد من رفعة وسمو ونفوذ روحى لا يرجع الى نسبهم وحسبهم او أصلهم وجنسهم ، انما يرجع الى زهدهم وتقشفهم وحكمتهم فقط . . ولقد رأى فيهم البراهمة منافسين خطرين فلم يذكروهم في كتبهم واطمأنوا الى انهم لا يعيشون

Oldenberg, H. : op. cit.

(٢٩)

Sen, S. M. . Hinduism, Penguin, London 1961.

(٣٠)

Hutton J H. : op cit.

(٣١)

.. وتضم كذلك تعليمات بخصوص تقسيم رجال الدين الى فئات يحدد لكل منها نوع معين من الطقوس ، فمنهم المنشدون لترانيم رج - فيدا ، ومنهم المشعلون لمواقد نار آجني ومنهم المقربون للقرايين ومنهم المتخصصون في الشعائر الجنائزية وغير ذلك من الفئات انني تشرف على أنواع أخرى من المراسيم الدينية عند الولادة والزواج (٢٢) .

ولقد ظهرت كتب البرهمانا فيما بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد بعد أن توالى غزوات أخرى من الآريين الذين امتد نفوذهم الى حوض نهر الجتجز ، وكان الكثيرون يجهلون التعاليم الفيدية أو أصبحت الكتب الفيدية الأولى لا تلائم تطورات العصر في وقت بدأ يشتد فيه نفوذ رجال الدين ويلعبون دوراً هاماً في توطيد النظام والسيادة على الجماهير عن طريق دعوتهم الى حسن أداء الشعائر الفيدية والاهتمام بتقديم القرابين حرصاً على تجنب أذى القوى الخفية التي تصيبهم بالمرض وتنزل بهم الموت ، وتحدث الجفاف وتميت الزرع والضرع وتنشر المجاعات والوبئة كما تلقى بهم في غياهب العالم السفلى المظلم بعد الموت وتحرمهم من الصحة وطول العمر والعودة الى الحياة بعد الموت أو من البقاء في حلبة الآلهة (٢٣) .

وأضافت كتب البرهمانا لها جديداً الى آلهة رج - فيدا الثلاثة والثلاثين هو الآلهة براجا - باتي Praja-Pati فأصبح الآلهة الرابع والثلاثين الفيدى الذى يتصف بصفات تكاد تجمع بين مختلف صفات الآلهة خصوصاً صفات الآلهة « اندرا » اله الحرب والآلهة « آجنى » اله القرابين .. والآلهة براجا - باتي هو الآلهة الخالق الذى خرج منه العالم عن طريق الشعائر والقرابين كذلك عن طريق

في المدن وأن سلطانهم لا يتعدى الغابات ولا يقوى على الصمود امامهم فازدادوا تمسكاً بالشعائر الدينية وبحرفية الطقوس القرايينية غافلين عن قدر هؤلاء الزهاد الذين ظهروا من بين سكان الهند الأصليين الذين طردهم الغازي الآرى الى الجبال والغابات .. اذ انهم استطاعوا بفضل أساليبهم الروحية ان يجذبوا الكثيرين الى صوامعهم والتف حولهم المريدون يستمعون الى تعاليمهم ويتخذونهم قدوة يقتدون بها واعتبروهم بمثابة المرشدين والموجهين .. الا انه لم يكن لهم أي خطر سياسي او اقتصادي لانهم لم يكن لهم مآرب في السادة والحكم والثروة وفضلوا الزهد على كل شيء .. ومع ذلك فان هذا الزهد كان من أعظم القوى التي استطاعت ان تقهر الغازي الآرى ..

ولكن بينما كان الزهاد الأوائل يهيمنون على وجهوهم في الجبال والغابات لايهتمون بتجميع أفوالهم وتنظيم بعاليهم بل تركوها نداول كالأقوال المأثورة بين الأوساط السعبية وغالبا باللفات العامية .. كان البراهمة يهتمون بتلقين كتب الفيدا الأولى من جيل لجيل وندرب ابنائهم وتلاميذهم على حسن أداء مختلف أنواع الشعائر حريصين أشد الحرص على احتكار تداولها بين أبناء البراهمة .. بل ان ما وجد في هذه الكتب من غموض وإبهام واقتضاب حثهم على وضع مجموعة أخرى من الكتب تناولت الكتب الفيدية الأولى بالشرح والتفسير والتعليق بغرض التوضيح وتقريب المفاهيم المتعاقبة فكانت كتب البرهمانا Brahmana التي يمكن ان تعتبر المجموعة الثانية من الكتب الفيدية . وقد وضعت أساساً لتتضمن توجيهات وارشادات تكفل صحة انتساب الترانيم الفيدية سواء في النطق أو النغم دون لحن أو نشاز وحسن أداء المراسيم الفيدية المعقدة وتقريب القرابين المتنوعة بكل دقة دون عثر أو تخبط

Smith, F. H. : Outlines of Hinduism, Epworth, London 1934. (٢٢)

Macdonell A. A. : Vedic Religion (Hastings Ency, of Religion and Ethics) (٢٣)
Vol. XII New York 1928.

الفرد في يوبانيشاد لا تكاد نلمح لها أثراً في رج - فيدا أو برهمانا . . نظريات تجسد الاله في الانسان او اتحاد الانسان بالله او وحدة حقيقة الله والانسان والطبيعة في يوبانيشاد لا تقوى نصوص الكتب الفيدية الأولى والثانية على افرازها في اية صورة من الصور الباهتة . .

فهل ظهرت كل هذه النظريات بدون مقدمات وفجأة في كتب اليوبانيشاد ودون أن يكون لها سند واضح في الكتب الفيدية التي سبقتها؟ ان الكتب الفيدية وضعها اصلاً الفزاة الآريون فهي لا تنم الا عن تفكيرهم وتعاليمهم وأسلوب حياتهم الدينية . . ولقد فرضت بقوة الغزو على جماهير الشعب الهندي دون نظر لتعاليم هذا الشعب . . واستطاع رجال الدين بما اكنسبوه من نفوذ على مر الأجيال ان يلزموا الجميع باحترام هذا الدين وتنصيبه الدين الرسمي للدولة الذي يجب ان يزاوله الجميع وتحافظ الدولة على كيانه من أى تهديد يأتي من دين آخر ، حتى ولو كان دين السكان الأصليين من الهنود ، وان من لا يؤدي شعائره أو لا يقدم القرابين لالهته يعد مارقاً يستحق الاحتقار والمهانة ولا بد أن يفزع الكثير منهم بدينهم الى الجبال والغابات . . ولا بد أن تمجد الأساطير الشعبية هؤلاء الفارين بدينهم وتعاليم الهند الأصلية . . ولكي نعرف شيئاً عن دين السكان الأصليين ، أحسب انه لبس امامنا الا تراث الأدب الشعبي للهنود الذي يتركز في الأساطير والملاحم . . فالتراث الشعبي يتداول عادة باللفات العامية ولا تحول دون سعة انتشاره اية قوى غاضبة ، لأن الآداب الشعبية تملك القدرة على التشكل والتلون بكل لون وكل عنصر وتعرض انتاجها بالصورة التي ترضى العامة والخاصة . . ولذلك فلكي نفهم التطور الفكري في يوبانيشاد يجب ان نلجأ الى الآداب الشعبية

المجاهدات (٣٤) التي أشار اليها الجزء الأخير من رج - فيدا ، وتعليقات « برهمانا » عليها تكاد تكون اشارات عابرة لم يهتم رجال الدين بممارستها لأن البراهمة اقاموا في المدن ونزلوا في مساكن فاخرة وعاشوا حياة اجتماعية لا تخلو من رفاهية وترف وهي لا تتناسب مع حياة المجاهدة التي تتطلب ترك المجتمعات والتزام العزلة في أمكنة نائية . . واهتمام رجال الدين الشكلي بالمجاهدات لا شك في انه يشير الى أن هناك وضعاً اجتماعياً أعطى للزهاد والنسك كثيراً من الاعتبار والتقدير الا انه لم يصل الى الحد الذي يجعل تعاليمهم تقف وجهاً لوجه امام التعاليم الفيدية البرهمانية . .

٢ - الفكر اليوبانيشادي

يرى الباحثون في الفكر الهندي القديم أن كتب اليوبانيشاد Upanishads هي الكتب الفيدية الثالثة . . وانها نهاية تطور الفكر الفيدى رغم ما بين كتب اليوبانيشاد والكتب الفيدية الأخرى من اختلاف أساسي في أصول الفكر الفلسفي الديني . . وقد حاول هؤلاء الباحثون أن يلتمسوا أسس تطور الفكر الهندي ابتداء من رج - فيدا الى يوبانيشاد دون جدوى ولم يجدوا غير اشارات سريعة غامضة عابرة يشك في أنها محرفة وموضوعة تحتاج لتأويلات مفتعلة حتى يمكن ان تعتبر أصلاً من أصول الفكر اليوبانيشادي . . ان الروح في اليوبانيشاد ليست الا مجرد نفس في رج - فيدا والبرهمانا . . وان الله المهيمن على الكون في اليوبانيشاد يصل الى ثلاثة وثلاثين في رج - فيدا وأربعة وثلاثين في برهمانا . . ان فيض الكون عن وحدة الحقيقة في اليوبانيشاد لا نجد له الا اشارات مادية عن خلق العالم أو خروجه من هذا الاله أو ذاك في رج - فيدا أو برهمانا . . نظرية التناسخ حسب الكارما Karma أى افعال

الأولى والثانية يشهد بان الشعب الهندي أخذ يخلص من رواسب الاستعمار الآري ويستعيد حيويته الفكرية ويفرض اتجاهاته الروحية ويفزو الفكر الآري ، ومن هنا أصبحت تعاليمه الأصيلة نجد لها صدى في قلوب الجميع عن طريق الأدب الشعبي ..

والراماياتا والمهاباراتا عبارة عن خليط متراكم من الأقاصيص والحكايات والروايات قد تكون خيالية أو لها أساس من الواقع ، وقد وضعت على مر الأجيال حسب الظروف والأحوال ، ويمكن أن نتعرف فيها على مناسع وأفكار وسلوك الشعب الهندي من خلال حياة الهنود الاجتماعية والاقتصادية والحربية والثقافية والدينية ، مع معرفة العادات والتقاليد والعقائد السائدة ، ولذلك فإن « الراماياتا والمهاباراتا » نضمان حشداً كبيراً من الأفكار والفلسفات والتعاليم التي تجمع بين الديانات الآرية والديانات الشعبية وبين حكمة الزهاد ومادية الخارجين عن الأديان (٢٨) ويجرى فيهما مختلف التيارات الفكرية والدينية التي تسربت إليهما من كل جانب فوجد الجميع فيهما سنداً تاريخياً شعبياً يدعم تعاليمهم ويعطي لها صبغة القدم ..

وتعلو « الراماياتا » مسحة خلقية رفيعة اذ يقبل راما تنفيذ وعد أبيه العجوز لزوجته بأن يستجيب لأي طلبين تختارهما فاخترت تنصيب ابنها « بهاراتا » Bharata حاكماً ثم نفى « راما » Rama خارج البلاد في الغابات والجبال لمدة أربعة عشر عاماً (٣٩) في يوم توليه الحكم ، فانصاع

ما دامت الكتب الفيدية لم تسعفنا في هذا المجال .. وقبل أن نتعرض للفكر اليوبانيشادي يجب أن نتلمس أصوله في الملحميتين الكبيرتين للهند وهما « الراماياتا والمهاباراتا » رغم ما يقال من أنهما قد وجدا في عصر متأخر عن عصر يوبانيشاد ..

ان ملحمتي « الراماياتا والمهاباراتا » نعدان من أقدم الملاحم الشعبية المعروفة وان كان هناك اختلاف حول بدء تكوينهما ولكن يكاد يكون هناك اتفاق على أنهما قد جمعتا فيما بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد (٣٥) أي تقريباً في نطاق نفس الفترة التي جمعت فيها برهمانا ويوبانيشاد ، وان اعتبرت رج - فيدا أقدم الجميع لأنها لا تخلو من اشارات فليلة الى الآداب الشعبية التي وجدت قبل العصر الفيدى الآري ، الا أنها لم تعط لها من الأهمية ما أعطته للديانات الآرية .. وهذه الاشارات القليلة تنم عن انه كان هناك آداب شعبية أقدم من رج - فيدا (٣٦) انتشرت اول الامر بين الآريين لأنها كانت تتداول بلغات شعبية ولهجات عامية (٣٧) ولأنها أول ما عرفت باللغة السنسكريتية جمعت في صورة تناسب عصر القرون التي بين الثامن والخامس قبل الميلاد .. فكانت حدائنها وتعابيرها اللغوية تتمشى مع أحداث هذا العصر وأساليب حياة أهله ولغتهم مع احتفاظها بأصل الفكر الهندي الذي تغلب عليه النزعات الروحية ، وهذا يقودنا الى الاعتقاد بأن الراماياتا والمهاباراتا أقيمتا على آداب شعبية هندية أصيلة أقدم منها بل أقدم من كل الكتب الفيدية .. كما أن ظهورهما بما تحويانه من دعائم روحية لا تكاد نعثرها على أثر في مجموعات المؤلفات الفيدية

- | | | |
|------------------------------|--|--------|
| Jacobi, H. | : Das Ra rayana, Bonn 1893. | (٣٥) |
| Sen, S. M. | : op. cit. | (٣٦) |
| Barth, A. | : The Religion of India. Boston 1882. | (٣٧) |
| Masson-Oursel, P. and Others | : op. cit. | (٣٨) |
| Shudha Mazumdar | : Ramayana Bhavan's Book, Bombay 1953. | (٣٩) |

رفض الكوروس عودتهم فقامت الحرب بينهم التي لم تبق الا على الاخوة باندوس الخمسة وكريشنا ومات جميع الاخوة كوروس وتولى زعيم باندوس أرجونا ، الحكم واحفاده من بعده ..

يلاحظ في هاتين الملحمتين اشارات عميقة لم تمح من الوعي الهندي ، عن النفي والطرْد من البلاد الى الغابات والجبال .. وكيف ان الذي ينفي عادة هم الأبطال السمر .. وكيف أنهم يجاهدون في سبيل العودة .. وكيف أنهم ينتصرون في النهاية بالحكمة .. وهي اشارات تدل على ما للغزو الآري ومطاردته للسكان الأصليين في الهند من أثر غائر في الفكر الهندي ترك ملامحه على الآداب الشعبية وعلى أن حكمة سكان الغابة هي التي تنتصر دائماً على قوة سكان المدن .. وكيف أصبح راماً وكريشنا الأسمران تجسدين للاله فشنو Vishnu ... وكيف حولت حياة الغابة الاخوة باندوس الذين عرفوا بالشجاعة والمهارة العسكرية الى حكماء يفضلون الحياة الروحية .. وان الشيطان رافانا فقط هو الذي يقلق زهاد الغابة ويثير مخاوفهم ويفريهم بترك الغابة حتى يصرفهم عن التعبد والتأمل والبحث عن الحكمة .. وكل ذلك يصور الدور البطولي للزهاد وكيف يحاربون الشياطين والأهواء وينتصرون بحكمتهم على مختلف أنواع القوة والقهر ويحولون الحكام العسكريين الى زهاد لا يتسلحون بالحكمة وينتصرون على الأرض ويصبحون تجسيدات للاله .. بل ان نزعة التشاؤم التي صبغت الفكر الهندي بعد الكتب الفيدية الأولى والثانية (٤٤) انما ترجع الى

الاب الكهل « دازاراتا » Dasaratha لفيرة زوجته كايكاي Kaikayi وأطاع « راماً » أباه وقبل النفي وخرجت معه زوجته المخلصة « سيتا » Sita بينما رفض بهاراتا الحكم ووضع حذاء راماً على العرش لحين عودته بعد انقضاء مدة النفي ، والملحمة تصور المصاعب التي واجهها « راماً » في المنفى واناء تجواله في الغابات وتنقلاته بين الجبال وكيف حاربه « رافانا » Ravana الشيطان الشرير الذي طمع في زوجته « سيتا » وكيف اخلصت سيتا لراماً رغم مختلف مغريات رافانا (٤٠) الذي استطاع راماً ان يقضى عليه في النهاية ولكن الاقاويل انتشرت حول اقامة « سيتا » في قصر رافانا فألقت سيتا بنفسها في نار آجني فلم تحرقها وتؤكد الجميع من اخلاصها وعفتها وان رافانا الذي كان يقلق النساء والزهاد في الغابات لم يستطع ان يفري سيتا الوفية (٤١) وعودتها مع راماً واستقبال المواطنين لهما وتولي راماً الحكم ..

بينما الصراع في المهاباراتا يدور بين أبناء العم كوروس Kaurus وباندوس Pandus حول الحكم .. اذ لما تنازع أبناء العم على الحكم استطاع الكوروس بالغش في النرد ان يخدعوا الباندوس وينفوهم خارج المملكة (٤٢) لمدة ثلاثة عشر عاماً واجبروهم على الحياة في الغابات وسكنى الجبال ، وتصور المهاباراتا الصعاب والمشاق التي واجهتهم في المنفى وكيف ان الاخوة باندوس الخمسة تزوجوا فتاة واحدة هي الاميرة دروبادى بعد صراع مرير بين أرجونا Arjuna والامراء (٤٣) ولما انتهت مدة النفي وطالب الباندوس بالعودة

- (٤٠) Chandrasekhara Aiyer, N. : Valmiki Ramayana, Bhavan's Book, Bombay, 1954.
 (٤١) Tarapada Chowdhury : The Ramayana. (History of Philosophy: Eastern and Western) op. cit.
 (٤٢) Raja Gopal Achari, C : Maha Bharata. Bhavan's Book, Bombay, 1953.
 (٤٣) Steel, F. A. : A Tale of Indian Heroes, Hutchinson, London, 1923.
 (٤٤) Dutt, R. C. : The Ramayana and the Mahabharata, Everyman, London, 1953.

والسياسية ونكشفان عن حكمة الهنود وفلسفاتهم وأساليبهم في المجاهدة في غير ترتيب أو نظام وفي قوالب مهوشة تخلط بين المتناقضات فان ما يسودها من لمحات روحية كان دائما مصدر الهام لكثير من الشعراء والحكماء على مر الأجيال يجدد من حيوية المفاهيم الهندية الأصيلة . . بل يمكن أن تعتبر كتب اليوبانيشاد قد استلهمت أيضا هاتين الملحمتين وعرضت أصولهما الفكرية في قالب أكثر دقة وتنظيما واعمق وأوضح بحيث يجب أن نعهدهما من المصادر الأولى للديانة الهندوكية التي مهدت لظهور كتب اليوبانيشاد وما أتى بعدها من مذاهب هندوكية متطورة لان الغزاة الآريين لم يهتموا بتجميع تعاليم السكان الأصليين الذين كانوا هائمين في الغابات مشغولين بحياتهم الصعبة عن أى شيء آخر وركز الغزاة اهتمامهم على تعاليمهم الدينية وأعطوا لها مزيداً من السيادة والنفوذ ، فطفت الديانة الواحدة على الديانة الأصلية التي لم تجد متنفساً فيما بعد الا في الآداب الشعبية التي لم تتداول في أول الأمر الا باللغات الشعبية واللهجات العامية وكان انتشارها محصوراً في نطاق ضيق وما بدأ يتسع انتشارها الا بعد أن استطاع السكان المنفيون أن يستقروا بصورة أو بأخرى . . هنا وهناك . . واستطاع زهاد الغابة أن يجدوا آذاناً صاغية بين افراد الشعب خصوصاً هؤلاء الذين ضاقوا ذرعاً بتزمت رجال الدين وجشعهم في طلب الهبات والقرابين . . وما أن بدأت الآداب الشعبية تترجم الى اللغة الرسمية الآرية « اللغة السنسكريتية » حتى حاول رجال الدين أن يفسحوا مكاناً لهم فيها ويضيفوا اشارات اليها في الكتب الفيدية رغبة في امتصاص تعاليم هذه الآداب من ناحية وكسبها لعاطف الجماهير من ناحية أخرى . . ثم صاغوها في قوالب تسائر عصورهم سياسياً واجتماعياً فتسربت الآلهة الفيدية والشعائر الفيدية الى الرامايانا والمهاباراتا . .

فاذا أردنا أن نفهم روح الهند الحقّة يجب

ذلك النفي الذي دفع الهنود الى أن يهيموا على وجوههم بغير مأوى في الغابات ويتعرضوا للعواصف والأعاصير والمجاعات والابوثة والموت بالجملة . . فلا شك في أن هذا النفي الجماعي لعب دوراً كبيراً في غرس النزعة النشأومية في العقلية الهندية . . ولا جدال في أن حياة النقشف في المنفى فجرت نزعات الهنود الروحية وطورتها . فنجد في الملحمتين أن قضايا التناسخ والكارما ووحدة الكون وتجسيد الآله في الإنسان قد تم وصفها على أسس تختلف اختلافاً كلياً عن أسس الديانة الفيدية وأن الزهد والتنسك واعتزال الحياة والتأمل بطلب الحكمة والطهارة من أجل الاندماج في الله لا نكاد نجد لها الا اشارات دخيلة في رج - فيدا لا تنسجم مع بناء الدين الفيدى مما يدل على انها اضيفت اليه اضافة كمية في زمن يعد النقص في الأفكار الروحية نوعاً من التخلف الديني وان كان يوجد في الرامايانا والمهاباراتا ما يفيد باهمية معرفة كتب الفيدا . . واداء الشعائر لآلهة رج - فيدا قد يرجع الى محاولات شعبية للتكيف بالحياة الدينية السائدة والحرص على التوفيق بين جميع الاتجاهات العقائدية . .

ولذلك لا يجب أن ينظر الى الرامايانا والمهاباراتا على أنهما مجرد ملحمتين من الآداب الشعبية دون أن نهتم بتحليل ما يدور فيهما من حوادث وما ننم عنه من تقاليد وما تشير اليه من مذاهب ونظريات وما ينبعث منها من قيم ومبادئ اذا أردنا فعلاً أن نفهم تطور الفكر الهندي على أسس تفكير السكان الأصليين الذي احاطته الأفكار الآرية بكثير من الضباب - ويمكن أن يوضح لنا سبب تلك الظفرة الفكرية بين مادية الديانة الفيدية وتمسكها بالشكليات العقائدية وروحانية اليوبانيشاد وانطلاقها من القيود المادية . .

فاذا كانت الرامايانا والمهاباراتا تضمن تعاليم الهنود وعاداتهم وتعرضان مختلف اتجاهات حياتهم الاجتماعية والفكرية

أن نبدا بدراسة آدابها الشعبية القديمة من ملاحم وأساطير فانها هي المدخل الحق لكتب اليوبانيشاد التي تعد من أعظم ما أنتجته القريحة الهندية في عالم الفكر الدينى والفلسفي (٤٥) ولذلك ركز المفكرون المحدثون من الهنود على دراستها لفهم الدبانة الهندوكية الأصلية واعرضوا عن الكتب الفيدية الأولى لما تضمنه من خرافات وما تدعو اليه من ونية (٤٦) .

لا جدال في أن كتب اليوبانيشاد تمثل عصراً جديداً للفكر الهندى بخلف اختلاف كليا عن العصر الفيدى . . وان اعتبار رجال الدين كتب اليوبانيشاد بمثابة كتب المرحلة الأخيرة للعصر الفيدى فيه كثير من المغالطة لأن ما تضمنه هذه الكتب من تعاليم نرفض الشعائر والقرايين أساس الديانة الفيدية ومن نظريات لا أصل لها في رج - فيدا يدعو الى القول بأن كتب اليوبانيشاد مستقلة عن كتب الفيدا وانها بداية نهضة فكرية جديدة ظلت لسبب أو لآخر مطموسة لا يسمح لها بأن تبرز وننضج وتسود . .

وبدء ظهور كتب اليوبانيشاد لا يمكن تحديده مثله في ذلك مثل جميع الكتب الفيدية والملاحم ولذلك ذهب الآراء الى انها ظهرت أول ما ظهرت فيما بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد وحتماً قبل ظهور بوذا لأنه تأثر بها (٤٧) ولم يضع رجال الدين كتب اليوبانيشاد ولم تصدر عن كهنة الآلهة

الفيدية انما وضعها حكماء الغابة الذين لا يعرف منهم الا القليل مثل ياجفنافالكيا Yajnavalkya أو اودالاكا Uddalaka (٤٨) وان كان البراهمة يدعون أنها وحي من السماء . . ومعنى كلمة يوبانيشاد غير واضح أو محدد فان كلمة « يوبا » Upa معناها « قريب من » وكلمة « ساد » Shad معناها « يجلس » فقد يقصد بكلمة « يوبانيشاد » الجلوس بالقرب من المعلم بهدف تلقي تعاليمه في جلسة خاصة سرية (٤٩) وذلك يوحى بأن تعاليم اليوبانيشاد في أول الأمر لم يكن يسمح لها بحرية التداول أو ينم عن حرص من الحكماء والزهاد على عدم نشر هذه التعاليم الا لمن يوثق فيه من المريدين والتلاميذ والأتباع في جلسات خاصة . .

وان كانت تعاليم اليوبانيشاد لم تعرض في نسق فلسفي منطقي أو في بناء مذهبي بحكم التكوين (٥٠) وان كانت لا تعبر الا عن مجموعة من الأقاصيص والخبرات والتجارب الروحية أو نظريات رويت خلال حكايات بطريق الحوار . وتنقل شفاهاً من فرد لفرد . . ولكنها مع ذلك تعد أيضاً محاولة هامة لتجميع مختلف الاتجاهات الفكرية والدينية في الهند . . لقد حاولت التوفيق بين تعاليم الهنود الأصليين التي لا شك في انها استمدت أصولها من الأساطير الهندية الأكثر منها قدماً وبين التعاليم الفيدية التي جلبها الغزاة الآريون بعد تنقيتها من الشوائب التي تتنافى مع أصول الفكر الهندى (٥١)، ذلك لأنها توطدت مع مرور السنين في النفوس وأصبحت اتجاهات من

- | | | | |
|-------------------|---|---|------|
| Sushil Kumar | : | Maha Bharata (History of Philosophy Eastern & Western) | (٤٥) |
| | | op. cit. | (٤٦) |
| Barth, A. | : | Religion of India | (٤٧) |
| Carpenter, M. | : | Last days of Rammohun Roy | (٤٨) |
| Bouquet, A. C. | : | Hinduism, Hutchinson, London 1948. | (٤٩) |
| Mahadevan T. M. P | : | The Upanishads. (History of Philosophy Eastern & Western) | (٥٠) |
| | | op. cit. | (٥١) |
| Schweitzer, A. | : | Les Grands Pensours De L'inde, Payot, Paris 1962. | |
| Sen, K. M. | : | op. cit. | |

واحدة وذلك لا يتم الا بعد اعتزال الحياة والتزام الزهد والتقصيف والتأمل بحثاً عن حقيقة الوجود حتى يدركها ويؤمن بها (٥٣) .

فأله « برهمن » هو الوجود الحق الواحد ينبثق في مختلف محتويات الوجود . . لا يوجد شيء الا ويتجلى فيه برهمن . . وعلى الانسان ان يبدأ بمعرفة الله الكامن في أعماق ذاته وفي غيره من الناس . . ويعمل على أن يعرف الله في كل شيء يقابله ويجاهد من أجل ان يكشف عن الله في مزيد من الأشياء دون توقف حتى يدرك انه هو والله والأشياء حقيقة واحدة . . وهنا يكون قد حقق ذاته وبلغ أعلى مرتبة من الكمال وهي مرتبة الألوهية (٥٤) الا ان هذه المرتبة تحتاج لجهد روحي متواصل شاق طويل لا يمكن ان يتم انجازه في حياة واحدة أو أكثر نظراً لأن كل فرد عرضة للخطيئة ولكي يحقق الانسان كماله لا بد أن يمر بعدد عديد من الحيوانات فكانت نظرية التناسخ التي تزعم أن الانسان يولد بعد كل موت في حياة جديدة « ٥٥ » وتستمر هذه الولادات في سلسلة من الموت والولادة لا تنتهي الا بتحقيق كمال الذات . . وفي كل ولادة جديدة يتشكل المرء في صورة حياة معينة حسب أعمال كل فرد في حياته السابقة . . فكانت نظرية الكارما Karma (٥٦) التي مؤداها أن أفعال الانسان هي التي تحدد نوع حياته المستقبلية فان كانت أفعاله فاضلة بخيرة كانت حياته الآتية أفضل من حياته المذمومة وان كانت أفعاله شريرة كانت حياته التالية أخط من حياته السالفة . . ولذلك كان تناسخ الأرواح في أجساد البشر وأجسام الحيوان وسيقان النبات حسب الكارما أي

انجاهات الفكر الهندي ولا سبيل للتنصل منها أو التثكير لها وان اعترضت على ما تضمنه من خرافات وتصورات خيالية ودعت الى التحلي عن الترفب الحر في أداء الشعائر ورفضت تفريب القرابين . . ويكفي كتب اليونانيساد انها بعثت من جديد الفكر الهندي الأصيل في قالب روحي عميق يدعو للتأمل والتطور ولا يحبس الفكر الديني ولا يعطي لكهنوته حق السيطرة على العقول . .

★ ★ ★

ان كتاب اليونانيساد ليسوا فلاسفة من أصحاب المذاهب انما هم حكماء ومعلمون سجلوا ما توصلوا اليه بالحدس في قصص بدأ عادة بدهية روحية مثل « الكل برهمن » Brahman أو « لا يوجد نعدد هنا » تدعو لحوار يصاغ في أسلوب شاعري رمزي مجازي يكثر من التسيبيات والكنائيات مما جعل فهمها شاقاً وتفسيرها عسيراً وأتاح الفرص لتأويلات مختلفة استمرت منذ القدم حتى وقتنا الحاضر وأدت الى نظريات فلسفية كثيرة الا ان اختلافاتها لا تتناول غير التفاصيل الجزئية . اما الهيكل العام لنظرية اليونانيساد فليس هناك اختلاف حوله ويتخذ أساساً لكل تفكير هندوكي (٥٢) والاتجاه السائد في فلسفة اليونانيساد يؤكد أن برهمن « الله » كامن في أعماق « الروح » وفي مختلف اجزاء الطبيعة . . وان حقيقة الوجود واحدة وان على كل انسان يريد الخلاص من عذاب الحياة وتوالي الولادات في الأرض ان يبرز الله الكامن في ذاته وفي الأشياء ويصير هو والله والأشياء حقيقة

Thomas, F. W. : Language and Early Literature (Legacy of India) op. cit. (٥٢)

Hiriyanna M. : op. cit. (٥٣)

Deussen, P. : Philosophy of the Upanishads, Edinburgh 1906. (٥٤)

٥٥ - عبد العزيز محمد الزكي : أثر عقيدة تناسخ الأرواح في حياة الهنود : مجلة الكتاب . دار المعارف . القاهرة - ابريل ١٩٥٢

Hiriyanna M. : The Essentials of Indian Philosophy, Allen-Unwin, London 1949. (٥٦)

تشملها جميعا ويصير هو والله ومحتويات الكون حقيقة واحدة .. بذلك يتخلص من التناسخ والكارما وعذاب الحياة (٥٩) .

ويلاحظ أن طريق الخلاص اليوبانيشادى يقوم على العزلة والزهد والتأمل وليس فيه مكان لآلهة رج - فيدا .. مع ذلك فإن هناك اشارات وجدت في بعض كتب اليوبانيشاد تذكر أن طريق الحقيقة يجب أن تقترن بمعرفة تعاليم الكنب الفيدية علاوة على تعاليم اليوبانيشاد (٦٠) وكل ذلك يشير الى أن هناك محاولات بدلت من لدن رجال الدين من البراهمة لتسرب بعض التعاليم الفيدية الى كتب اليوبانيشاد حتى تمتص هذه الكتب وتجعلها امتدادا لكتب الفيدا وتزعم في آخر الأمر أنها تعبر عن نهاية الفيدا ، وأحسب أن اصحاب كتب اليوبانيشاد اضطروا لقبول التعاليم الفيدية حتى لا تلقى في وجوههم تهم الكفر والمروق وارتضوا نوعا من التوفيق يحافظ على تعاليمهم .. ولما كانت كتب الفيدا واليوبانيشاد لم تدون بعد وتداول شفاهيا كان المجال متسعا أمام رجال الدين لاضافة تعاليم من اليوبانيشاد الى الفيدا واضافة تعاليم من الفيدا الى اليوبانيشاد حتى يرى الجميع كيف ان لليوبانيشاد اصولا في الفيدا وكيف ان الفيدا ليست منقطعة الصلة باليوبانيشاد .. الا أن هذه الاضافات لا يمكن أن تنكر من الواقع شيئا وهو أن روح التعاليم الفيدية الشعائرية القرابينية تخالف كل الاختلاف روح تعاليم اليوبانيشاد في العزلة والزهد والتأمل .. وان هناك نمرات ظهرت في القرن التاسع عشر

حسب الأفعال (٥٧) ولا سبيل للخلاص من تتابع الولادة والموت ومعاناة عذاب الحياة الأرضية في أى صورة من الصور الا بمعرفة الحقيقة الأولى .. بطريق الخلاص يبدأ في العمل على التخلص من الانانية وحب المصلحة الذاتية والرغبة في النفع الشخصي والتفوق المادى أسس كل شر يحجب الحقيقة ولا يتم ذلك الا بعد أن يمر طالب الخلاص بمراحل أربع (٥٨) يدرب خلالها على كيفية التخلص من الانانية .. في المرحلة الاولى يبدأ الشاب حياته كمريد يرافق الزاهد المتنسك ويتلقى منه العلم .. وفي المرحلة الثانية يتزوج حتى يصبح مسئولا عن أسرة وينجب اطفالا ويصير أبا .. وفي المرحلة الثالثة يعيش هو وأسرته في الغابة بعيدا عن المدينة أو القرية .. وفي المرحلة الرابعة والاخيرة يعتزل الحياة والناس ويتبعد حتى عن أسرته ويعيش في عزلة تامة زاهدا متنسكا منقطعا لتأمل الحقيقة لا يشغله أى شاغل عن بلوغ هذه الحقيقة .. والهدف من المرور بالمراحل الأربع ان يبدأ اليوبانيشادى بتلقى تعاليم اليوبانيشاد على يد استاذ متمكن يجيد معرفة هذه التعاليم ويتقن تعليمها للغير ثم يأخذ في التفكير فيها حتى يستوعبها استيعابا عميقا وفي هذه الفترة لا يحتاج لعزلة مطلقة ويجب ان يعرف المسؤولية ويتحمل اعباءها في نطاق الأسرة والعمل ومتى أحس انه في حاجة الى التأمل الحر يجب ان يتخلص من كل ما يربطه بالحياة ويعوق هذا التأمل حتى يصل في النهاية الى حقيقة الوحدة ويحقق كمال ذاته ولا يشعر بأى نوع من التفاير أو الاختلاف بين الموجودات ويدرك ان هناك وحدة

٥٧ - عبد العزيز محمد الزكي : عقيدة تناسخ الارواح : مجله الثقافة عدد ٧٠٢ - لجنة التأليف والترجمة والنشر .
القاهرة - يونية ١٩٥٢ .

(٥٨) Zimmer, H. : Philosophies of India Routledgs & Kegan, Paul London 1951.

(٥٩) Radhachrishnan, S. : Hinduism. (Legacy of India) op. cit.

(٦٠) Muller, F. M. : The Upanishads. Oxford 1926.

الميلادي تمجد الآرية والديانة الفيدية ، فإن أغلبية المفكرين الهنود المحدثين يعتبرون الديانة الفيدية مليئة بالخرافات وممعة في الونية ولا تعبر الا عن مرحلة من التفكير الديني البدائي ظهر في طفولة الفكر الهندي . وان المصدر الرئيسي للدين الهندوكي يجب أن يكون كتب اليوبانيشاد فقط (٦١) .

الا أن اعتبار خرافة التعاليم الفيدية وامعانها في تعدد الآلهة والوثنية على أنه مرحلة أولية في طفولة الفكر الهندي لا يعبر عن الواقع الحقيقي لنشأة الفكر الهندي في العصور القديمة . وان اعتبار الفكر اليوبانيشادي مرحلة تطورية للفكر الفيدى فيه خروج عن سنة التطور التدريجي لأن هناك هوة عميقة تفصل بين التعاليم الفيدية والتعاليم اليوبانيشادية حيث أن أصول كل منهما تختلف عن الأخرى . . فالتعاليم الفيدية جذورها آرية وافدة مع القبائل الغازية من خارج الهند . . وجذور التعاليم اليوبانيشادية أصيلة ظهرت في الهند قبل مجيء الآريين وكانت معروفة لسكان الهند الأصليين الذين فرض عليهم الطرد والنفى في الغابات فأخذوا معهم تعاليمهم التي تطورت في احضان الغابات ورفضت الشعائر الفيدية القراينية مما دعا الآريين الى احتقارهم ورميهم بالخروج عن طاعتهم والولاء لدولتهم وعدم احترامهم لقوانين البلاد . . وظل السكان الأصليون يتداولون تعاليمهم سرا في الغابات الى ان أضعف الصراع بين البراهمة والكشاتريا على السيادة نفوذ السلطات الحاكمة واتاح للزهاد والنسك فرص استعادة السكان الأصليين لقوتهم . . اذ كان هؤلاء الزهاد والحكماء غالبا على الحياد فتقدموا الصفوف واخذ يتقرب اليهم الحكام من الكشاتريا ليكسروا شوكة البراهمة ، ويتقرب اليهم البراهمة ليستعينوا بهالتهم الروحية في الصمود امام الكشاتريا . . وكل ذلك منح زهاد الغابة قسطا كبيرا من الحرية

مكنهم من اعلان تعاليمهم التي جمعت فيما بعد في كتب اليوبانيشاد التي سارع البراهمة الى احتضاتها ونسبوها للفيدية واعتبروها موحى بها من السماء وتجاهلوا أصحابها من الزهاد والحكماء الذين عرفوا بالتواضع وتجنب النزاع مع رجال الدين او السلطات الحاكمة ونترك تعاليمهم لتنتشر في الغابة دون ضغط او الحاح فتسربت من الغابة الى المدينة واخذت تبتلع التعاليم الفيدية شيئا فشيئا حتى استطاعت روحية الغابة ان تنتصر على خرافة المدينة دون قتال وتمتص تعاليم الفيدية ونفقدتها كل مقوماتها الاسطورية والمادية وتبرز تعاليمها الروحية الأصيلة التي بهرت جميع العقول . . فرغم أن أغلبية هؤلاء الزهاد المعلمين لا ينتسبون الى البراهمة او الى الكشاتريا بل ان كثيرا منهم من الفيسيا والسودرا فان البراهمة سرعان ما استولوا على هذا التراث وادعوا انهم المسئولون عن صيانتة وتعليمه . . وأحسب ان هذا أعظم انتصار للفكر الهندي الأصيل على الفكر الآرى الدخيل . .

الا أن تعاليم اليوبانيشاد وما تدعو اليه من حياة العزلة لا تخلو من سلبية ومن اعتبار الأرض مكان عذاب وآلام ولا نجاة منها الا بالمجاهدات والرياضات لا تخلو كذلك من نظرة تشاؤمية تتبسط الهمم الانسانية مما دعا الباحثين الغربيين في الفكر الهندي الى اتهام العقلية الهندية بالميل للنزعات السلبية التشاؤمية التي تجعل الهنود يعرضون عن العمل والاشتراك في النشاطات الاجتماعية والاقتصادية . . ولا شك في أن الوعي الهندي ذاته أحس بهذه المفاهيم حين أدرك أنه اتخذ من الزاهد المعتزل للحياة في ركن ناء بعيد عن المجتمعات في الغابة المثل الأعلى للانسان ويشهد على ذلك تلك البلبلة الفكرية التي الت بآرجونا وهو مقبل على قتال الكوروس في كتاب « بها جافاد - جيتا » Bhagavad-gita .

ان كلمة « بهاجافاد - جيتا » معناها « انشودة الرب » وهي عنوان كتاب يحاول أن يعالج مشكلة العمل أو عدم العمل كوسيلة من وسائل كمال الذات . ولقد اختلفت الآراء حول تحديد تاريخ وضعه ويرجح انه تم تأليفه فيما بين القرنين الخامس والناى قبل الميلاد . بل اختلفت الآراء كذلك حول وضعه بين الكتب الهندية فكتاب الجيتا ينسب الى فياسا Vyasa مؤلف المهاباراتا الأسطوري . . ولذلك يرى بعض المفكرين انه فصل من فصول المهاباراتا كان منفصلا ثم أضيف الى هذه الملحمة في عصر متأخر نظرا لانه حوار طويل دار بين أرجونا بطل الباندوس فى المهاباراتا وبين قائد عربته الحربية كريشنا قبل بدء القتال بين ابناء العم (٦٢) بينما يعتبره البعض الآخر أحد كتب اليوبانيشاد المتأخرة لأنه ينادى بتعاليم مستمدة من اليوبانيشادية ويعمل على تطويرها (٦٣) وهناك رأى ثالث يزعم ان الجيتا Gita ما هى الا محاولة للتوفيق بين التعاليم الشعبية فى ديانة فشنو الذى تجسد له كريشنا وتعاليم الخاصة فى اليوبانيشاد (٦٤) ونظراً لأن كتاب الجيتا يجمع بين الاتجاهات الدينية الشعبية والافكار الفلسفية فقد كان له أثر كبير على الحياة الفكرية فى الهند واتخذته الديانة الفشنوية على انه كتابها المقدس واستمدت منه مذاهب فلسفية تقوم على الثنائية . . وبذلك سيطر على العقائد والفلسفات . .

ومضمون قصة الجيتا ان أرجونا Arjuna زعيم الباندوس بعد أن جهز جيشه واستعد لقتال الكوروس الذين رفضوا عودة الأخوة

الباندوس الخمسة الى بلادهم . . فضل أن يستعين بحكمة كريشنا بخلاف الكوروس الذين طلبوا منه العون العسكرى . . وعندما تأهب للقتال انتابته بعض الانفعالات التي بلبت تفكيره اذ كيف يقدم على قتال ابناء عمه وأقاربه وزملائه ورفاق الصغر ؟؟ وحتى اذا أنزل بهم الهزيمة فان نهاية القتال ستكون هلاك الجميع وتدمير البلاد . . ولما أحس كريشنا بما عليه أرجونا من نمزق ذهنى واضطراب فكرى فى أن يحارب أو لا يحارب دخل معه فى نقاش طويل وطالبه بأن يؤدى ما عليه من واجب كمقاتل عمله الأساسى هو الحرب والقتال ويقبل على القتال دون بواعث مادية أو أغراض ذاتية او انظار ثمرة ما من وراء أداء هذا الواجب . . ولذلك يجب ألا يتوقف عن القتال ما دام القتال هو العمل الواجب . . وان الامتناع عن أداء الواجب ليس الطريق السليم لتحقيق الكمال . . وكذلك يجب ألا تطفى على وعيه مشاعر الشفقة والرحمة والأسى على القتلى لان الحكماء لا يعنون بالموت او الحياة اذ انه لم يكن هنالك زمن لا يوجد فيه موت وحياة ولن يكون هناك زمن ليس فيه موت وحياة . . فقد تنتهى الأجساد ولكن الأرواح باقية من الأزل الى الأبد . . فلا يوجد اذن ما يدعو الى توقف القتال ما دام خوض الوغى ما هو الا أداء الواجب . . وبعد حوار طويل استغرق معظم الجيتا تخلص أرجونا مما انابته من تمزق وبلبله واقتنع بآراء كريشنا ودخل فى قتال عنيف مع الكوروس انتهى بموتهم جميعا ولم يبق الا الأخوة باندوس وكريشنا وتولى أرجونا الحكم ومن بعده اخوته وأحفاده بينما تجسد الاله فشنو فى كريشنا وأصبح

- Huxly, A. : Introduction to the Bhagavad-Gita. Mentor Books, (٦٢)
New York 1956
- Radhakrishnan, S. : The Bhagavadgita, Allen & Unwin London 1948. (٦٣)
- Sushil Kumar : The Epics, (History of Ph. Eastern & Western) op. cip. (٦٤)

الاله المختص لهذا العصر يرشد الناس الى الحق الالهى ..

ويرى المفكرون الهنود المحدثون (٦٥) في الجيتا دعوة عامة للناس - الذين تبلبلت عقولهم بسبب العقائد المتعارضة السائدة التي تنفر من الحياة او تلزمهم بتقديم قرايين باهظة التكاليف - لاتباع حياة دينية لا تسبب لهم القلق وتحقق لهم الطمأنينة فيمكنهم ان يعيشوا حياتهم اليومية المنزلية والاجتماعية وحياتهم العامة السياسية والاقتصادية وان يحققوا خلاص ارواحهم في نفس الوقت .. فعلى كل فرد ان يؤدي واجبات اعماله دون انانية .. ان اعتزال الحياة ليس معناه سحق الرغبات وازالتها او التخلي عن أى عمل او التوقف كلية الى درجة الجمود .. انما هو مجرد العمل دون انانية .. وذلك يتم بسيطرة العقل على الحواس وحسن توجيه الاعضاء العاملة حتى يمكن ان تحرر الروح العليا الروح السفلى من نقائص الانانية .. ولكن يجب ألا نقضى على الحواس او نعطل وظائف الاعضاء التي تعمل ..

وان كانت الجيتا مثل اليوبانيشاد تدعو الى اله واحد فان كلا من اليوبانيشاد والجيتا تصور الاله الواحد في ثالوث مكون من براهما - فشنو - سيفا : أما عن برهمن فهو خالق الكون وكامن في شتى أجزائه .. بينما فشنو يحفظ الكون ويحميه .. في حين يقضى سيفا على كل ما يتعرض له الوجود من خطر وتهديد وشر .. وهذا الثالوث ينم عن حقيقة واحدة . أى عن ثلاثة احوال لاله واحد .. وان كانت اليوبانيشاد تكاد ترى الله في كل الكائنات وان الطبيعة فان الجيتا تميز بين الروح والمادة . فالروح خالدة والجسد فان .. وان كانت اليوبانيشاد تكاد ترى الله في كل الكائنات وان الانسان عليه ان يسعى ليراه في نفسه وفي الناس وفي الأشياء حتى يصير هو الله - فان الجيتا

ندع الاله يتجسد في انسان كلما احتاج عصر من العصور الى اله مشخص يهديه سواء السبيل ومن هنا كانت الفشنوية التي نزع من ان لاله فشنو عشر تجسيدات ..

لا ريب في أن الجيتا بما تدعو اليه من عمل وما ننسب به من صيغة شعبية وما أتيح لها من فرص الانتشار بين جموع الناس وخاصتهم قد أعطت المفكرين المعاصرين من الأسباب ما جعلهم يرفضون اتهامات المستشرقين بسلبية العقيدة الهندية وميلها للنشاؤم المنفر من العمل ونزوعها لنوع من الكمال الشخصي دون الاهتمام بالمجتمع والكمال الاجتماعي لأن مثلها الأعلى هو الزاهد المنقطع عن الناس والمجتمعات لا يشغله في عزلته غير تحقيق كماله الذاتي .. ذلك لأن الجيتا تدعو الى ضرورة اداء الواجب وعمله على أحسن وجه وتحاول ان تقف موقفا وسطا بين انغماس رجال الدين الفيدى في الحياة الاجتماعية وتكالبهم على الهبات وتمسكهم بالقرايين الغالية الثمن وبين زهاد الغابة الذين قطعوا كل صلاتهم بالحياة الاجتماعية وبغالون في كبت الحواس والشهوات ويحرمون أنفسهم من كل شيء .. ونظراً لأن تعاليم الجيتا لاقت ذيوعاً وانتشاراً في الأوساط الشعبية قبل أوساط الخاصة فانها لا شك تعبر تعبيراً صادقا عن النزعات العقلية الهندية الأصيلة .. وهي ان دعت الى العمل والتمسك باواجب دون انانية فانها لم تفرط في القيم الروحية .. وكل هذا يدعو الى دفع اتهام العقلية الهندية بالسلبية وتجنب المشاكل الاجتماعية تحت تأثير نظرة تشاؤمية ويشهد على أنها تضع دائما الروحية فوق كل اعتبار .

ولم يفت البراهمة أن يمتصوا تعاليم الجيتا في العمل ولم يدعوا فكرتها تمر دون أن يستغلوها في توطيد تعاليمهم فاذا بهم يعتبرون أداء الشعائر وتقريب القرايين عملاً والحرص على عدم الخروج عن نظم الطوائف الأربع

عملا آخر وفعالية الحواس وقهر الشهوات وتطهير الروح عملا ثالثا .. والبراهمة هنا يخلطون بين الأعمال الفردية والطائفية والدينية مما يدل على أن مفهوم العمل لم يتطور النطور الكامل في نطاق العقيدة الهندوكية ليوفق بين الهدف الدينى والهدف الاجتماعى .. ولم يتم هذا التطور الا فى العصر الحديث ابتداء من رام موهان روى (٦٦) الى طاغور (٦٧) وغاندى الذين ذهبوا الى أنه يمكن رؤية الله فى أى عمل سواء اكان فرديا أم اجتماعيا وان العمل كلما اكتمل اتضحت رؤية الله ..

وننتهى من سيادة الفكر اليوبانيشادى الى ان ما تضمه الملاحم واليوبانيشاد والجيتا من تعاليم قد أعطى زهاد الغابة أهمية تفوق أهمية رجال الدين حتى أخذت مكانتهم تعظم شيئا فشيئا بين الناس .. وان ما اتارته هذه التعاليم من اتجاهات ساعد على بزوغ حركة فكرية حرة لا تقبل التقييد بالفكر الفيدي او بالفكر اليوبانيشادى ..

٣ - الفكر الحر (٦٨)

لقد تبين كيف استطاع البراهمة بطريقة او بأخرى ان ينسبوا لأنفسهم جميع اتجاهات زهاد الغابة الروحية والفكرية .. ونجحوا فى ان يجمعوا تعاليم اليوبانيشاد ويضموها للفكر الفيدي ويضيفوا اليها ما يؤكد ان اصول هذه التعاليم مستمد أصلا من الفكر الفيدي وما اتت به من تجديدات ما هو الا نوع من التطور الفكرى .. وبذلك استطاع البراهمة من سكان المدن ان يمتصوا تعاليم الكثير من زهاد الغابة حتى لا يفلت الزمام الدينى من أيديهم .. فلم يسمحوا وهم فى عنفوان قوتهم لآى زاهد من هؤلاء الزهاد ان يوطد نفوذه الروحى بين جموع

التعصب خارج الغابة ولم يشيدوا بذكر أحد منهم أو يعطوا له شيئا من الأهمية الروحية او التاريخية الا اذا كان ذلك يفيد فى توطيد مكانتهم الدينية، ويدعم التعاليم الفيدي .. ولذلك لا نكاد نسمع الا عن فلة من الزهاد فى الكتب الفيدي مع أنهم كانوا منتشرين فى كل مكان فى الغابات وما ورد من اسمائهم أشبه بالأسماء الأسطورية ولم يتردد ذكرها الا فى الأساطير الشعبية والملاحم التى لا تكاد تنوّه عن سيرتهم بشيء أو تنسب اليهم تعاليم خاصة منفصلة عن التعاليم السائدة ولا تذكر لهم فضلا الا فى أنهم قاموا بجمع هذا الكتاب أو ذاك ..

وعندما اهتز مركز الآلهة الفيدي عند انتشار تعاليم اليوبانيشاد سرعان ما امتصت الفيدي اليوبانيشادية ، وبعد أن كان لا يوجد غير آلهة رج - فيدا على قمة الوجود سمحت بان يتجسد الآله فى انسان كامل من غير البراهمة وتعطى له صفات الألوهية وذلك عندما ذاعت بطولية بعض رجال الحكم من الكشاتريا فى ميادين القتال ونافسوا البراهمة فى النفوذ وبعد الصيت .. فاذا بهم يعتقدون فى تجسّدات لكل اله من الثالث اليوبانيشادى المكون من برهمان الخالق وفشنو الحافظ وسيفا المدمر .. ومع ذلك لم تثبت القيادة الدينية للبراهمة ولم تستطع ان نصمد أكثر من ذلك لأنها تحبط الشعائر الدينية بهالة من القدسية الغامضة المبهمة وتعالى فى طلب هبات القرابين للآلهة فى وقت بدأت تسود فيه الحرية الفكرية .. فمن الطبيعى اذن ان يظهر أفراد فى هذا الوسط الفكرى والدينى يناقشون أسس التعاليم الفيدي واليوبانيشادية ويذهبون فى تحليلها نتي المذاهب فكانت فلسفات كارفاكا Karvaka وجينا Jaina وبوذا Buddha التى قامت أساسا على انكار الشكليات الدينية

(٦٦) Lamb, B. P. : India — A world in Transition. Frederick A Praeger, New York 1963.

(٦٧) عبد العزيز محمد الزكي : طاغور الصوفي : مجلة المجلة . العدد ٩٣ . المؤسسة العامة المصرية للتأليف والنشر . القاهرة - ١٩٦٤ .

(٦٨) عبد العزيز محمد الزكي : غاندى بين التصوف والجهاد السياسى . مجلة المجلة . العدد ١٥٦ ديسمبر ١٩٦٩ .

وصل إلينا عنها جاء عن طريق ما روته الكتب الجينية والبوذية في معرض سياق انتقادها لانجاهات الفلسفة المادية الصرفة . . اذ لم يحاول أحد أن يحافظ على أقوال كارفاكا أو أتباعه أو يجمع أصول هذه الفلسفة أو يصنفها في كتب كما حدث بالنسبة للجينية أو البوذية . . وتعتبر حركة كارفاكا من أقدم الحركات الانتقادية للفكر الفيدي والفكر اليوبانيشادي لأنها لعبت أول دور هام في تحريك جمود الفكر البرهمي بما أثاره من آراء مادية ضحت بقيم الهندو الروحية في سبيل تخليصهم من رقي رجال الدين . . والكارفاكية أشبه ما تكون بالحركة السوفسطائية التي قامت في بلاد اليونان فيما بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد ودعت إلى ظهور فلسفات سقراط وأفلاطون وأرسطو . . فالكارفاكية تعتمد على طلاقة اللسان وقوة البيان وتنسيق الكلام في انكار الآلهة والأرواح والبعث والخلود والفيبيات والمجردات وتقف عند حد الطبيعة المحسوسة والحياة الدنيا (٧٠) .

ومادية الكارفاكية لم تكن شيئاً جديداً على الفكر الهندي فلقد ورد ذكر أسماء كثيرة من الملحنين في رج - فيدا واليوبانيشاد والرامايانا والأساطير الشعبية أهمها : برها سباتي Brhaspati وجافالي Javali وفينا Vena واجيتا كيسا Ajita kesa إلا أن هذه الأسماء لم تستطع أن تلمع في الفكر الجماعي ولم يشتهر اسم كارفاكا ومريده لوكيا Laukya إلا لأنهما ظهرا في عصر الحرية الفكرية في الهند . . . ونظراً لأن المذهب المادي يتعارض أساساً مع مقومات الفكر الهندي فلقد اعتبر الكثيرون كارفاكا اسماً أسطوريا يرمز إلى اتجاه الحادي سوفسطائي يعارض الديانات السائدة ولذلك اتخذ لفظ كارفاكا كمرادف لفصاحة اللسان وقوة البيان ، وبهذا يمكن أن يحل لفظ السوفسطائية اليونانية

والخرافات والأساطير وحرصت على أن تخرج من الغابة وتنتشر في المدن والقرى ولم يستطع البراهمة الوقوف أمامها لأنها لقيت تأييداً من الكشاتريا التي ضاقت ذرعاً بنفوذ البراهمة . . وكل ذلك ساعد على تألق الفكر الفردي الذي لم يسمح به الفكر الفيدي أو الفكر اليوبانيشادي . . وظهور الفكر الفردي الحر حوالي منتصف القرن السادس قبل الميلاد هو في الحقيقة ظاهرة طبيعية في مجال تطور الفكر الهندي القديم وإن كان يعتبر ثورة على أوضاع دينية تجمدت وفسدت إذ سمحت بسيطرة بعض المحترفين من رجال الدين الذين يعوقون التطور الفكري والفلسفي . . ولم يستطع أحد من البراهمة منع انتشار تعاليم جينا وبوذا بل أفسحوا لها المجال بعد أن نالت تأييد الحكام من الكشاتريين الذين هم من صلب العائلات الهندية القديمة (٦٩) التي لم تخضع للنفوذ الآري أو لم يتمكن الآريون من الاستيلاء على أراضيها وحافظت على أصالتها وضاقت بسيادة التعاليم الآرية التي جعلت لآلهة البراهمة سلطاناً دينياً ما بعده من سلطان وأثارت الخوف من المرض والشيخوخة والموت إلى حد من الرعب أوهم الكثيرين بأن في يد البراهمة مقاليد السعادة في الحياة الدنيا وفي الحياة الآخرة وإن رفض أداء الشعائر وتقريب القرابين يعني الهروب من الحياة خلاصاً من آلامها ومتاعبها . . فاذا بكارفاكا وجينا وبوذا ينكرون وجود الآلهة ويرفضون تقريب القرابين لها ويعلمون الناس طرقاً جديدة للخلاص من آلام الحياة باللفة الشعبية التي يحسن فهمها الجميع ويهملون اللفة السنسكريتية التي لا يعرفها إلا البراهمة . .

إلا أن تعاليم كارفاكا Karvaka لم تلق التأييد الذي لاقتة كل من الجينية والبوذية وذلك لتغاليها في المادية وانكارها لكل ما يتعدى الحس . . إن معرفتنا بفلسفة كارفاكا غير كاملة وأغلب ما

Zimmer, H. : op. cit.

(٦٩)

Hiriyanna, M. : Outlines of Indian Philosophy, op. cit.

(٧٠)

محل لفظ الكارفاكية الهندية .. لأن الكارفاكية لعبت نفس دور السوفسطائية في التمهيد لحركة فكرية تتحلل من الفرائض الدينية وتقوض نفوذ رجال الدين بالجدل والنقاش والحوار الذي يعتمد أساسا على فصاحة اللسان ..

ان الكارفاكية تنكر أول ما تنكر الآلهة فلا يوجد اله للخلق وآخر للمحافظة على المخلوقات، وكل شيء وجد بالصدفة حسب الطبيعة ويجيء ويذهب بالصدفة - ولا يوجد هناك أرواح تبقى بعد الموت فليس هناك حياة أخرى تصعد فيها الأرواح الى السماء لتصاحب الآلهة أو لتندمج فيها لان حياتنا لن تتكرر مرة ثانية وما علينا الا أن نستمتع بهذه الحياة التي نعيشها الآن نسعى وراء اللذة والسعادة الحالية قبل أن نفقد الحياة بغير عودة .. فلا التشاؤم يفيد ولا اعتبار الحياة قائمة على الآلام والاحزان ينفع .. ولا الهروب من الحياة والانقطاع في غار وممارسة المجاهدات والرياضات يجدي .. فان الحياة ليست مليئة بالاحزان أو انها كلها أحزان في أحزان بل ان ما فيها من سرور يفوق بكثير ما يوجد فيها من آلام وان الحياة الخالية من الآلام لا معنى لها اذ لا يمكن ان نستمتع بلذة السرور ما لم تكن قد سبق أن ألم بنا الحزن والآلم .. وان البحث عن السعادة المطلقة التي لا تشوبها الآلام لا يمكن أن يوفر سعادة دائمة لأن الانسان سرعان ما يمل رتابة السعادة واستمرارها على نمط واحد لا يتغير .. ولا يجدد حيوية السعادة والاستمتاع بها الا الحزن والآلم .. فلا يوجد ما يدعو للهروب من الحياة والنفور منها وتعذيب الجسد بل يجب البحث عن المتعة حيثما وجدت .. فان هذه الحياة لا تعوض ولا سبيل لنا للعودة اليها وكل ما يقال عن بقاء الروح والتناسخ والكارما والحياة في

صحبة الآلهة وتحقيق السعادة المطلقة لا دليل عليه ولا سبيل الى معرفته أو التحقق من صدقه (٧١) .

ان سبيل معرفتنا الوحيد هو الادراك الحسى المباشر الذى يدرك جزئيات الطبيعة ومكوناتها الفردية المنفصلة .. ولا يملك أحد أن يتدرج من هذه الجزئيات الى حقائق كلية تتعدها لأن الحقائق الجزئية عرضة للتغير بينما الحقائق الكلية تستدعي النبات والدوام فهي بذلك تخالف الجزئيات .. كما أن الحقائق الكلية تدخل في نطاقها جميع الحقائق الجزئية التي حدثت في الماضي وتحدث في الحاضر عن طريق المشاهدة فكيف يمكن أن نتأكد من صدقها في المستقبل ؟ كما أنه لا يمكن أن ندخل جميع الجزئيات في الحاضر داخل نطاق الكليات ونكتفي بملاحظة عينات منها ثم نعان عن تعميمات .. ان المعرفة التي تقوم على الاستدلال الذي يتدرج من المدركات الحسية الى التعميمات ومن الجزئيات الى الكليات فيها خروج عن نطاق الادراك الحسى ووقوع في هاوية الظن والخمين والاعتراف بوجود كليات تجمع بين خصائص عامة لا توجد بحالة واحدة في مختلف مدركات الحس المتغيرة .. ولذلك رفض الكارفاكيون الاستدلال والاستقراء واكتفوا بالمعرفة الحسية المباشرة التي تقف عند الجزئيات دون أن تطمح في أن تصل الى كليات (٧٢) وما دام الادراك الحسى هو وسيلنا الوحيدة الى المعرفة فان كل ما هو في متناول الحس حقيقي .. وان كل ما هو خارج عن نطاق الادراك الحسى مشكوك فيه ولا يجب أن يكون موضوع اهتمام أحد اذ لا يمكن اتخاذ الاستدلال أو الاستقراء وسيلة للمعرفة الصحيحة لان الاستدلال ينتهي الى علاقات كلية لا يستطيع الادراك الحسى ان يتوصل اليها لأنه لا يستطيع ان يقفز من الجزئيات الى

(٧١) نفس المرجع السابق .

Dakshinaranjan Bhattacharya and Others : The Caravaka Philosophy, (History (٧٢) of Ph. Eastern & Western), op. cit.

نلاحظ الشعور والوعي مرتبطين بالجسد فان الواقع أيضا لا يعطينا وعياً منفصلاً عن الجسد . . ان الفكر ليس الا مجرد وظيفة من وظائف الجسد المختلفة . . وان الاحساس خاصية من خاصيات الطبيعة الجسدية فعندما أقول « أنا نحيف » أو « أنا سمين » فانا هنا لا أعني غير الجسد . . فلا يوجد هناك روح اساسي مختلف المدركات وان الجسد ذاته هو الروح يبلى بالموت ويتحلل الى عناصره ولا تبقى روح نناسخ وتولد من جديد أو تصعد للسماء أو تحقق السعادة المطلقة في صحبة الآلهة . . أو نندمج في اله . . فالروح لا يبعث في أية صورة من الصور ولا حياة للانسان بعد هذه الحياة ولا بقاء الا للمادة بعناصرها الأربعة فهي الخالدة ابداً . . ولا يوجد ما يدعو لتعذيب الجسد أو تقريب القرابين بحثاً عن سعادة لا توجد في غير الارض . .

أما عن الآلهة فليس لها أي وجود كذلك . . وما تستند اليه من أقوال في الكتب المقدسة لا يلزمنا بقبول وجودها . . كما أن الاستدلال على وجودها استدلال غير جائز مشكوك فيه لأنه لا يقوم على الواقع الحسوس . . وان اعتبارها علة المخلوقات ليس من دليل مادي عليه ، اذ لا توجد أية علة ثابتة أو قدرة منتجة لكل حدث . . انما الموجودات والاحداث تقع تلقائياً وبمحض الصدفة وتصدر عن طبائع الأشياء وليست من خلق أي كائن لا يقدر على ادراكه انسان . . فلا يوجد اذن ما يدعونا الى قبول تعاليم الكتب الفيدية وهي مليئة بالابهام والفموض والخرافات والتناقضات أو الى مناقشة حقائق لا تحقق في الوجود ابداً . . وبالتالي فلا يوجد ما يلزمنا باداء الفرائض وتقريب القرابين التي يلح على تكليفنا بها رجال الدين ، ولا أمل لنا في حياة جديدة بعد الموت في صحبة الآلهة . . فهذه مجرد عقائد خرافية يدعو اليها بعض المخادعين الذين يتعيشون على الادعاءات التي لا سند لها من الواقع . .

الكليات وحتى اذا استعان بمشاهدة الغير فان الكليات لا يمكن أن تشمل جميع الجزئيات على اختلاف احوالها . . ولذلك استبعدت الكارفاكية الاستدلال كوسيلة من وسائل المعرفة . . ولكن الحياة اليومية بل مناقشات الكارفاكيين أنفسهم لا يمكن أن تقوم بغير استدلال . . ان الكارفاكية لا تقبل الاستدلال الا في حدود الظواهر الطبيعية بحيث لا تتعداها الى تعميمات وتستخدمه كذلك في دحض التعاليم غير المادية دون أن نحاول الوصول الى أي نوع من التعميم وتكتفي بما تشير من شكوك حول أي تعاليم تستند الى حقائق كلية من أي نوع يعجز البشر عن ادراكها (٧٣) .

واذا ما حللنا الطبيعة لا نجد غير العناصر الأربعة من تراب وماء ونار وهواء . أما عن المكان الذي يقال انه يدرك عن طريق الاستدلال فلم تعترف الكارفاكية بوجوده لخروجه عن نطاق الادراك الحسي . . ومن هذه العناصر الأربعة تتكون كل موجودات الطبيعة سواء اكانت كائنات حية أم غير حية . . أما ما يقال عن وجود الروح والوعي في جسد الانسان فلا يعبر عن الحقيقة لأن تحليل الجسد لا يضع أيدينا على روح أو وعي . . وليست الروح الا حالة من حالات الجسد ترجع الى كيفية تركيب العناصر الأربعة فيه وكذلك الوعي فهو أيضاً حالة من حالات الجسد وان صدور الظواهر الدهنية يشبه حالة التخمر التي تنتج عن مزج عناصر مادية بطريقة معينة لا تتميز أي منها بخاصية التخمر واذا ما حلت هذه الاجسام المركبة عاد كل عنصر من عناصرها الأربعة الى عنصره الأصلي ولا يبقى هناك روح أو وعي أو نخمير . . ان تنوع غرائز الطيور والحيوانات وحدة أشواك الزهور وحلاوة قصب السكر ما هي الا حالة من احوال تكوين العناصر تزول بمجرد تحلل هذا الكائن أو ذاك . . واذا كان الواقع يجعلنا دائماً

فالآلهة لا تدفع ضرراً أو تجلب خيراً .. وإذا كان هناك إله قوى يعرف كل شيء فلماذا لا يزيل تلك الشكوك من حول وجوده بالتحدث مع إبعاده ؟ ولا يمكن أن يقال عن الإله أنه يقدر أن يميز بين أفعالنا الخيرة والشريرة والا أهم بالمحابة والتحيز (٧٤) .

وطريق الخلاص من الحياة يكون بالبحث عن المتعة والسعادة ومقابلتها بابتسامة حلوة تدفع لطلب المزيد من المتعة والسعادة في هذه الحياة الدنيا .. حقيقة لا توجد متعة دون أن يتخللها ألم .. ولكن هل يعني ذلك أن لا نأكل السمك لمجرد أن به أشواكاً أو نتجنب تناول الأرض بسبب القشر أو نمتنع عن قطف الزهور حتى لا تؤذيها أشواكها الجارحة ؟ يجب أن نواجه الحياة كما هي بتجاعة .. بل أن ما فيها من سرور يفوق بكثير ما فيها من آلام .. أن بسمة الابن البريئة تفرنا بالسعادة وأن موت الآخر يحزننا ولكن لا يمكن أن نشعر بلذة السعادة إلا إذا قاسينا من وجع الألم .. أن السعادة الدائمة المستمرة لا طعم لها إذا لم يتخللها بعض الآلام التي تجدد من حيويتها فالآلام ليست كلها شراً .. أننا لا نستطيع أن نستمتع بلذة الشبع ما لم نحس آلام الجوع .. وكلما زاد عطشنا عظم استعدابنا للماء البارد .. وكم تكون سعادة الحبيبين عند اللقاء بعد فراق طويل .. بل أن المتعة الدائمة تبعث على الانزعاج والضيق لأن ما يسرك الآن قد يثير الاشمئزاز بعد طول الاستمتاع به (٧٥) . فأكل نوع واحد من الطعام يومياً مهما كان لذيذاً يدعو إلى النفور منه في النهاية .. فلا يجب أن نطلب المتعة الدائمة والأحمق هو الذي يجري وراء السرور المستمر بالزهد في الحياة الدنيا .. أن حياتنا تستحق أن نعيشها في سرور بقدر ما نستطيع .. وعلى الفرد أن يتناول الزبد حتى ولو استلفه من الآخرين .. لأن الفرد يعيش مرة واحدة ولا يعود أبداً ..

ولكن قصر هدف الحياة على البحث عن اللذة والاستمتاع بها في هذه الدنيا قد يدعو لنوع من الصراع بين الأفراد يثير الأنانية والاحتقاد ويعرض المجتمع للاضطراب والأخطار .. وأن كانت التعاليم الكارفاكية التي وصلت إلينا لا تتعرض لصلة اللذة الحسية بالأنانية ولم تناقش الأضرار التي تعود على المجتمع من انصراف كل فرد فيه إلى البحث عن منفعته الشخصية .. إلا أن الكارفاكية لا تميز بين الأفراد في المجتمع ولا تصنفهم في طبقات حسب الولادة والنسب واللون والعمل ، بل كل الناس سواسية وأن الضبط الاجتماعي ينسقه الحاكم الذي هو الإله الوحيد على الأرض الذي يمكن أن يدركه أي فرد دون حاجة إلى أي نوع من الاستدلال وطاعته واجبة .. وقد يكون هناك آراء عملية نفعية للكارفاكية في نظم الحكم إلا أن المذاهب الدينية من جينية وبوذية وهندوكية التي ناقشت تعاليم كارفاكا لم تتعرض كما سبق أن ذكرت إلا للمذهب المادي ويجوز أنها لم تهتم بمناقشة مذهبه في نظم الحكم الذي وردت عنه إشارات عابرة لأن هذه الأديان لم تهتم إلا بمستقبل الإنسان بعيداً عن الحياة الدنيا وأهملت مستقبله على الأرض ..

ولا شك في أن الكارفاكية تعرضت لجميع القيم الدينية السائدة حوالي القرن السادس قبل الميلاد وأبارت الشكوك حولها .. وإذا لم تستطع تكوين جماعات تدعو لتعاليمها فإنها في الأصل لا تهدف إلى تكوين جماعات دينية إذ أنها ما قامت إلا من أجل نقد العقائد وما رضى أن تقف عند هذا الحد إلا لكي تتجنب الانزلاق في تيه من الغموض والخرافات والشكوك .. إلا أن هذا النقد لم يحل المشكلة الدينية التي أثارها الفكر الحر الذي ضاق ذرعاً بتزمت رجال الدين ولم يقر في الوقت نفسه التعاليم الكارفاكية التي تغالي في المادية وتحطم كل مقومات القيم الروحية التي

(٧٤) نفس المرجع السابق .

(٧٥)

وهي تبعد بحوالي سبعة وعشرين ميلا عن مدينة باتنا Patna في شمال ولاية بيهار Bihar وكان أبوه سدهارثا Siddhartha زعيم قبيلة جناتريكاس Jnatrikas الكشاترية وأمه تريشالا Trisala ابنة حاكم فيداها Videha وشقيقه ليشافي Lichavi زعيم قبيلة شتاكا Cetaka الكشاترية فشب في أسرة حاكمة كشاترية لا تراح الى البراهمة وتؤمن بالعقيدة الجينية وتزوج ياشودا Yasoda التي أنجب منها طفلة سماها آنوجا Anojja وظل يعيش هو وأسرته مع والديه الى أن وافتهما المنية وتولى أخوة الاكبر نانديفارذانا Nandivardhana رعاية القبيلة . فاستأذن منه في هجرة الحياة ليعيش عيشة النساك في الغابة على دين الجينية وكان في ذلك الوقت يقترب من سن الثلاثين، وأخذ يتجول من مكان لكان يستجدي طعامه وخلق جميع ملابسه ما عدا رداء واحدا يستر العورة وبعد ثلاثة عشر شهرا من المجاهدة والتعذيب خلع الرداء الأخير فظل عاريا تماما طوال حياته ولكن بعد ست سنوات من الجهاد اختلف مع جوشالا Gosala الذي رأى ان العرى بدعة دخيلة على تعاليم بارشفاناتا وتمسك بالرداء الأبيض وكون نحلة جينية جديدة عرفت باسم اجيفاكاس Ajivakas (٧٧) وفي نهاية فترة الجهاد التي استمرت ما يقرب من اثني عشر عاما وصل فارذامانا الى مرتبة العارف بكل شيء وتخلص من قيود الأرض وعلم مريديه الاحد عشر العقيدة الجينية وعمل على تكوين جماعات تنشر الدعوة الجينية التف حولها الكثيرون بتأييد وتشجيع من الحكام حتى توفي في قرية بافا Pava الصغيرة القريبة من ماجاذاها Magadaha عاصمة راجاجراها Rajagraha حوالي ٥٢٧ ق م

تتجاوب معها العقول الهندية .. فظهرت حركتان دينيتان انبعثتا من الفكر الحر وناهضتا القيم الفيدية ورجال الدين الحر البراهمة بتأييد من الحكام الأحرار من الكشاتريا ولكنهما تمسكتا في الوقت نفسه بالقيم الروحية بصورة أو بأخرى ، وهما الجينية والبوذية ..

أما عن الجينية فهي تنسب الى لفظ « جينا » Jaina بمعنى المنتصر الذي قهر شهوته وأصبح « تيراثانكارا » Tirthankara أى الصانع لطريق عبور النهر ويحق له أن يكون اماما يرشد الناس الى التعاليم الجينية ، ذلك أن الدهر عند الجينية مكون من دورات زمنية تبدأ وتنتهي في فترات غير محدودة ونحن نعيش في دورة زمنية ظهر فيها أربعة وعشرون جينا في أوقات كان الناس في أشد الحاجة الى ارشادات تعاليمهم وليبينوا لهم طريق الخلاص .. وكان ريشابها Rishabha من أوائل الجينا وأول من نادى بتجنب العنف .. وظهر منذ أكثر من مائة ألف عام وتوالى من بعده أئمة الجينا وكان من بين من اشتهر منهم الجينا الثالث والعشرون العابر بارشفاناتا Parsvanatha الذى عاش فيما بين القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد .. أما عن الجينا الأخير العابر الرابع والعشرين فاسمه فارذامانا Vardhamana واشتهر بلقب ماهافيرا Maha Vira أى البطل الروحي العظيم .. ولد حوالي عام ٥٩٩ ق م بعد موت بارشفاناتا بحوالى مائتين وخمسين عاما وقبل مولد بوذا بما يقرب من جيل أو يزيد قليلا (٧٦) في بلدة كوندا جراما Kundagrama بالقرب من مدينة فاشالي Vaisali (حاليا مدينة بشاره) Basarh

Chakravarty, A. : The Jaina Philosophy, (History of Ph. Eastern & Western) (٧٦)
op. cit.

Zimmer, H. : op. cit. (٧٧)

فأصبح جينا الرابع والعشرين الذى تخلص من الكارما نهائيا ولن يعود الى الحياة وأصبح مع الارواح النى على قمة الكون (٧٨) .

أما التعاليم الجينية فترجعها الأساطير الى ابعد العصور فى القدم لتشير الى اسبقيتها على تعاليم رج - فيدا مما يشهد على اصالتها الهندية التى لم تنأثر بالآرية لانها تبعد فى القدم بحوالى مائة ألف عام . . وتحيط هذه الأساطير أيضا بارشفانا جينا العابر البالت والعشرين - الذى ترجع وجوده الى عصر الفوز الأرى - بهالة من القدسية تمجد التعاليم الجينية وتنسب الى أن تعاليم اليوبانيشاد ليست أسبق منها وأن مؤسسي العقيدة الجينية على مر العصور هم من قادة السكان الأصليين الذين حافظوا على اصالة جذورهم الهندية وأن ماهافيرا الذى أعطى العقيدة الجينية سعة الانتشار والشهرة ما هو الا مجدد لهذه العقيدة وليس مبدعها وباعثها بعد طول الرقاد الذى فرضه رجال الدين من البراهمة على غير العقائد الفيدية والبرهمانية وأن كانت الحرية الفكرية هي التي مكنت ماهافيرا من أن ينشر الجينية فان عمله على تكوين كهانة جينية لتبث الدعوة الى الجينية فى كل مكان أدى الى طمس شخصيته الفردية وأدمج افكاره الدينية فى نطاق التفكير الديني الجماعى الذى عرف عن التفكير الفيدى حتى يضى على الجينية هالة من القدم والقدسية تمكنها من مواجهة الاديان المتنافسة . .

وأحسب ان الأساطير الجينية لم تهتم فقط بتأصيل تعاليمها الى اقدم العصور لتعطيهها جواً من القدم يدعو الى التعلق بها وانما حرصت كذلك على أن تحيط حياة أئمتها بكثير من الكرامات والمعجزات واتخذت من حياة بوذا نموذجا مع التنويه بان ماهافيرا ولد قبل بوذا بحوالى جيل وأن مريديه هم الذين عاصروا بوذا حتى توهم الناس أن بوذا هو الذى يحاكي ماهافيرا وليست الجينية هي

التي تحاكي البوذية وكل ذلك لان الكهانة الجينية كانت نفاذ من اندفاع الناس للالتفاف حول البوذية . . ولكن الذى لا شك فيه أن ماهافيرا وبوذا كانا متعاصرين وأن شهرة بوذا طفت على شهرة ماهافيرا . . وأن تعاليم بوذا اكتسحت تعاليم ماهافيرا . . وأن لم يهتم بوذا بتأسيس كهانة بوذية تحافظ على بقاء عقيدته فى الهند لذلك انتشرت فى خارج الهند أى فى بلدان شرق آسيا وجنوبها الشرقي . . بينما استطاعت كهانة الجينية تدعيم عقائدها فى الهند عن طريق الأساطير الشعبية والاضافات والتغيير والتبديل فى تعاليم ماهافيرا التى أخذت تتناقل شفاهيا بعد أن تليت فى اجتماع عام عقب وفاته وقسمت اشعاره الى اثني عشر جزءاً ولم تدون الا فى القرن الخامس الميلادى باللغة البراكريتية الشعبية (٧٨) .

★ ★ ★

ان العقيدة الجينية لا تؤمن بغير الانسان ولا مكان لاله فيها . . فالكون يتكون من مقولتين اساسيتين وجدتا منذ الازل وخالدتين الى الابد . . لم تخلقا ولن تفنيا . . توجدان متلازمتين لا تفرقان . . هما الروح جيفا Jiva والارواح اجيفا Ajiva تربط بينهما الكارما ، وخلص الانسان من آلام الحياة وتوالى الولادات لا ينمان الا بالقضاء على الكارما حتى تتمكن الروح من أن تتخلص من المادة ولا تعود الى الحياة وتصل الى مرتبة من الكمال يجعله الها . . فالانسان يمكنه ان يصير الها الا انه لا يوجد اله لم يكن انسانا . . فليست هناك هوة بين الانسان والاله ولذلك رفضت الجينية الالهة الفيدية المتعالية على الانسان ولم تعارض فى نفس الوقت الاتجاهات الشعبية التى ترى امكانية تحول الانسان الى اله ، الا انها لم تقبل أن يتم هذا التحول عن طريق تجسد الاله فى بشر وانما يتم عن طريق المجاهدة والمعرفة الحققة التى تخلص الروح من أفعال الكارما التى تربطها بالمادة

ثانيا : المعرفة الصحيحة :

ان المعرفة يمكن أن يتوصل اليها عن طريق غير مباشر : عن طريق الحس الذي يقف عند المعرفة الحسية أو عن طريق التراث الديني الذي لا يخلو من خرافات وادعاءات تحالف الحقيقة .. وهناك معرفة مباشرة بالبصيرة أو بالحدس الذي يستشف أعماق الحقيقة بوعي روعي .. الا أن هذا الوعي الروحي لا يستكمل معرفته بكل شيء الا اذا تحرر من قيود الكارما لأن الكارما تشيع البلبلة في الفكر وتعوق تبصر الحقيقة وتدعو الى سيطرة الشهوة التي تحث على طلب لذة تضع غشاوة على البصيرة تحول دون ادراك المعرفة الصحيحة ..

ان المعرفة الصحيحة تقوم على أن الكون مكون من جسيمات حية متشابهة في منتهى الصغر ولا نهائية العدد موجودة في الأرض والبحر والهواء والنار ، وجدت منذ الأزل وباقية للأبد تدخل في تشكيلات مختلفة تكون نتي الكائنات من انسانية وحيوانية ونباتية تموت وتولد في سلسلة من الحيات المستمرة خلال دورات من الدهر ابدية بغير بداية ولا نهاية ، تعود كلما انتهت من الأزل الى الأبد .. وهذه الجسيمات الحية مكونة من جيفا أي المبدأ الحيوى أو الروح ومن آجيفا أي المادة وهما مرتبطان متلازمان يجمع بينهما الكارما أي الفعل ولا يمكن فصل جيفا عن آجيفا الا في حالة التخلص من الكارما والقضاء على فعلها وعندئذ تحرر جيفا من قيد آجيفا وترتفع الى عالم الآلهة بعد أن تمر بمراحل من التناسخ على كائنات حية عديدة تجاهد في ولادة جديدة من أجل القضاء على الكارما تدريجيا حتى يبلى ويصبح الانسان جيفا خالصة فلا يعود ليقاسي ويلات الحياة من جديد (٨٢) .

والأرض والحياة الدنيا وتجعلها صافية من كل الشوائب المادية ونعيش سعيدة في عالم الآلهة (٧٩) .

وطريق خلاص الروح من المادة يستلزم اتباع : أولا العقيدة الصحيحة .. وثانيا : المعرفة الصحيحة .. وثالثا : السلوك الصحيح .. ولا يجدى اتباع واحدة منها دون الأخرى ، لأن كلا منها ضرورى وبجب اتباعها جميعا .. وما أشبه الانسان في هذه الحياة بالمريض مثلا الذى يجب أولا أن يثق في الطبسب المعالج .. ويعرف باننا طبيعة الدواء الذى يوصف له وان يتناول ثالثا الدواء حسب التعليمات حتى يتم له الشفاء (٨٠) .

أولا : العقيدة الصحيحة :

ان العقيدة الصحيحة هي العقيدة الجينية، الا ان الايمان بها يجب الا يكون ايمانا أعمى انما يجب ان يستند على الفهم .. فلا يجوز الايمان بالعقائد الخرافية كالاستحمام في الأنهار والطواف حول الاشجار على اعتبار انها مقدسة .. ولا ينبغى الايمان بأن اداء الشعائر وتقريب القرابين للآلهة يخلصنا من الامراض ويمنحنا طول العمر .. ويجب ان نميز بين الادعاء من رجال الدين ولا نستمع الا لتعاليم المستنيرين منهم .. بينما العقيدة الجينية تؤمن بأن الحياة أساسها الشقاء والالم وان على الانسان ان يتخلص من هذه الحياة ولا يعود اليها حتى يكون بعيدا عن آلامها ولا يمكن تحقيق ذلك مالم يحط بالمعرفة الصحيحة احاطة كاملة لان الوقوف عند الايمان بالعقيدة الصحيحة لا يكفى ما لم تدعم هذه العقيدة بنور المعرفة الصحيحة التي يمكن ان يكتسبها على يد معلم قدير متمكن واسع الاطلاع على التعاليم الجينية (٨١) .

Hiriyanna, M. : op. cit.

(٧٩)

Chakravarthy, A. : op. cit.

(٨٠)

Guerinot, A. : La Religion Djaina, Geuthner, Paris 1926.

(٨١)

Jacobi, H. : Jaina Sutras, Oxford, 1885.

(٨٢)

وتختلف مستويات الكائنات الحية حسب عدد حواسها .. فالنباتات والجسيمات العضوية المنتشرة في الماء والهواء ليس لها غير حاسة اللمس بينما الدودة الأرضية لها حاستا اللمس والذوق والحشرات لها ثلاث حواس اللمس والذوق والشم بينما الحيوانات من ذوات الخمس حواس في حين ان الانسان بمتاز عنها جميعا بالعقل علاوة على الحواس الخمس ..

ورغم أنه لا توجد جيغا منفصلة عن آجيفا في هذا العالم .. فان آجيفا هي المادة من دون حياة واحساس وفكر أو روح وتتكون من ذرات متشابهة تختلف من حيث العناصر والكيفيات والخواص وتوجد في مكان تحدث فيه الحركة أو في فراغ حيث الحركة غير ممكنة وتحدث كفيانها في زمن ما .. والزمن غير محدود ويتكون من دورات ما تكاد تنتهي دورة حتى تبدأ أخرى هكذا على التوالي بلا بداية أو نهاية .. فمقومات المقولة آجيفا هي المادة والمكان والزمان والحركة والسكون ، أما عن المادة التي تدرك بالحواس فلها كيفيات وأحوال حسية .. ولكن المكان الذي يحدد امتداد المادة أو انكماشها حسب الابعاد الطبيعية لكل جسم لا يمكن ان تدركه الحواس اذ ليس له ملمس أو مذاق أو رائحة أو صوت ولا يرى ولا يشعر به .. ومع ذلك فان الاشياء نتكيف حسب حجم المكان ولا يوجد شيء دون مكان يحدد مساحته وحجمه أو تحدث فيه حركاته وسكناته أو يعثره تغير وتحول (٨٣) في اى لحظة زمنية تتشكل فيها احواله ومظاهره المختلفة .. ان الزمن مكون من لحظات زمنية وان كان لا بداية له أو نهاية الا انه يتكون من دورات متتالية بلا انقطاع كل دورة بمرحلتين : مرحلة تضمحل فيها القيم والحقائق والفضائل تدريجيا الى ان يعم الكون الفساد والفوضى والضياع والاضطراب ويفقد

كل شيء قيمته ويسود الخراب والانحطاط .. وما ان يصل الكون الى هذه المرحلة حتى يبدأ في المرحلة الثانية الى تتطور خلالها القيم والحقائق والفضائل تدريجيا نحو التقدم والرقى .. وكل مرحلة تنقسم الى ستة عصور متساوية ، كل عصر يتميز بخصائص لا تتغير الى الأبد وتختلط فيه السعادة والشقاء بنسب متفاوتة وتبدأ بالمرحلة التي تستهل بالسعادة المطلقة وتنتهي بالشقاء المطلق : -

- ١ - عصر السعادة المطلقة العظمى .
- ٢ - عصر السعادة .
- ٣ - عصر السعادة المشوبة ببعض الشقاء .
- ٤ - عصر الشقاء المشوب ببعض السعادة .
- ٥ - عصر الشقاء الذي نحياه حاليا .
- ٦ - عصر الشقاء المطلق (٨٤) .

وما دما قد عرفنا ان العقيدة السليمة في ترك الخرافات والاباطيل الدينية وما تدعو اليه من شعائر وقرايين وعبادة الآلهة وما تسمح به من تفرقة بين الافراد حسب الطوائف .. وعرفنا ان الروح أسيرة المادة وشواغل المادة وما تأتية الكارما من أفعال وان الكارما هي التي تربطها بالحياة الأرضية التي يعمها الشقاء وأن كمال الانسان لا يتحقق الا بخلاص الروح كلية من شواغل المادة وافعال الكارما ولا يمكن ان يتم ذلك حتى لو عرفنا العقيدة الصحيحة وتوصلنا الى المعرفة الصحيحة ما لم نتبع هدى السلوك الصحيح الذي يمكنه ان يخلص الروح من برائن المادة التي تستخدم الكارما في توثيق رباط الفرد بالحياة الأرضية .. وتتفاوت حالات سيطرة الكارما على الروح وتندرج كالاتي :

Stevenson, Mrs. S. : The Heart of Jainism, Cambridge, 1916.

(٨٣)

Jaini, J. : Outlines of Jainism, Cambridge, 1940.

(٨٤)

يتمشى مع الأهمسا .. فإذا كان قول الصدق يعرض الغير للآذى فيجب أن تمتنع عن قوله وإذا جلب السرور والخير فيجب قوله .

٣ - عدم السرقة : وهو يتطلب عدم أخذ ممتلكات الغير دون رضاه سواء أكان هذا الأخذ في الموازين والمكايل والمقاييس في المجالات النجارية أم في الاستيلاء على عفارات الغير وأموالهم بأساليب غير شريفة وبدون وجه حق أو استخدام ممتلكات الغير دون إذن أصحابها .

٤ - مبدأ براهما شاريا Brahmacharya وهو يقوم أساساً على تجنب الانغماس في الملذات الجنسية وغيرها من اللذات الحسية .

٥ - اللامطمع الذي يحرص على تجنب أخذ أى شيء لا يحتاج إليه ولديه منه ما يكفيه وطلب المزيد منه سواء في المأكول والمترب والملبس واقتناء الأشياء يجعله أسير نزعات من الجشع الشره (٨٦) .

★ ★ ★

وإذا كان ماهافيرا قد طالب كل جيني بأن يتبع هدى هذه المبادئ الخمسة في سلوكه إلا أنه لم يطالب باتباعها بأسلوب حرقى شكلي الزامى دون مراعاة ظروف كل فرد .. فالزارع مثلاً لا يمكنه اتباع الأهمسا بالنسبة للنباتات التي يقلعها ويقطعها ويدرسها ولكنه يستطيع أن يتبعها بالنسبة لغيرها من الكائنات الحية وكذلك رب البيت لا يستطيع أن يمتنع عن علاقاته الجنسية إلا أنه يجب أن يقصرها على زوجته وذلك بخلاف المريد والزاهد .. فإنه يجب عليهما الامتناع قطعياً عن مثل هذه العلاقات .. وإذا سمح لرب البيت بأن يقتني شيئاً فإنه محرم على الزاهد أن يقتني أى شيء من الحلى

١ - حالة تسيطر فيها الكارما سيطرة تامة على الروح وتخضعها إخضاعاً كاملاً للشهوات .

٢ - حالة تسيطر فيها الكارما سيطرة جزئية على الروح وتخضعها إخضاعاً جزئياً للشهوات .

٣ - حالة تسيطر فيها الروح سيطره تامة على الكارما وتتححر جزئياً من سيطرة الشهوات .

٤ - حالة نقضي فيها الروح على الكارما وتتححر كلية من سيطره الشهوة .

٥ - حالة نهائية تتخلص فيها الروح من أسر المادة (٨٥) .

وأول طريق السلوك الصحيح للقضاء على الكارما تمهيداً لتحرير الروح من المادة يبدأ بالتحرر من القيود الأرضية من عائلية واجتماعية وهجرة الناس واعتزال الحياة لتصرف عن تنوغل المادة وتجاهد وتمذب الجسد وتشحذ الطعام وتتأمل العقيدة الصحيحة وتعمق في فهم المعرفة الصحيحة .. والسلوك الصحيح يستند الى خمسة مبادئ يجب أن يتبعها كل جيني سواء أكان رب بيت أم مريداً :

١ - مبدأ الأهمسا Ahimsa أى اللاعنف الذى يتجنب ايداء أى كائن حي بالفعل أو القول أو الفكر سواء بطريق مباشر أو غير مباشر .. والأهمسا ليست موقفاً سلبياً يقف عند الابتعاد عن كل ما يضر الغير وإنما هى موقف ايجابي كذلك لأنها تمتد الى عمل الخير مادام عدم تقدير هذا الخير يؤذى الغير .

٢ - الصدق : أى قول الصدق الذى

Guerinot, A. : op. cit.

(٨٥)

Chakravathy, A. : op. cit.

(٨٦)

في مختلف المذاهب الهندوكية ولعبت الأهمسا « اللاعنف » دوراً هاماً في جهاد غاندى السياسى .

أما البوذية الأكثر خطأ من الجينية والتي لقيت ترحيباً كبيراً من الشعب الهندى فلم تدع عرافة في القدم ولم تهتم بتكوين كهانة لتحافظ على طول بقاء الديانة البوذية في الهند انما ارسلت المبشرين بتعاليمها لا الى داخل الهند وانما الى خارجها كذلك ، فذاع صيتها في كل مكان وأقبل عليها الخاصة والعامة وحاولت أن تمتصها الديانات المحلية في بلدان شرق آسيا وجنوب شرقها الا انه كان لها السيادة على الدوام وامتصت هي جميع الاديان المحلية .

ولد سد ذارتا Sidhartha مؤسس البوذية في منتصف القرن السادس قبل الميلاد أى حوالي عام ٥٦٣ ق.م في أسرة جوتاما Cotama من قبيلة ساكيا Sakya التي كانت تقيم على سفوح جبال الهيمالايا بالقرب من مدينة كابيلافاستو Kapilavastu عاصمة ولاية ماجادها Magadha ويجرى في سهولها نهر روهينى Rohiri وتبعد شمالاً بما يقرب من مائة وبلانين ميلاً عن مدينة بنارس . . كان والده الراجا سودهودانا Suddhodhana كшатريا يرأس قبيلة ساكيا ويحكم البلاد ووالدته مايا ابنة زعيم قبيلة « كولى » Koli التي كانت تعيش على الضفة الأخرى من نهر روهينى . . فشب سد ذارتا في ترف القصور وعزها (٨٨) كما تربى تربية كшатرية عسكرية . . ثم تزوج يزودارا Yasodhara وأنجب منها طفلاً باسم راهولا Raha!a ومع ذلك فما كاد يقترب من سن الثلاثين حتى انتابته ميول دفعته للانصراف عن متع القصور

والملابس والأدوات او من العقار والمال - بل يجب ان يقطع كل علاقاته الأسرية ويصبح العالم كله أسرته وكل الكائنات الحية محل عطفه وحنانه ، كما أن كل فرد يستطيع ان يكون جينياً دون نظر الى أى نوع من التفرقة سواء أكان من الرجال أم من النساء . . وكل جيني يمكنه ان يبقى رب البيت او يعتزل الحياة ويصبح زاهداً ما دام يتبع هدى المبادئ السلوكية الخمسة ويتصدق بالمعرفة والدواء والطعام والراحة والاستضافة على كل جيني يطرق بابه او يمكنه تحمل عذاب الجهاد الجسدى والرياضات النفسية وتطهير روحه من أدران المادة . . ويمر المريد التارك للحياة الدنيا بخمس مراحل :

١ - مرحلة الزاهد الناسك الذى بصرف كل اهتمامه نحو اتباع طريق الخلاص بكل صدق وعزيمة فوية وأخلاص لا يفتر حتى يصبح سلوكه نموذجاً للناس يحتذونه دون أن يقوم بدور المعلم للعقيدة الجينية .

٢ - مرحلة المعلم الذى يجيد فهم التعاليم الجينية ويقدر على تلقينها للغير بتمكن وكفاية .

٣ - مرحلة الداعى الذى يبشر بالدعوة الجينية ويوجه الجينيين ويرشدهم الى كيفية أداء السلوك الصحيح .

٤ - مرحلة الكامل الذى نجح في القضاء على الكارما .

٥ - مرحلة الجينا الامام الذى تخلص من ادران المادة تخلصاً نهائياً ويعيش في عالم الآلهة دون عودة الى الحياة الأرضية (٨٧) .

واذا لم تستطع الجينية أن تفرى الكثيرين من عامة الهنود فانها تمكنت من البقاء في الهند الى وقتنا الحاضر واترت أسسها الفلسفية

Guerinot, A. : op. cit.

(٨٧)

Asvagosha Bodhisattva : The Life of Buddha (Sacred Books of the East)
Colonial Press, New York, 1900.

(٨٨)

غارقا في بحر من التأمل على ألا يقوم إلا بعد أن يصل إلى الحقيقة أو يهلك دونها مهما تقلبت عليه الأجواء وراودته الانفعالات والرغبات . ومهما قاسى من آلام وطال عليه الرمن فإن الهلاك أهون من أن يعيش حائرا بجهل الحقيقة . . ولكن لم تكد تمضي ستة أيام وهو على هذه الحالة حتى استنار سدذارتا في اليوم السابع وعرف الحقيقة وأصبح بوذا أى « المستنير » الذى تكشف له سر الألم في الحياة واهتدى إلى كيفية الخلاص منه (٩١) وبلوغ حالة من الكمال تنتفى فيها الآلام والمسررات .

أدرك بوذا أن طريق الخلاص يقوم على حقائق أربع هي :

أ - أن الحياة أساسها الألم . . وانها سلسلة لا تنتهي من المخاوف والعذاب . . لا يمكن التخلص منها إلا بالبحث عن علة هذا الألم ومعرفة أسبابه الحقيقية .

ب - أن علة هذا الألم هو الجهل والشهوة . . ذلك الجهل الذى يدفعنا إلى حب الحياة والتعلق بمتعها . . وتلك الشهوة التي تمنع في طلب المزيد من اللذات . . وكل هذا يسوق إلى اقتراف الخطايا والآثام طمعا في أرضاء نزوات وأهواء لا تعرف الرضا أو الاستباع . .

ج - ولذلك يجب إزالة ذلك الجهل واستئصال تلك الشهوة لكي نتخلص مما يسببانه من آلام . . أن المعرفة الحققة فيها قضاء على الجهل والقضاء على الجهل فيه استئصال لرغبة حب الحياة واستئصال رغبة حب الحياة فيه الخلاص من الألم . . والخلاص من الألم فيه بلوغ النرفانا حيث

فتجنب مشاركة الشباب في اللهو وأخذ يطيل في التفكير والتأمل . . فاذا به ينفر من رؤية الشيخ الهرم العاجز . . والمريض المتهالك الذى انهكته العلل . . وجثة الميت الذى فقد الروح ولم بعد يطبق هذه الحياة التي سبب مثل تلك الآلام للناس . . فظن جريا على الاعتقاد السائد في ذلك الوقت أن المثل الأعلى للإنسان يكون في اعتزال الحياة والنسك والتأمل ومعاناة المجاهدات النفسية والرياضات النفسية أملا في التحرر من معاناة هذه الآلام ومعرفة الحقيقة المطلقة التي يجنبه كل تلك الآلام (٨٩) . ولم يتورع عن أن يتخلى عن حياة القصور رغم معارضة والده وأغرائه بالتنازل له عن العرش إذا ما انصرف عن حبة الزهد . . فلم يشنه ذلك عن الهجرة إلى كهوف الغابة يوم ولادة ابنه راهولا حتى لا يصرفه تعلقه بهذا الابن عن الهدف الذى يريده . . ورضي أن يعيش متنقلا بين كهوف الجبال ومغارات الأشجار متحملا شظف العيش يستجدي طعامه ويعذب جسده أشد العذاب . . يناقش كل من يقابله من الزهاد طمعا في أن يعرف منهم حقيقة الحياة وسبب ما يقاسيه الإنسان فيها من آلام . . فلم توصله العزلة والزهد والتقصيف والتأمل والمناقشة إلى بغيته . . ولم يستطع معلموه من الزهاد على ما بلغوه من معرفة وشفافية أن يضموه في الطريق الذى يحقق السعادة (٩٠) .

فلا نعجب إذن إذا ما ضاق سدذارتا بحياة الزهد وتعاليم الزهاد بعد أن أدرك أن أساليب النساك وما يتوصلون إليه من معارف لا تمكنه من كشف الحقيقة المطلقة . . وبعد أن أمضى نحو ست سنوات من الزهد والتجوال والحوار أى حوالى عام ٥٢٨ ق.م صمم سدذارتا على الجلوس تحت شجرة بين جلسة القرفصاء

- | | | | |
|-----------------|---|---|--------|
| Arnold, Sir E. | : | The Light of Asia (The Wisdom of India) op. cit. | (٨٩) |
| Lillie, A. | : | The Popular Life of Buddha, Kegan Paul & Trench London, 1883. | (٩٠) |
| Jennings, J. G. | : | The Vedantic Buddhism of the Buddha, Oxford 1947. | (٩١) |

٦ - الجهد الصالح هو ذلك الجهد الذي لا يأبه باداء أى نوع من الطقوس والتعائير .. لا يهتم بطلب رحمة اله او معونة رب - يعتمد على أفعاله فقط لتحقيق مآربه (٩٤) وينصرف كلية نحو تطهير الفكر وتصفية الدهن من الشر واشاعة الخير في طياته ..

٧ - الوعي السليم : لا يتحقق الا اذا تم تطهير الإنسان للسانه وأفعاله وفكره وتحكم في انفعالاته الجامحة ومشاعره الملتهبة ورغباته الملحة وأفكاره الشريرة بفضل ما اكتسبه من خصال خلقية فاضلة ومن قوى ذهنية نبيلة مهدت لصفاء عقلي يقدر على تنقية العفيدة البوذية من الشكوك والريب وتقوية الايمان بالحقائق البوذية الأربع ..

٨ - التأمل الصحيح : ان قوة الايمان نتيح للذهن من الصفاء ما يمكنه من التأمل الهادى الواضح في الحقيقة المطلقة .. دون ان تعوقه رغبة أو تشوبه شهوة .. تيسر له سبل اتباع هدى الطريق ذات الثماني شعب حتى يقطع صلته بالوجود ولا يولد من جديد على الاطلاق لا في الأرض أو في السماء ويصل الى النرفانا حيث الهدوء المطلق والسكينة التامة والراحة الأبدية .. وحيث تبلى الشهوات وتنعدم الرغبات وتتلاشى الحواس ونصفو المشاعر وتستقر الافكار .. فلا يوجد هناك افراح أو اتراح انما يوجد سلام دائم ورضاء متواصل لا تعثره سوائب الشقاء والحزن والخوف والشك والقلق (٩٥) .

ولكن طريق النرفانا طريق طويل شاق يحتاج لآلاف السنين يتردد خلالها الفرد على

الراحة الحققة التي لا تتوالى عليها الآلام والمسررات ولا تعرف الولادة والموت لا في الأرض ولا في السماء .

د - ولا يمكن استئصال رغبة الحياة الا بعد اتباع هدى الطريق ذات الثماني شعب وهي : (٩٢)

(١) العقيدة الصادقة التي تؤمن بطريق الخلاص البوذي طوعية دون الزام .

(٢) السلوك الفاضل الذي ينطوى على النية الصادقة والطويلة الصافية التي لا نكن للغير أى شر او حقد او حسد وتتمنى الخير للجميع وتعمل لخير الغير على الدوام ..

(٣) القول الطيب الذي يتجنب الكذب والنفاق والرياء والنميمة والغيبة . ويبتعد عن لفو الحديث .. ولا يسب احداً بالفاظ جارحة نابية .. أو يخذش كرامته .. أو يشنع بسمعته .. ويتوخى دائماً قول الصدق (٩٣)

(٤) الفعل الحسن .. فلا يأتي منكر الأفعال ولا يتعدى على حقوق الناس .. لا يقتل أى كائن حي .. لا يسرق .. لا يفش .. لا يتعاطى الخمور والمخدرات .. لا يزني .. بل يتبع هدى الفضائل الخلقية حتى تكسبه خصالاً حميدة تهيه له حياة سوية ..

٥ - الحياة السوية هي الحياة الوسط التي لا تتمادى في طلب الملذات الحسية ولا تغالي في تعذيب الجسد ..

Muller, F. M. : The Dhampada. (Sacred Books of the East) Oxford, 1924. (٩٢)

Thomas, E. J. : Early Buddhist Scriptures, Kegan Paul and Trench & Trubner (٩٢)
London, 1935.

Ling Yutang : The Dhammapada (Wisdom of the East) op. cit. (٩٤)

Roy Davids, T. W. : Buddhism, (Non Christian Religious Systems) London, 1903. (٩٥)

الذى يركب البعض . . وبذلك لا يوجد ما يدعو للعودة الى الأرض أو الى السماء ويخرج البوذى من نطاق الألم والسرور ويصبح فوق الأحزان والأفراح طليقاً من قيد الولادات حيث الهدوء النام في الخبر المطلق والحكمة الأبدية .

وما أن توصل سدذارتا الى الاستنارة وأصبح بوذا حتى أدرك ان حياته الحالية هي الحلقة الأخيرة في سلسلة الولادات الطويلة وانه لم يعد الى الحياة مرة أخرى الا ليحقق النرفانا . . ولكنه ما كاد يتوصل الى هذه المعرفة حتى تردد في ما اذا كان عليه أن يحتفظ لنفسه بما توصل اليه من حقائق أو أن يخفيها عن عامة الهنود خشية الا يستجيب له أحد أو لا يجد من يقدر أن يشاركه في فهم تعاليمه الجديدة . . الا ان ما يفمر الحياة من بؤس وشقاء حت بوذا على أن يعلن تعاليمه رغبة منه في انقاذ اخوانه في الانسانية من آلام العودة الى الحياة بعد كل موت . . وبدأ ينشر بوذا دعونه بين مريديه اثناء سنوات تنسكه وبين من سبق ان ناقشهم من الزهاد انشاء تجواله في الغابات والجبال وبين حكام البلاد التي كان يتنقل في أرجائها فاستطاع ان يقنع كبار الزهاد ومريديهم وحكام المدن ورعاياهم ثم توجه الى مسقط رأسه وادخل أباه وأخاه وزوجته وابنه وبقية أفراد أسرته وأصدقائه في العقيدة البوذية . . وظل يتنقل من بلد الى بلد ويكون الجماعات هنا وهناك ويشرف على انشاء الاستراحات في الأماكن النائية والتي يتبرع بقيمتها الحكام والاثرياء من أجل أن يقيم فيها البوذيون منصرفين الى بلوغ النرفانا . ولقد بلغت تنقلاته حوالي خمس وأربعين رحلة وضع خلالها شريعة كاملة للجماعات البوذية حتى وافته المنية حوالي عام ٤٨٣ ق.م (٩٧) بعد أن لاقت دعوته نجاحاً منقطع النظير في تاريخ الدعوات الهندية على الإطلاق . .

مختلف الكائنات الحية . . وينتقل فيما بين الأرض والسماء حتى يتخلص نهائياً مما يربطه بالحياة من النواقص العشر وهي :

١ - الوهم ٢ - الشك ٣ - العمل من أجل القوت ٤ - الشهوة الجنسية ٥ - الكراهية والحق ٦ - حب الحياة الأرضية ٧ - الرغبة في الحياة السماوية ٨ - الكبرياء ٩ - الفرور ١٠ - الجهل .

ويمكن للبوذى أن يتخلص من هذه النواقص على مراحل أربع هي :

أ - المرحلة الاولى تبدأ بهجرة الحياه وقطع الصلات بالمجتمع والامتناع عن العلاقات الجنسية حتى يمكن التخلص من أوهام الديانات الشائعة وما تدعو اليه من شعائر وقرابين وما قد تثيره من شك في تعاليم بوذا . . وحتى يمتنع البوذى عن أداء أى عمل يتكسب منه ويكتفي باستجداء طعامه اليومي أو يقتني أى نوع من الممتلكات . .

ب - وفي المرحلة الثانية يجاهد البوذى من أجل قهر شهواته الأرضية واضعاف رغباته في التعلق بالحياة الأرضية ونصفية أقواله وأفعاله وافكاره (٩٦) من الاحقاد والضغائن واتباع هدى الطريق المثمن حتى لا يعود الى الحياة الأرضية الا مرة واحدة . .

ج - وفي المرحلة الثالثة يقضى البوذى قضاء نهائياً على مختلف الشهوات خصوصاً الشهوة الجنسية وكذلك على شتى النزعات الشريرة وميول الأنانية حتى تمتنع عودته الى الأرض ويعيش في السماء .

د - وفي المرحلة الرابعة والأخيرة يتحرر البوذى من الرغبة في الحياة بالقرب من الآلهة ويتخلص من عوائق الفرور والكبرياء والجهل

٩٦ - عبد العزيز محمد الزكي : قصة بوذا . مؤسسة المطبوعات الحديثة - الاسكندرية ١٩٥٩ .

Horner, I. B. : The Book of the Discipline (Vinaya Pitaka) Luzac, (٩٧) London, 1949.

الكارما هي حلقة الاتصال بين حياة وحياة
وتشكل نوع كل ولاده جديدة وأن القضاء على
هذه الحلقة يؤدي الى انقطاع الحياة والخلص
من آلامها (٩٨) .

لم يجد بوذا في الانسان اذن غير صفات
مادية ترجع الى العناصر الأربعة من تراب
وماء ونار وهواء . . وانه يتكون من أعضاء
الحواس الخمس . . وقوة التذكر . . والميول
الفطرية من ذكاء وغباء أو غيرة أو أنانية أو من
استقامة الإرادة وقوتها وانحراف العزيمة
وخورها . . ثم القوة العاقلة الواعية ووظيفتها
الفكر والتأمل . . أما عن الروح فليست الا
وهماً باطلا لا سند له من الواقع ومحاولة
اثبات وجودها يوقعنا في جدل ونقاش يبلبل
الفكر ولا ينتهي الى رأى وان ترك فكرتها تحوم
حول العقل يعوق تحقيق النرفانا . . علاوة
على أن الاعتقاد في الروح - سواء أكانت روح
الفرد أو روح الاله - يدعو الى أداء الشعائر
وتقريب القرابين طمعا في تحقيق حياة في
السماء في صحبة آلهة لا وجود لهم الا في
الخيال (٩٩) وان الحياة في صحبة الآلهة أن
وجدت لا تخرج عن كونها مجرد حياة ينطبق
عليها مبدأ التناسخ وتوالي الموت والولادة ولا
نخلو من آلام يقاسي الانسان ويلاتها ولا توقف
سلسلة الولادات عند نهاية وبالتالي لا تؤدي
الى النرفانا . .

وجميع تعاليم بوذا جمعت وتليت عقب
وفاته مباشرة مقسمة في ثلاثة كتب هي عبارته
عن مناقشات بوذا مع مريديه وعامة البوذيين :
أولها : كتاب فينايا بيتاكا Vinaya Pitaka
وهو كتاب السلوك الذي ينظم حياة البوذيين
داخل الجماعات البوذية في الاستراحات
وخارجها . .

ويرجع هذا النجاح السريع الى انه كان
يعيش أولا في عصر من الحرية الفكرية مكنته
من أن يناقش الديانات المعاصرة له مناقشة
حرة دون أن يطعن فيها وخلص الجماهير من
سيطرة رجال الدين سواء من البراهمة أو
الزهاد بالطريق الوسط الذي لم يتشدد في
التمسك بالزهد الصارم ولم يحرم الناس من
بعض المتع الضرورية دون افراط او تفريط
كما انه اهتم بانبا بنشر دعوته بين كبار الزهاد
والحكام قبل أن ينشرها بين عامة الناس . ولما
اقنع الزهاد ورجال الدين والحكام وسادة القوم
لم يتعرض لمعارضتهم ومقاومتهم بل لفي منهم
كل عون ومساعدة مما دعا اتباع الزهاد ورعايا
الحكام الى الدخول افواجا في البوذية . . هذا
علاوة على أن تعاليم بوذا التي لا تفبل نظام
الطبقات وترفض اقامة أي نوع من التفرقة
على أساس من الجنس والأسرة والطائفة ترى
أن لا تقبل فضلا لانسان على انسان الا بالافعال
لا بالحسب والنسب وان ما يبقى من الانسان
هو افعاله فان الفرد لا يتميز على آخر الا
بمقدار ما يبذله من جهد من أجل تحقيق
النرفانا . . وقد دعت هذه التعاليم الى شدة
اقبال أفراد طبقة السودرا على البوذية . .
ورغم أن هذه التعاليم رفضت كثيراً من
الفقيهات كالارواح والآلهة والفت الشعائر
والتعاويد والطلاسم والقرابين والسحر وكلها
لها اثر كبير على عقول العامة فان ذلك لم يصد
الجماهير عنها لان بوذا تمسك بالتناسخ
واعتبره حقيقة بديهية لا تحتاج الى دليل أو
برهان لا يستطيع ان ينكرها والا تقوضت كل
الاسس الفلسفية للديانة البوذية . وما كان
هناك طريق للخلص الذي يقوم على توالي
الولادات وعقيدة التناسخ سوى عقيدة شعبية
تستهوي عقول العامة فلم ينفروا من ديانه لم
يعترف بوجود اله أو روح وترى أن ما يتناسخ
هو الكارما أي مجموعة أفعال كل فرد وان

(٩٨) انظر كتابنا عن : قصة بوذا

(٩٩) : The Teachings of the Compassionate Buddha. Mentor Books,
Burt, E. A. : New York, 1955.

لها كذلك . . ولئن كان امعان الكارفاكية في المادية لم يجعل منها أرضاً خصبة لتكوين مذاهب جديدة فان الديانة الجينية - وان اقتصر انتشارها على نطاق ضيق - قد ساهمت بنظرياتها في الأهمسا والجسيمات الدقيقة الحية ونائية الوجود من روح ومادة التي لعبت دوراً هاماً في تكوين مذاهب هندوكية متطورة . . أما عن البوذية فان شخصية بوذا الفذة واخلاقياته النموذجية ونجاحه الكبير في نشر ديانته واستجابة الجماهير لها جعل الديانات الهندوكية تهتم بأن تمتصه فاتخذت منه أحد تجسيدات الاله فشنو . . . وبذلك أحدث اتجاهات التفكير الحر عند كارفاكا وماهافيرا وبوذا رجة فكرية ودينية جعلت الديانات الفيدية تتغاضى عن الآلهة الآرية ونفسح المجال أمام الآلهة الهندية ورفعت ابطال الكشاتريين الذين يرمزون الى السكان الاصليين سواء كانوا مقاتلين أو زهادا الى مرتبة التجسد الالهي . . كما تركوا العنان للعبادات الشعبية لتنتلق واتخذت من النظريات الجينية دعامة لبناء مذاهب جديدة متطورة . .

رغم ذلك فان رجال الدين لم يقفوا من الفكر الحر موقفاً سلبياً . . فان اغفل الفكر الحر الآلهة ولم تسلم الجينية الا بوجود الارواح الفردية وانكرها الكارفاكية والبوذية . . وان تنكر الفكر الحر للكتب الفيدية والبرهمانية واليوبانيشادية الا ان كل ذلك كان له رد فعل ديني وفكري بين المؤمنين بالهندوكية جعل البراهمة يفكرون جدواً في كسب الارض الدينية التي فقدتها الفيدية دون تعصب او اضطهاد خصوصاً بعد أن خف تأييد الحكام والاترياء للاديان الجديدة . . فتعلم البراهمة الجدل والنقاش من الكارفاكيين واذا بالديانة الفسئوية تجعل من بوذا أحد تجسيدات الهها المفضل فشنو واذا بالمذاهب الهندوكية تذهب

ونالها : أبهيدهاما بيتاكا Suttas Pitaka وهو كتاب العقائد الذي يعرض العقائد البوذية . ونالها : أبهيدهاما بيتاكا Abhidhamma Pitaka وهو كتاب فلسفة العقائد وأهم أجزائه سفر دهاما بادا الذي يهتم بالاسس الفلسفية (١٠٠)

ولقد عقد اجتماع نان بعد مرور قرن أو يزيد على الاجتماع الأول في عيد الملك كالاشوكا لنصفية بعض الخلافات حول بعض التفاصيل البوذية . . وكذلك عقد اجتماع ثالث في عهد الملك آشوكا الذي أعجب بنعاليم بوذا وجعل منها الدين الرسمي للدولة في القرن الثالث قبل الميلاد فانتشرت بين الهندود على مدى واسع واعتبر هذه العصر الذهبي للبوذية في الهند . وفي الاجتماع الثالث نقحت تعاليم بوذا من كل ما أدخل عليها ثم أقام آشوكا كثيراً من الأعمدة الصخرية ونقش عليها منشورات دينية يضم اركان الدين البوذي الرئيسية ووضع هذه الأعمدة في طول البلاد وعرضها حتى تكون تعاليم بوذا ماثلة أمام الجميع مصونة من البدع . . وتعتبر النصوص البوذية المنقوشة على الأعمدة الصخرية أول نصوص مدونة عرفها تاريخ الكتابات الهندية وبعدها دونت نصوص فيدية وبدأت الكتابة تعرف في الهند (١٠١) واهتم آشوكا كذلك بارسال البعثات التبشيرية للديانة البوذية خارج الهند: الى سيلان وبورما وسيام وكمبوديا وجاوة وبالي وسومطرة والى كشمير والتبت والصين ومنغوليا وكوريا واليابان والى مصر وسوريا مما اتاح للبوذية ذيوعاً شاملاً . .

★ ★ ★

لا جدال في أن مبادئ الحرية الفكرية والتسامح الديني والأحاساس بالمساواة بين الافراد كانت من المبادئ الأساسية السائدة في القرن السادس قبل الميلاد وفي الأجيال التي نلتها وكان لها أكبر الأثر في انطلاق الأفكار الكارفاكية والجينية والبوذية والأفكار المعارضة

Thomas, E. J. : The History of Buddhist Thought, Kegan Paul, London 1933. (١٠٠)

Ward, C. H. S. : Outlines of Buddhism, Epworth, London, 1934. (١٠١)

مذهب الجينية في الأهمسا وفي تعدد الأرواح ونائية الوجود وتجاري الأديان الجديدة في تجاهلها لمكانة الآلهة العليا ولم يربطها بالديانة الفيدية الا تمسكها بالكتب الفيدية والبرهمانية وعلى الخصوص اليوبانيشادية تلاوة ودراسة وفهما واتخذت من نصوصها سنداً تعول عليه في التصديق على صدق مبادئ هذا المذهب أو ذاك .. وبذلك جمعت المذاهب الهندوكية الستة بين الاتجاهات الدينية والاخلاقية والفكرية التي انارتها الكارفاكية والجينية البوذية والأفكار اليوبانيشادية وكونت افكاراً هندوكية متطورة حررت بها الأرض الدينية والفكرية التي فقدتها على أيدي كارفاكا وماهافيرا وبوذا وعادت الى البراهمة السيادة الروحية والفكرية بعد أن غلب لفظ الهندوكية على لفظ الفيدية نظراً لان لفظ الهندوك ينسب الى كلمة « هندو » التي كانت في الأصل « سندو » وكانت تطلق على سكان السند الذين يعتبرون سكان الهند الأصليين ..

٤ - الفكر الهندوكي

فاذا كان الأساس الشعبي للجينية والبوذية هو عقيدة التناسخ فان الكارفاكية والجينية والبوذية انكرت وجود الآلهة ولم تقبل الروح منها غير الجينية بينما الاعتقاد في الأرواح والآلهة له جذور شعبية دعمتها الاساطير على توالي العصور ، ولم يستطع الفكر الحر أن ينزعها من أعماق القلوب والعقول وظلت دائماً تطلب الارضاء مما اتاح الفرص لظهور عقيدتين اعتمدتا اساساً على آلهة اليوبانيشاد من دون آلهة رج - فيدا - أولاهما عقيدة فشنو التي آمنت بالاله فشنو الذي عرف في اليوبانيشاد بأنه الاله الحافظ وأسبغت عليه الفشنوية كل

صفات الاله الواحد من الوجدانية والدوام واللانهاية والنبات والصمود في كل شيء من دون الثالوث اليوبانيشادي (١٠٢) وله عشرة تجسيدات بشرية نذكر منها النجسد السابع في رام بطل الرامايانا الكشاني المقابل للنسجاع الذي انتصر على الشياطين .. والتجسد الثامن في كريشنا حكيم الجيتا ومرشد أرجونا أحد أبطال المهابراتا والذي نجاه من التردد ودفعه الى أداء الواجب العسكري .. والتجسد التاسع في بوذا المستنير الذي انتصر على الشهوة والجهل وحقق النرفانا بالقضاء على الرغبات وبالمعرفة والسلوك الفاضل .. أما النجسد العاشر والآخر فهو النجسد المنتظر الذي سيظهر في المستقبل لينقذ البشرية من الحشر والدمار (١٠٣) بينما وضعت الآلهة « سيفا » المدمر فوق كل الآلهة وازدافت اليه مختلف صفات الالهة والوحدانية .. وان قلده الاساطير قلادة من الجمال وحاطته بالاشباح والشياطين والأرواح الشريرة ولقت حوله التعابين ورمزت اليه بعضو الذكر وجعلت منه الراقص الأول والراهد التأمل الذي أخرج الكون من تأملاته وأغرته ابنة اله الهيمالايا حتى تزوجته لتنجب منه الهاً يقضى على الشيطان تاراكا الذي يعيش فساداً في الجبال (١٠٤) .. وكذلك نسب الى سيفا تجسيدات كثيرة حاربت الشياطين واختبرت صدق المقاتلين وفضائل الحكماء .. الا أن هذه التجسيدات لم يكن لها من الانتشار ما كان لتجسيدات فشنو .

ومهما يكن من شيء فقد استطاعت كل من الفشنوية والسيفية أن تنتشر بين الهنود بفضل أحيائها لكثير من الأساطير الهندية القديمة وأغفالها الآلهة الفيدية الآرية

- Banerjee, A. K. : The Visnu and The Bhagavata Puranas. (History of Ph., (١٠٢)
Eastern and Western) op. cit.
Kennedy, V. : Reserches into the Nature and Affinity of Ancient and (١٠٣)
Hindu Mythology. London, 1831.
Basham, A. L. : op. cit. (١٠٤)

الجينية . . فسامكيا ترى أن الوجود مكون من مبدئين أساسيين هما الروح « باروشا » purusa والمادة « براكرتي » prakrti وان الارواح لا نهائية العدد خالدة غير متغيرة وتتكون من وعي خالص . . بينما المادة خالدة أيضا وتتكون من جوهر متجانس يتألف في مختلف المظاهر الطبيعية وشتى الكائنات من ثلاثة عناصر أساسية هي :

١ - ساتفا Sattva وهي المسئولة عن خاصية نوازن الكائن وتماسك تكوينه ومبعث استنارته وخيره .

٢ - راجاس Rajas أي الحركة والانفعال وما يبعثانه من ألم وسرور .

٣ - تاماس Tamas أي الخمود والركود والتوقف التام عن الحركة .

والعناصر الثلاثة بطبيعة تكوينها متنافرة . . والمادة في حالة التوازن لا يظهر فيها هذا النفور الذي لا يظهر الا عندما تحدث تغيرات وتتكون أشياء جديدة . . والحالة المثالية للروح أن تكون خالية من المادة ولكن حدث أي اختلطت المادة بالروح وقضت على توازن عناصرها فتسبب ذلك في وجود الحياة . . ويرجع أصل الكائنات إلى اختلاف مكونات العناصر المادية الثلاثة . . فان النباتات تتكون أساسا من تاماس خاملة بينما يغلب على تكوين الحيوانات راجاس منفعة . اما في الانسان فعنصر ساتفا هو المسيطر (١٠٥) . الا ان حياة الانسان الطبيعية خرجت كذلك من المادة ، فهي تتكون من « بوذي » أعظم عضو للفكر والذات والقوى الدهنية الخمس وأعضاء الحواس الخمس والأعضاء المحركة الخمسة والعناصر الدقيقة الخمسة والعناصر الثقيلة الخمسة والحالات العقلية حتى تستكمل ٢٤ تكويناً ترجع كلها إلى

وامتصاصها لمختلف الاتجاهات الجديدة في الديانات المعارضة للفيدية والبرهمانية ولذلك أصبح الهندي في الغالب أما فشنويا أو سيفياً . . وبذلك انعشت هذه الديانات الثقة في تعاليم اليوبانيشادية وان ارجعت إليها الأول برهمان إلى الوراء واتاحت المجال لظهور مذاهب فكرية جديدة لا تتعارض مع اصول الفكر الفيدي وكتبه وتعاليمه وتتمسك بالمعتقدات الشعبية الأصيلة وتحتضن في الوقت نفسه الافكار المناهضة للفيدية ولا تجد غضاظة في أن تعرضها من جديد في قالب هندوكي يؤمن بالتناسخ والكارما ونظام الطبقات . .

ولقد ظهرت ستة مذاهب هندوكية فيما بين القرنين الخامس والثالث قبل الميلاد وان كان ما نعلم عليه من كتب لمعرفتها يرجع إلى دائرة القرون الأولى الميلادية بعد أن تطورت . . ولقد لوحظ أن هذه المذاهب جميعا تنسب إلى أفراد معينين على أنهم مؤسسون لها وأن لهم مريدين وأنباعاً راعوها وطوروها ولم يمتص رجال الدين جهودهم الفردية في نطاق من التفكير الجماعي واستعانوا بالجدل المنطقي في مناقشة أدلتهم ولم يسلموا بقبول العقائد بدون دليل . .

أقدم هذه المذاهب هو مذهب سامكيا Samkhya الذي تذكر الأساطير أن منشئه هو كابيلا Kapila . . الا أن مؤلفاته هو وتلاميذه قد فقدت ولم يصل إلينا الا مؤلف اشفارا كريشنا Isvarakrisna الذي وضعه سامكيا كاريكا Samkhya-Karika ويرجع عهده إلى حوالي القرن الرابع الميلادي . . ويذكر أن هناك جذوراً لمذهب سامكيا (بمعنى يحسب أو يعد) في اليوبانيشاد الا انها لم تتضح الا في الجينا . . ومع ذلك لا يمكن أن ننكر أن اصول هذا المذهب مستمدة أساسا من ثنائية

ويرجع تأسيس المذهب اليوجي الى باتانجالي Patanjali مؤلف يوجا سوترا Yoga Sutra . . وتشير الأساطير الهندية الى أنه هو باتانجالي النحوي وقد ألف الأجزاء الثلاثة من يوجا سوترا حوالي القرن الثاني ق.م وان كان المؤلفون الفرييون يميلون للاعتقاد بان تاريخ يوجا سوترا لا يبعد كثيرا عن القرون الميلادية الاولى وان كانت اليوجيه قديمة قدم الحضارات الهندية . .

ولا تختلف اليوجية في قليل او كثير عن السامكية الا من حيث التطبيق السلوكي . . فالیوجية تؤكد ثنائية الوجود . . من روح ومادة وان تميز الانسان بين الروح والمادة فيه خلاص الروح من المادة ، الا ان اليوجية تسن طريقا يمر بثماني مراحل لتخليص الروح من المادة : (١٠٩)

١ - أن يكتسب اليوجي أولا الفضائل الخلقية ويدعمها بسلوكه فيتجنب العنف (الأهمسا) ويتبعد عن الفس والخداع والبخل والسلب والتسبب الجنسي .

٢ - ثم يعيش في زهد وتعبد يتلو أدعية الكتب الفيدية لتعينه الآلهة على كبح جماح شهواته .

٣ - بعد ذلك يأخذ في ترويض بدنه ويعده لتحمل أوضاع جسدية تعينه على التأمل الطويل .

٤ - يقوم بمجاهدات تمكنه من التحكم في عملية التنفس من شهيق وزفير .

٥ - يقوم كذلك بمجاهدات تصرف حواسه عن الأشياء الخارجية .

الظواهر الطبيعية المادية (١٠٦) ولكن الروح تزود الحياة الطبيعية بالشعور وتمكن المادة من أن تعرف ذاتها . . فلا تنوصل الى معرفة كاذبة مزيفة لأن معرفة المادة تحول دون معرفة الروح لخصائصها المبرزة فلا تصل الى الاستنارة ولا تعرف الخير . وتقع في أسر المادة التي تخضعها للتناسخ وتجعلها تقاسي آلام الحياة . . ولكي تتحرر الروح من المادة يجب ان يصل الانسان أولا الى حالة « ساتفا » حتى يسود العضو « بوذى » بالحق والصواب ، فتحرير الروح يتم بمجرد أن تميز بين ذاتها والمادة . . والروح لا يمكن معرفتها في ذاتها لأن عضو المعرفة « بوذى » مكون أصلا من عنصر مادي . . وتحرير الروح لا يمكن ان يتم بالقرايين أو بمحاولة تحقيق وحدانية الذات مع برهمان فليس هناك مكان لفكرة الاله في مذهب سامكيا . . ان لم ينكر فكرة الاله في ذاتها . . وان كل من يستطيع أن يميز بين الروح والمادة وتسود فكره قوة بوذى المستنيرة ويتخلص من المعرفة المادية المزيفة يمكنه أن يتحرر من التناسخ ومن الحياة سواء اكان من السودرا أم من البراهمة (١٠٧) ولكن الذي يتناسخ ليس الروح فقط حيث انها منتشرة انتشاراً كلياً في الجسم وغير منفصلة عنه ، انما الذي يتناسخ هو الأجسام الدقيقة وليست الأجسام الكثيفة التي ترتبط دائما بالروح ولا ننك الا بالخلاص والتحرر . . وما الموت والحياة الا تغير في حالات كثافة الجسم (١٠٨) .

أما المذهب اليوجي فهو المكمل لمذهب « سامكيا » الذي يوقف « بوذى » عند مجرد ادراك التمييز بين المادة والروح بينما اليوجية تبين الطريق السلوكي الذي يمكن القوة الواعية من ادراك مثل هذا التمييز .

- | | | | |
|---------------|---|--|---------|
| Smith, F. H. | : | op. cit. | (١٠٦) |
| Hiriyanna, M. | : | The Essentials of Indian Philosophy, op. cit. | (١٠٧) |
| Guenon, R. | : | Man and his Becoming according to the Vendanta, Luzac, London, 1945. | (١٠٨) |
| Guenon, R. | : | Introduction to the study of the Hindu Doctrines. Luzac, London, 1945. | (١٠٩) |

٦ - وإذا ما تحقق كل ذلك يبدأ في مرحلة التأمل .

٧ - تعود التأمل المركز .

٨ - بلوغ مرحلة التأمل العميق المركز المجرد الذي لا يرتبط بالعالم الخارجي وهي نهاية جهاد الطريق اليوجي اذ يتحقق فيها خلاص الروح من المادة ، فالسامكية واليوجية مذهبان يميلان للواقع ويؤمنان بوجود المادة والروح وبان الأرواح كثيرة ولا يجعلان للآلهة الا مكانة ثانوية ويحصرانها في الأدعية لتساعد على بلوغ الهدف الحقيقي . . ولذلك فانهما أقرب الى الجينية منهما الى الفيدية .

والمذهب الهندوكي الثالث هو مذهب فياسيشيكا Viaseshika وهو كذلك متأثر بالفلسفة الجينية ولا يكاد يختلف عنها الا بآيمانه بالتعاليم الفيدية واعتباره اياها مصدراً من مصادر المعرفة . . ان مؤسسة « كانادا » Kanada يرجح انه ظهر في القرن الثالث قبل الميلاد وان كانت الاساطير تجعله من المعاصرين لبوذا . . ومؤلفه سوترا كانادا Sutra-karada يضم مذهباً واقعياً يرى أن عالم الطبيعة مكون اساساً من ذرات دقيقة غير مرئية ولانهائية العدد خالدة . . تنتشر فيها أرواح لانهائية العدد خالدة حبست في المادة بقوة خفية غير مرئية فقاست الآلام والعذاب ولا راحة لها الا بالتحرر من سجن المادة ، وسبيل ذلك هو المعرفة . .

وهناك معرفة صحيحة وأخرى مزيفة . . المعرفة الصحيحة نصل اليها عن طريق الاستدلال والتعاليم الفيدية وتقودنا هذه المعرفة الى أن الوجود مكون من تسعة جواهر . . فعالم الطبيعة مكون من مادة ذات خمسة عناصر هي التراب والماء والنار والهواء والاثير ومن زمان ومكان ومن الأعضاء الدهنية ، وعالم

الروح مكون من أرواح شاعنت في مختلف مكونات الطبيعة فكانت الكائنات الحية وعلى رأسها الانسان الذي يولد ويموت . . وعند موته يتحلل جسده الى ذرات ساكنة وتنتظر روحه ولادة جديدة بتحدد بافعال الكارما في الحياة السابقة (١١٠) .

ولم يصف المذهب الرابع ، مذهب « نيايا » Nyaya شيئاً كثيراً الى مذهب فياسيشيكا . . ومؤسسة هو « جوتاما » Gotama الذي ظهر في القرن الثالث قبل الميلاد . . وهو يعتنق نفس النظرية الذرية وثنائية الوجود من مادة وروح وتعدد العناصر وتعدد الأرواح . . وليس في كل من فياسيشيكا ونيايا مكان لاله وان كانا تتخذان من الاقوال الفيدية سنداً للمعرفة الحقة . . الا أن « جوتاما » تعمق بعض الشيء في مصادر المعرفة والبحث المنطقي والاستدلال المقارن ورأى ان المعرفة غير الصحيحة هي المعرفة التي تعتمد على الذاكرة والظن والمناقشات الافتراضية وأن المعرفة الصحيحة هي التي تعتمد على تطابق المعرفة مع عالم الواقع واتفاقها مع طبائع الأشياء من ناحية وتبوت نجاح تطبيقها العملي من ناحية أخرى لانه اذا لم تتفق المعرفة مع طبائع الأشياء وتؤدي الى نتائج غير فاشلة تكون معرفة غير صحيحة . .

بينما المذهب الخامس ، مذهب « بورفا ميمانسا » Purva-Mimansa الذي أسسه « جايمينى » Jaimini والف دستوره الاول « ميمانسا سوترا » Mimansa-Sutra حوالي القرن الرابع قبل الميلاد ، يذهب الى أن كلمات الفيدا لم تصدر عن اله أو انسان انما هي انبعثت من ذاتها ووجدت منذ الأزل وتبقى للأبد . . حقيقتها مطلقة . . ينبغى معرفتها والامتنال لأوامرها ونواهيها . . ويجب أداء فرائضها من صلوات يومية واستحمام عند

خسوف القمر وتقريب القرابين للآلهة حتى يتجنب الفرد متاعب الحياة من آلام واحزان ولا يقع في الاثم الذي يجلب التمر . . وبعد الموت تنفصل روحه عن جسده وتنتهي متاعب الحياة . ولم تهتم بورفا ميمانسا بالحقيقة الالهية ولم يعنها التناسخ في قليل او كثير . . وان الخلاص من الحباة يقوم اساسا على أداء الشعائر . . وان كانت تلزم الجميع باداء الواجب بالنسبة للأسرة والأهل والأصدقاء وجماهير الناس (١١١) .

الا ان مذهب « اوتارا ميمانسا » Uttara-Mimansa الذي وضع أساسه « باداريانا » Badarayana في مؤلفه « فيدانتا سوترا » Vedanta Sutra في فترة ما بين القرنين الخامس والناني قبل الميلاد . . يعتمد أساسا على كتب اليوبانيشاد ويرى انها موحى بها من السماء

وان ما نضمه من معارف هي حقائق مطلقة . . فتضع « برهمن » على قمة الوجود وترى أن سعادة الانسان في اتحاد روحه ببرهمن عن طريق المعرفة اليوبانيشادية (١١٢) ولكن علاقة برهمن الروح الكبرى بالروح الفردية من ناحية ومعالم الطبيعة من ناحية أخرى دعت الى تفسيرات فلسفية متنوعة أدت الى ظهور مذاهب أخرى حاول كل منها ان يحدد علاقة برهمن بالوجود اما على اساس من وحدة الكون او على اساس من امكانية اتحاد الروح بالمادة بصورة او بأخرى . الا أن هذه المذاهب جعلت للاله برهمن حقيقة كبرى لعبت دورا هاما واساسيا في تحقيق الكمال الدائي للانسان وبذلك أوقف مذهب « اوتارا ميمانسا » الفكر الهندي القديم على حافة وحدة الوجود التي أصبحت فيما بعد نهاية مطاف التفكير الهندي وهي تحتاج الى بحث طويل مستقل .

-
- Ramaswami, V. A. : The Purva Mimansa (History of Ph. Eastern & Western) (١١١)
op. cit.
Smith, F. H. : op. cit. (١١٢)

مآزق الطبيب الحديثة

* بقلم : هنري ميلر

ترجمة : د. عبد الرزاق العدواني

يظن كل جيل انه فريد في نوعه . . ولكل جيل تظهر المشاكل فريدة صعبة الحل . . ومع ان التاريخ يزودنا بما قامت به الاجيال السابقة من محاولات لحل مشاكلها . . غير ان هذه المعلومات لاتفيدنا الا قليلا . . ولو انها - نظريا - يجب ان تكون المرشد الصالح ، ولكن المتغيرات في اى وضع اجتماعي كثيرة كما يستجد غيرها باستمرار ، مما يجعل اى محاولة لاستشفاف المستقبل تعجابه صعوبات لايمكن التغلب عليها . . وحتى في العاوم الطبيعية فقد مات اللورد رذرفورد (٢) وهو يعتقد ان تحطيم الذرة ليست له نتائج عملية ، وقبل سنة من ارسال اول ((سبوتنك)) في الفضاء قال الفلكي الملكي (٣) ان السفر في الفضاء ((هراء)) .

✗ كاتب المقال هو الدكتور هنري ميلر Henry Miller اخصائي امراض الاعصاب الانجليزى المعروف ، واستاذ امراض الاعصاب في جامعة نيوكاسل في شمال انجلترا . . ويشغل حاليا منصب نائب رئيس الجامعة Vice-chancellor والمعروف عن الدكتور ميلر - فضلا عن خبرته في مجال اختصاصه - آراؤه الجريئة الحرة في مجال سياسة الخدمات الطبية عموما . (المترجم)

١ - نشر هذا المقال بمجلة En counter العدد ٣ من المجلد ٣٧ مارس بعنوان New Doctors Dilemmas ويعيد هذا العنوان الى الاذهان رواية جورج برنارد شو المعروفة The Doctor's Dilemma حيث ناقش فيها الروائي المشهور بعض مشاكل الطبيب في اوائل القرن العشرين . (المترجم)

(٢) اللورد رذرفورد عالم طبيعي انجليزى وهو اول من « حطم » الذرة في المختبر . (المترجم)

(٣) الفلكي الملكي : Astronomer Royal لقب لعالم فلكي انجليزى كبير يعين عادة مديرا لمركز جرينتش المشهور قرب لندن . (المترجم)

الفارق بين الطب والقانون صعب التحديد ،
فهل نعتبر ان كل انحراف أخلاقي سببه
انحراف في التفاعلات الكيماوية في جسم
الانسان ؟

هل هناك طريق آخر لايقاف طاعونا الحديث
- وهو امراض شرايين القلب - غير طريق
اختبارنا لابائنا واجدادنا . . ان المشكلة
الفلسفية القديمة التي دارت حول ما اذا كان
الانسان مخيراً أم مسيراً . . تظهر لنا من جديد
بصورة حديثة .

ان تاريخ الطب - كتاريخ البشرية - سرد
لمحاولة الانسان السيطرة على بيئته - والطب
بوجه خاص هو قصة كفاح الانسان للسيطرة
على منافسينا في عالم الحيوان ، ولكن المعرفة
بأن تغير البيئة لا يتأتى بالصلوات والدعاء وانما
بالتدخل المصمم لتغيير مكونات هذه البيئة -
ان هذه المعرفة هي التي بشرت بطلوع عصر
العلم المادى الحديث . . ولكن هناك من يقول
اننا لم نستفد من العلم الحديث الا القليل .
فمضاره أكثر من منفعه ، وأرى ان هذه دعوة
اليأس وليست فكرة التعقل . . ان صعوباتنا
ناجمة عن عدم قدرتنا السياسية وكفاءتنا
الاجتماعية لأن نتقدم بنفس السرعة التي نتقدم
بها علميا وكذلك عن عدم قدرتنا على ان نضع
قواعد مناسبة نستخدم في صحتها نتائج
ابحاثنا .

هذه الصعوبات تبدو وكأنها عسيرة الحل ،
ولكنها في الواقع من عمل الانسان ، اى انها
مؤقتة والتغلب عليها سهل . . والمنافع التي
جنيناها حتى الآن عظيمة ففي حقل الطب مثلا
تمكنا من التغلب على كثير من الامراض
البكتيرية . . وفي كثير من البلدان اصبح الموت
نتيجة لالتهاب الرئة او حمى النفاس أمراً نادر
الحدوث .

ان اطباء اليوم والمتساكن التي يواجهونها
ليست بالغربة التي نتصورها . . ان مشاكل
علمنا الحديث تظهر بمظهر مخيف يجعلنا ننسى
الماضي . . وننسى المنافع الكثيرة التي جنيناها
من معلوماتنا الحديثة ، ونهتم أكثر بالصعوبات
التي سببتها لنا هذه العلوم . . ومهما اعتقدنا
في أنفسنا من تقدم ، فان اى تكيف مع الجديد ،
أمر يشير القلق ويلاقي كثيرا من العوائق . . وفي
اعتقادى ان مشاكل الاطباء لم تتغير في نوعيتها
وانما تغير عددها والسرعة التي تراكمت بها
وتتطور .

ففي خلال السنوات الاخيرة الفلافل حل
« الانفلافل التكنولولول » محل « الانفلافل
الصناعي » ومع أننا لانزال في خضم هذا
الانفلافل الجديد الا اننا نجد أنفسنا نعاصر
« الانفلافل البيولولول » . . ان الانفلافل الاولين
غيرا في بيئتنا المادية وقللا من امراضنا ونسبة
وفياتنا . . ولكن « الانفلافل البيولولول » الذى
لايزال ينتشر بسرعة سيؤثر على حيواننا وحياة
اطفالنا بشكل جذرى لم تؤثره الآلة البخارية . .
او حتى العقل الالكتروني Computer .

هذه التطورات تزيد من سرعة تراكم مآزقنا
دون زيادة في نوعها ، او حتى في عظمها . .
فللطبيب في القرن التاسع عشر مشاكل
مشابهة . . فقد كان يواجه الاوبئة المنتشرة
والفقر المدقع . . وفي الوقت نفسه يصارع
مشكلة تحديد حرية حامل مرض التيفوئيد ،
الذى اتضح خطره على المجتمع بعد اكتساف
جرثومة هذا المرض .

ولقد تمكن الطبيب المعاصر من اقناع المجتمع
بأن المريض في عقله ليس مسئولا عن ارتكاب
اى عمل قد يعد اجراميا . . ولكن هذا الطبيب
لايزال غير قادر على تحديد مسؤولية الشخص
الذى يجرم نتيجة لضعف في الشخصية (٤) كما
ان اكتشاف اسباب وراثية للاجرام ، يجعل

مرشد وقاعدة للطبيب . . وهو أقوى ضمان للمريض فان الطبيب الذي احاط بمشكلة مريض ما بكليانها هو الوحيد الذي يستطيع ان يقدر الموقف وان يأخذ في اعتباره اموراً قد لا تكون واضحة او مؤكدة . . هذا ما يعيه يومياً كل طبيب يشرف على علاج أى مريض خطر ، وهذا ما يكون تفكير الطبيب لاشعوريا .

قلت ان مشاكل اليوم أكثر بروزاً لأنها معاصرة وأكثر جدة نتيجة لسرعة التطور ولكن نوعها لم يتغير .

فلنر معاً اذن بعض هذه التفاصيل :

العلاج المركز « Intensive Treatment » :

من طبيعة هذا النوع من العلاج ان امكانيه تقيمه ومعرفة مدى صلاحيته تلاقى كثيراً من الصعوبات التي لم يحاول مساندوه تذليلها . ان الطريقة الوحيدة المؤكدة لمعرفة نفع طريقة علاجية ما ، هي ان يعطى العلاج لنفر من المرضى ويترك آخرون ، للمقارنة ، بدون هذا العلاج ، ثم بعد ذلك تنفيم النتائج . . ولكن هذه الطريقة لا تستعمل في كثير من الحالات . . ففي أغلب الاحيان يعتمد بعض المتحمسين لموضوع ما الى طريقة معينة في العلاج دون التأكد من انها أكثر نفعاً من الطرق الأخرى المجربة . . وينتج عن هذا ان التقييم بعد حين يحاط بكثير من العراقيل وتدخل فيه العوامل الأخلاقية .

ولهذا نجد ان بعض الاطباء يصبح فريسه للشك في ان الطريقة التي يستعملها هل هي حقيقة مفيدة ام انها قد تضر ؟ فمثلاً ليس لدينا حتى الآن مقاس يوفق به لقياس الفرق في النتائج المستقبلية لعلاج انسداد شرايين القلب في وحدة كاملة حديثة او في منزل المريض . . ومع هذا فان هناك فوائد لاتنكر في العلاج المركز . . ففي حالات ارتجاج المخ التي يبقى فيها المريض في غيبوبة مدة طويلة يمكن الابقاء على حياة المريض حتى يصحو باستعمال

ان قفزة الانسان الى الامام نتيجة لتمكنه من السيطرة على بيئته حملت الطبيب مسئوليات جديدة كما اعطته معدات ومهارات جديدة . ففي بداية القرن العشرين كانت مهمة الطبيب لاتعدو التخفيف عن المريض ولكن الاكتشافات الحديثة مكنت الطبيب من تغيير المجرى الطبيعي للمرض . . وهذا بالنالي زاد من مسؤوليات الطبيب وحتم عليه كسب مهارات جديدة ، فقد اصبح من أهم الاسئلة التي يواجهها الطبيب هو « هل اعالج أم لا ؟ » بعد ان كان السؤال التقليدي « هل الشخص مريض حقيقة أم لا ؟ » هو مشكلة الطبيب في حمل التشخيص ، ففي حالات امراض الرئة المزمنة « المتلفة لانسجة الرئة » متى يحق للطبيب ان يوقف الاجهزة الكهربائية التي قد تعطي المريض فترة وجيزة من حياة أصعب من الموت ؟ او متى يوقف الطبيب عمليات الانفاذ الصناعية بالاجهزة الحديثة بعدما تبين له ان دمار المخ لا يمكن اصلاحه مثلاً ؟ او هل يشجع المريض بمرض خطر على ان يسمح باجراء عملية خطره مجهولة النتائج . . ام يترك الامر لصدفة التساء الطبيعي النادرة الحدوث ؟

كل هذه الاسئلة يواجهها الطبيب يومياً في أغلب المستشفيات ولكن نتيجة لوسائل الاعلام الحديثة ، اصبحت هذه المواضيع مجال النقاش في الصحف والمجلات والبيوت . . وفي ود القليل من الاطباء وبعض المشرعين لو ان هذه المسئوليات رفعت عن كاهل الطبيب واعطيت الى بعض اللجان . فقد يخفف هذا من قلق الطبيب . لكن تجاربنا في اللجان لا تشجع على الاعتقاد بان نوعية القرارات ستكون أحسن . . ان عقل الانسان المدرب ، لقادر ان يأخذ في اعتباره عوامل متغيرة أكثر من أى لجنة او Computer وان اصلح القرارات هو القرار الذي يتخذه الطبيب المشرف على علاج المريض نفسه . . فقد تعلم الطبيب من دون ان يعلم ، ان يضع نفسه دائماً موضع المريض وان يعمل للمريض ما يود هو ان يعمل له في مثل تلك الظروف . هذا الموقف هو أحسن

اكثر بقليل من نصف ما ينفق على العناية
بضعاف العقول .

ان « الديليزة » تحتاج الى امكنة في
المستشفيات والى اجهزة خاصة ولكن اهم
شيء تتطلبه هو اشخاص مدربون تدريباً عالياً،
ونحن نحتاج الى حوالي عشرة آلاف شخص في
مثل هذا المستوى . . . وليس لدينا الآن هذا
العدد . لذا فان أى مستشفى يهدى كلفة
صناعية يقبلها وهو محرج . . . والعمل على
الكلية الصناعية امر دقيق وشاق ولذا فانه
حتى اذا نمكنا من توفير المال فان توفير الرجال
للعمل سيكون امراً شاقاً . . . وقد تجاهلت
الحكومات المعاقبة من كلا الحزبين توفير
الخدمات لتدريب الاطباء لكي نستطيع
مؤسسانا الصحية ان تجارى ما يقدمه العلم
الحديث من خدمات . . . وحتى يومنا هذا فان
وزارة الصحة تعلق البطء الذى نسير به في سر
خدمات « الديليزة » في جميع انحاء البلاد ، بانه
لا يوجد لديها الاشخاص المدربون ولكنها في نفس
الوقت تصرح ان التقدير الذى اقترحتة اللجنة
الملكية لعدد الاطباء « امر مبالغ فيه » . ان عدد
الاطباء الذين نحتاج اليهم يعتمد على مفردة
وزير الصحة على اقناع الشعب بنوع الخدمة
التي يعتقد انها مرضية . والخدمات التي
نقدمها لا تسجعا على تهئية انفسنا اذا قورنت
بالمستويات العالمية . . . وكلما ازدادت انتاجات
الطب الحديث انكشف بوضوح اكثر نقص
خدماتنا .

ان الشعب يرى وبحق انه متى ما وجد
علاج منقذ وفعال « كالديليزة » فانه يجب ان
يوضع في متناول كل من يحتاجه بسرعة رغم
وجود الصعوبات والمشاكل التي تحيط به .

واني لأعتقد باننا لم نتقدم في هذا المضمار
بالسرعة المطلوبة وبانه لن يكون هناك أى تقدم
الا بضغط شعبي مستمر . . . واحب ان اؤكد

الاجهزة الحديثة . . مع ان مثل هذه الحالات
كانت تنتهي بالوفاد قبل سنوات قليلة خلت .
كما ان العلاج المركز بنفع في كثير من مضاعفات
انسداد شرايين القلب . او هبوط التنفس
الحاد المفاجيء نتجة لبعض التهابات المخ التي
يمكن الشفاء منها .

ولكن لهذا النوع من العلاج مضار . . فانه
من سوء النصرف بل - ومن القسوة - ان
يعرض الرجل المسن المصاب بمرض مزمن
طويل الى مثل هذه التجربة القاسية . واعرف
شخصياً مرضى من الاطباء الذين رفضوا ان
يعالجوا بهذه الطريقة . . ان هذه الطرق في
المعالجة يجب ان نكون خادماً للطبيب وليست
سيداً . . . وان القرار بان ينقل المريض ام لا ،
يجب ان يؤخذ بحزم على أعلى المستويات . .
اذا كان الشفاء محتملاً فلا بد من اعطاء العلاج .
ولكن هناك حالات يكون فيها المخ قد اصاب
بتلف كبير لا يمكن اصلاحه واطالة حياة المريض
فيها صناعياً بالاجهزة الحديثة لا يفده مطلقاً . .
وكثيراً ما يقبل أهل المريض هذه الحقيقة المره
قبل ان يقبلها العائمون على نمرىض المصاب .

الديليزة (٥) لمرض الكلى المزمن :

يموت في بريطانيا سنوياً ما يفارب السبعة
آلاف شخص نتيجة لامراض الكلى المزمنة -
وبعض منهم نتيجة لامراض عامة لا يمكن
علاجها . . اما حوالي الالفين ففي الامكان
انقاذهم اذا ما توفرت لدينا وسائل « الديليزة »
وكثير من هؤلاء ، سبان وآباء لاطفال صفار . .
وقد تكلف الحالة الواحدة ما يتراوح بين الالف
والثلاثة آلاف جنيه استرليني في السنة للعلاج
بالكلية الصناعية . . ولذا فاننا نقدر ما يمكن
ان ينفق على علاج جميع الحالات بحوالي ثلاثين
مليون جنيه في السنه . وهذا وان بدا لاول
وهلة وكأنه مبلغ ضخم الا انه في متناولنا وهو

الناس على نظام لاحتل حياة الانسان فيه المركز الاول .

زراع الاعضاء :

لم يتوقع التقدم الحديث في زرع الاعضاء اي عالم بريطاني عدا « السير بيتر مداور » (١) الذي نبأ به قبل حوالي عشرة أعوام . . والتقدم في عمليات زرع الكلية أصبح كبيرا لدرجة ان « الديلز » قد لانسعمل في المستقبل الالاعداد المريض للزرع . . ان ذا الكلية المروعة يعيش براحة اكثر وفعاليته اكثر ممن « يديلز » . . بالاضافة الى ان ذا الكلية المزروعة لا يحتاج الى كثير من المابعة المعقدة كالتي يحتاجها الآخر . . ولذا فان الكسب في زرع الكلية هو مادي واقتصادي بالاضافة الى الكسب الاكلينيكي . . والاعتقاد الحالي هو ان زرع الكلية يجب ان يصبح عملية روتينية في بعض مستشفياتنا الكبيرة خلال سنة او سنتين . . ومع ان زرع الكلية لاينجح في كل حالة الا ان نسبة النجاح هي ستون بالمائة ، وهذا تقدم كبير في علاج مرض كانت نتيجته الوفاة المحتملة .

وهناك بحوث لمحاولة زرع الكبد كما ان زرعها في حالة بعض التشوه الخلقي في مجارى الصفراء أصبح امرا محتملا . . وكذلك في بعض حالات السرطان . . ولكن هذا الحقل يحتاج الى مزيد من الابحاث . . وهناك ايضا محاولة زرع الطحال لعلاج مرض النزيف الوراثي (٦) « الهيموفيليا » - الناعورية - ان علاج هذا المرض في الوقت الحاضر يكلف جهدا ومالا دون نتيجة موبق بها فاذا صدقت البحوث الجديدة فان العلاج بعملية بسيطة كزرع الطحال يعد انتصارا كبيرا .

ان الضغط لا بد ان يكون شعبيا وليس من الاطباء . ان الهوة بين التقدم العلمى والتطبيق تظهر لنا بوضوح في هذا الموضوع . . وهذا ما يضع على عاتق الطبيب مسؤولية كبيرة . . لتقدير من يستحق الانفة . . وقد يكون للطبيب العذر في حالة ما اذا كان العلاج جديدا وليس له تأثير واضح بحجه انه في حاجة الى المزيد من التأكد . . اما في حالة الدبلزة الواضح نفعها ، فان من الصعب على الطبيب ان ينتظر قرار الاداريين الذي قد يتأخر سنوات طوالا دون اي شعور بالحاجة الملحة ، ولذا فننا نجد الاطباء المسؤولين عن هذا الامر يعانون يوميا في اتخاذ قراراتهم . فانهم يقيمون الحالة الاكلينيكية للمريض وامكانية انفعاله من العلاج . . لان الطبيب لا يود ان يضع امكانياته الضئيلة دون فائدة . . ولكن لنفرض ان هناك أربعة أشخاص مؤهلين للعلاج . . فماذا يعمل الطبيب ؟ هل يفضل القائد السياسى ؟ ام عالم الدرّة ؟ ام الموسيقار الكبير ؟ ام الام التابه ؟ من من الممكن الاستغناء عنه من هؤلاء ؟

لقد عاصر الاطباء مثل هذه المشاكل منذ قرون . . وقد كان الامر سهلا في السابق . . « عالج من يستطيع دفع تكاليف العلاج » . . ومما كان يخفف من القلق وقتذاك ان العلاج المرغوب فيه غالبا ما يكون اخطر من عدمه !! اما اليوم فان القرار اكثر صعوبة . . وهناك من خدم منا في الحرب العالمية الثانية وعاصر القلق الذي احاط بتوزيع البنسلين النادر . . وهذا الامر يحدث كلما قفز الطب الى الامام قفزة مفاجئة . . ولكن من واجب الطبيب ان لا يقبل بهذا الامر الا في حالة عدم وجود بديل . . وان لا يقبل بالاعداد نتيجة لعدم المقدرة السياسية او الاهمال . . ومن الخطأ ، كل الخطأ ان يصبر

عالم بيولوجي بريطاني مشهور من اصل لبناني

Sir Peter Medawar

(١) السير بيتر مداور

وحاصل على جائزة نوبل لابعائه في شئون المناعة . (المترجم)

(٦) « الهيموفيليا » - مرض يصيب الذكور ، وراثيا ويتعرض المصاب به الى نزيف خطر حتى من الجرح البسيط

او من عملية بسيطة كخلع السن مثلا . (المترجم)

المطلوبة وحتى في حالة تغلبنا على العقبات الفنية في امور زرع القلب فلن يكون لدينا ما بقي بحاجة حوالي الخمسة عشر الفاً الدين يموتون سنوياً في بريطانيا نتيجة لتصلب شرايين القلب وهم تحت سن الخامسة والخمسين .

اما زرع الكلية فالمحظوظ منا من كان له نوأم مماثل Identical Twin ولكن تردد الجراحين في القيام بعملية لشخص في كامل صحته امر مفهوم ويستحق التقدير . . اما مشكلة رفض العضو المزروع فانها في طريق الحل بالعلاج القمعي او الكبتى : Suppressive Treatment فاذا ما تغلبنا على الاخطار الناتجة عن استعمال بعض العقاقير باستعمال مصل مضاد لكريات الدم اللمفاوية Anti-Lymphocytic Serum المستخرج من أصل حيواني سيزودنا بسلاح قوى يضاف الى مالدينا الآن من أسلحة . . واذا ما تأكد الناس من الفائدة الكبيرة في هذه العمليات فان المعارضة الحالية لاخذ بعض الاعضاء من الجثث قد يزول او تخف وطأتها . . كما ان المحاولات لزرع أعضاء من نوعين مختلفين من الفصيلة الواحدة : Cross-species Transplant ستكون حلاً لبعض هذه المشاكل وسينقذنا التسمبازى من كثير من العوائق الاخلاقية .

انا مادي Materialist بدرجة كبيرة ولذا فلا أشعر بأى عطف على من يفضلون قدسية جنثهم على ما يمكن ان ينتفع به منها بعد الممات لضمان حياة الآخرين . لكن المخاوف الخيالية من دفن الشخص وهو لا يزال حياً لاتزال سائدة ، ومن هنا فان ازالة عضو كالقلب من جسم قد يكون حياً يجب ان تعامل بشيء من الجدية .

وقد يثار تساؤل تصعب الاجابة عليه واعنى به التساؤل عن «لحظة الوفاة» الذى قد يصبح

ان عملية زرع القلب هي التى اسحوذت على اهتمام الناس لاسباب كثيره اهمها ان القلب بالاضافه الى انه متحرك نابض - ليس كالكلية او الكبد - فان له معنى رمزياً كبيراً . . الا ان الطلب على عمليات زرع القلب سيكون اقل بكثير من الطلب على عمليات زرع الاعضاء المذكورة آنفاً . . والسبب واضح ، لان اغلب حالات مرض القلب تكون نتيجة لاصابة او عيته الدموية بمرض عام منتشر - تصلب الشرايين - او : Atherosclerosis - يصيب عدداً من الاوعية الدموية ومن ضمنها واهمها اوعية الدم التى تغذى المخ ، ولذا فان من اجري لهم بجارب زرع القلب ليسوا النوع الذى سينتفع من عمليات الزرع فى المستقبل لان من ستنفع هم السببان المصابون بمرض خلعى يصعب معالجته فى الوقت الحاضر .

وعندما قال « مداور » Medawar مند عشرة اعوام ان زرع الاعضاء هو « فى الطريق » قوبل كلامه بالهزء والتسكك . . ولكن نبت بعد ذلك صدقه . . فاذا ابلغنا هذا العالم الآن بان المشاكل التى يواجه عمليات زرع الاعضاء هي نتيجة لنفاعلات المناعة : Immunological ولذا فهي قابلة للحل . . فعلياً ان نصفى باهتمام الى ما يقول . . ان زرع الاطراف كاليد والرجل امر ممكن حدونه . . ولكنى لا استطيع ان أتخيل زرع (٧) المخ فى المستقبل القريب ، وهذا نتيجة للتعقيد المعروف فى الجهاز العصبي . . قد يكون فى الامكان محاولة الابقاء على عقل نادر نابه عن طريق تغذيته بالدم بمضخه صناعية ، ولكن تقدم السن ليس فقط امر نفديه المخ بالدم وانما هو نتيجة لضعف وموت الخلايا ولذا فقد لا يكون فى هذا الامر شيء من النفع .

ان المآزق التى يعاها الطبيب نتيجة لهذه العمليات ، كثيرة جداً. اولها امر توافر الاعضاء

(٧) بما ان المخ هو مركز المعرفة والذاكرة والاحساس . . المخ ، فان زرع المخ يُبقي على الشخص صاحب المخ الاصلي في شكل الشخص الذى زرع فيه المخ . . « المترجم » .

ان التحقق من موت المريض امر مهم جدا . والطبيب الذى يتصرف على علاج المريض هو الذى يقرر متى يوقف الاجهزة الصناعية التى بهى على حياته اذا ما وبق ان لافائدة ترجى من الاستمرار فى هذه المجهودات المصطنعة . . وهناك علامات للموت يجب التحقق منها يضاف اليها حديثا عدم وجود أى نشاط كهربائي ملحوظ فى نخطيط المخ ، خلال ٤٨ ساعة . . وقد اتخذت هذه العلامات فى فرنسا رسمياً دليلاً على الوفاة حتى ولو ان النشاط الاوتوماتيكي كنبض القلب والتنفس لا يزال ملحوظا . . ومن ملاحظاتي لمجهودات الجراحين فى محاولة انقاذ حياة المرضى . . اجزم بان ليس هناك اى خوف من ان يهمل الجراح مريضاً من الممكن انقاذه بغية الحصول على بعض اعصائه للزرع (٨) !!

التشوهات الخلقية :

لا بد ان القارئ قد لاحظ انى اسند بكل شدة ما وصل اليه العلم الحديث من تقدم فى سبيل اطالة حياة الانسان ، وكذلك فى سبيل تحسين نوع هذه الحياة . . وانى لا اقبل اطلاقاً ما اعلنه بعض مسئولينا من انه يجب ان نوقف الابحاث ونوجه طاقانا الى تطبيق ما وصلنا اليه من علم ، ان تنفق العالم بالبحث قد صمد لمحاكم التفتيش الاسبانية ولن يكون ايقافه على يد بعض موظفي الدولة سهلاً . . كما انى دهشت لرأى السير ماكفرلين بارنت (٩) الفائل بان هناك معرفة أخطر من الجهل . . ان الامر هو انه يستحيل على العالم الباحث ان يستشف نتائج تطبيق اية معلومات جديدة يكتشفها . . وما هو اهم من منع البحوث ان يتعرف المسؤولون على تطبيق نتائج العلوم بما يعود على المجتمع بالخير .

موضوعاً لمنافسات عقيمة بين عامة الناس فى السنوات الآتية . . فان قدرة القلب على الحركة حتى بعد فصله من الجسم وكذلك موت الخلايا النديجي الذى يتم بعد مدة طويلة يجعل من هذا النفاس موضوعاً علمياً اكاديمياً وليس عملياً .

ان تخوف الناس السائد حول هذا الموضوع غير صحيح ، ففى كل يوم وفى كنير من المستشفيات الكبرى نرى مرضى يسمون مجاراً « احياء » ولكنها حياه اصطنعها الطب لهم وابقاهم بهذا الوضع على امل فى انقاذهم . . كالمريض الذى وقف بنفسه فجأة نتيجة لمرض حاد ، ان ابقاءه هكذا قد يزيل الارمه ويعطيه فرصة للشفاء ، وكالمريض الذى لا يعرف مرضه او نتائج هذا المرض . . ان ابقاءه صناعياً يترك الفرصة امام الاطباء لتحري الامر والتأكد من الاسباب التى قد يمكن معالجتها وقد تؤدي بالتالى الى انقاذه . . ولكن هناك من يبقون بهذا الوضع مع معرفة نتائج مرضهم ومدى اصاباتهم وعلم الاطباء بان لامجال لانقاذهم من موت محقق .

وفى اعتقادى ان لاداعي لابقاء هؤلاء فى حياة ، هي أقرب الى حياة النباتات . . ومنهم من اصابوا باصابات دمرت امخاخهم ولكن ابدانهم صحيحة فيما عدا ذلك . . وبين هؤلاء نجد اغلب الذين اعطوا اعضاء للزرع . . ومما يتسجع على ان التخوف حول هذا الموضوع قد يزول ، ما قاله احد الاساقفة من انه مستعد للتبرع باعضائه اذا ما حان الوقت . . لكن المعروف عن اعمار الاساقفة يجعل اخذ الامر عملياً غير محتمل . . على ان الشعور الذى ابداه يشاركه فيه كثير من شباب بريطانيا .

(٨) من المخاوف التى ترددت فى بعض بلدان اوربى وامريكا ان الجراحين قد لا يتحرون الدقة فى اثبات وفاة المريض ، بغية استعمال اعضائه للتمرن على زرع الاعضاء او لانقاذ حياة أخرى . . « المترجم » .

(٩) Sir Macferlane Burnet عالم استرالى مشهور . . وحائز على جائزة نوبل . (المترجم)

ولابد ان يكون هناك اولويات واسبقيات لكل امر ، ويكره كثير من النقاد ان يكونوا في مكان المسؤول الادارى الذى عليه ان يعين هذه الاولويات . . ان كل ما يوده المجتمع والاطباء هو ان يعلن هؤلاء المسؤولون عن الاسباب والدوافع التي دعت الى مثل هذه الاولويات وان لا يحيطوا قراراتهم بالغموض وان لا يلجأوا الى استعمال الكليشيهات اللفظية الخالية من المعاني .

ان الاولويات التي تخص علاج امراض السنوه الخلقي في حديثي الولادة او الاطفال تختلف عن المشاكل التي ذكرتها آنفا . . واني استغرب ان هذا الامر لم يعط الاهمية التي يستحقها من الاطباء . . ففي الوف الذي نجد ان ليس هناك اماكن في المستشفيات وفي غرف العمليات وان هناك عمليات ضرورية تؤجل نتيجة لهذا فاني لا اجد اى مبرر لاجراء عملية جراحية لتسوية خلفى في قلب طفل مصاب بالتخلف العقلي الشديد Mongolian Idiocy

وهناك نسو هات حنفية تصيب على حدة عقلاً وجسماً صالحين وفي هذه الحالة فان العلاجات سينتج عنها طفل سليم حي بدلاً من طفل ميت ، وهذا ما سجل انتصاراً لجراح الاطفال ، ولكن الامر الذى اقصده قد يبدو بكل وضوح في حالة تسوية النخاع الشوكى Spina bifida ان مثل هذه المشاكل تحظى بكثير من البحوث والدراسات وهي تخلق للجراحين مشاكل كبيرة في التكنيك ، ولكن المؤسف ان هؤلاء الجراحين لم يقوموا بدراسات علمية لتقييم العلاج وهم يستشهدون في الاغلب بحالات النجاح الفردية ، ونتيجة لهذا - فهم ليسوا قادرين على معرفة ما قد يحصل لاي مريض بعد اى جهد جراحى

ببذل . . واعتقد انه لابد من اجراء الابحاث على نطاق ضيق وتحت ضبط علمي .

ان الامر الواقع في بريطانيا هو ان كل طبيب وصل الى مرتبة الاختصاصي في حقله له مطلق التصرف في علاج اى مريض تحت اشرافه وان هناك اخطاراً قد تنتج عن اى حد من هذه الحربة ، كتنبيب العزم وسنل حركة السجديد ، ولذا فان اية محاولة لتغيير الوضع القائم تقابل بكبير من المقاومة ، ولكنى لا ارى اى حرج على اى مجمع ان هو رفض توفير النسيهيلات لعلاج شامل يحمل معه مضاعفات مستقبلية خطيره لا يعلم احد مداها .

ان الوضع في حالة ال Spina bifida هو ان بعض التدخلات الجراحية قد انفلت حياة اطفال كانوا في السابق يموتون خلال سنة من الولادة . . وحوالي عشرين في المائة من هؤلاء الاطفال يعيشون دون تدخل جراحى وينسج عن هذا الحاجة الى حوالي مكنين في الالف لهؤلاء في مدارس خاصة ، واذا اجريت العمليات الجراحية لكل مولود حي مصاب فان الحاجة الى الاماكن في المدارس الخاصة سنصبح حوالي السبعة في الالف وذلك لان عدد المصابين الاحياء سيتضاعف ثلاث مرات . . وكثيرون من الجراحين لا يتدخلون الا اذا لم يكن الطفل مصاباً بشلل وهذا قد يسبب انخفاض عدد الاطفال المقعدين الى النصف ، ومن هنا فان الحاجة الى الاماكن في المدارس الخاصة ستنخفض الى النصف . . وفي الواقع ان احسن انواع الجراحة واكثرها خبرة لا تؤدي الا الى نجاح عدد قليل جداً من المصابين نجاحاً تاماً . . ولذا فان هناك مشاكل اجتماعية خطيرة قد نواجهها في المستقبل نتيجة لوجود عدد كبير من الاطفال المقعدين بيننا والذين

لم يحل المشكله كما نريد .. اما انا فاني اشارك في الرأي احد الفضاة البارزين الذي قال : يجب الا ترغم اى امرأة على ان تضع طفلاً رغم ارادتها .. واعتقد ان هذا الارغم الموحش سبفضى عليه في الاعوام التالية .. كما حدث لقانون انتهاء الحمل بقاء على أسس قانونية وطبيه .. ان التغير سيطراً على هذا القانون قليلاً قليلاً حتى يصبح الاجهاض حسب الطلب قانونياً .

لقد نوقش موضوع اليوناناسيا Euth na.ia أي - العمل رحمة بالمريض - كثيراً .. ولكنني اعتقد ان امره اقل اهمية ، كما اعتقد ان اقوى حجة ضد هذا العمل هو ان المصاب بمرض عضال سيصبح سريعاً للحواف والقلق في آخر ايامه اذا علم ان اليوناناسيا قانونيه ، ولكنني اعلم من خبرتي الشخصيه ان هؤلاء المرضى يكونون في تنبه غيبوبه في ايامهم الاخيرة ولا يستطيعون ان يقرروا تبثاً ما .. ومع اني اساند من يقول بان مهمة الطبيب هي تخفيف آلام المريض واعطاؤه حياه افضل وان لم يكن أطول .. الا انني اعتقد انه لا يوجد غير عدد قليل من الامراض لايسطيع الطبيب فيها ان يجعل ايام المريض الاخيره مريحه باستعمال المخدرات كالهريون والكوكائين التي هي بالاضافه الى ازالة الآلام تسهر المريض بالتحسن وتضعف وعيه .. هناك امور ممكن استئناؤها مثل مرض سرطان الحوض Pelvic Cancer. الذي يشعر المريض به انه عبء على نفسه وعلى الآخرين وهو عالم بالنهايه الحتميه لمرضه .. ان الجراح الذي يساعد على انتهاء هذه الحالة المؤلمة بجرعة من المورفين لهو في

يحتاجون الى عناية خاصة بدون اى فائده تعود عليهم او على عائلاتهم .

ان مشاعر الطبيب في مثل هذه الحالات ، هي أحسن مرشد له بان يعمل للطفل المصاب ما يود ان يعمل لطفله .. في مثل هذه الحالة من الصعب ان تتم الاختيار أحياناً بالسرعة المطلوبة لانه لامجال للانتظار في كثير من الاحيان .. ولذا فأن اللجوء الى رأى الجراح أحياناً قد يفسر بانه رجاء للتدخل الجراحي ، والآباء في حره من امرهم فانهم رغم رغبتهم في ان يبذلوا كل جهدهم لانقاذ طفلهم الا انهم في نفس الوقت يظنون فلقين على مصر طفلهم في المستقبل .. وأرى انه ليس علينا ان نعمل المسحيل للإبقاء على حياة طفل مصاب بتسوه خلقى شديد لبس في الامكان اصلاحه جراحياً .. وهناك كثير من الاطباء وزوجاتهم ينساركونني في هذا الرأي .. ومنهم من هو شاكر للطبيب الذي امتنع عن استعمال الامكانيات الجراحية التي كان من الممكن ان تترك طفلهم مفعداً ، كثير التسويه طول حياته .

هذا جزء قليل من المتساكن المهمة الكثيره التي تواجه الاطباء والمجتمع عامه .. ولكن هناك أموراً أخرى ليس اقل منها اهمية ، ان « قانون الاجهاض » الاخير يمثل انتصاراً على من حاول استغلال العواطف وهم أقلية من الاطباء وكذلك على الاقلية الدينية التي حاولت تطبيق قانونها على جماهير لا نبله (١٠) . ومع ان القانون الجديد ليس في الواقع اكثر من تنظيم قانونى لامور كانت تمارس في كثير من انحاء بريطانيا منذ زمن طويل فان الكثيرين يعتقدون ان المعركة لم تريح بعد وان القانون

(١٠) يفصد الكاتب بالاقليه الدينيه - المسيحيين الكاثوليك في انجلترا الذين يحرم دينهم اى نوع من الاجهاض .. « المترجم »

الطوعي ان لزم الأمر وكثير من المرضى في مثل هذه الحالات يرغبون ويتشوقون لمثل هذه النصائح .

ولقد سبب وجود عدد من المدمنين على المخدرات كالهروين في العاصمة - وعددهم قليل - مناقشة موضوع المخدرات بشكل عام . . كما سبب انزعاجا للمسؤولين الذين اصدروا في شيء من الذعر قوانين كثيرة تحد من الحريات الشخصية وادت الى محاكمة من يستعمل الحشيش Cannabis Indica.

الذي لانعرف عنه انه يسبب اخطاراً . ولا نعلم، ان كان يؤدي الى حالات الادمان . . ان منظر الكبار منا يطاردون شباننا الذين يتعاطون الحشيش منظر لا يدعو الى الاحترام خصوصاً وان هؤلاء الكبار يتعاطون ما هو بدون شك اخطر من الحشيش ، اعنى الكحول والسجائر . . واذا ما علمنا ايضا ان الكثيرين يتعاطون الادوية للنوم او للفاقة او حتى لطرده السأم . . فليس من المستغرب اذن ان رأينا كثيراً من الاطباء ورجال القانون يفضلون ازالة هذه الحواجز القانونية ضد الحشيش ، وينادون باتخاذ موقف متحرر ومعقول نحو المخدرات بوجه عام . . ان نجاح صناعة الادوية في تحضير كثير من العقاقير التي تستخدم بنجاح في علاج كثير من الامراض النفسية سيؤدي في المستقبل لانتشار استعمال هذه الادوية بين الناس الاصحاء وليس هناك في اعتقادي مانع من هذا ابداً . . فان تأثير بعض هذه الادوية لا يختلف عن تأثير الكحول ، الا ان الادوية اكثر فعالية واقل خطراً . . وليس هناك في رأيي دليل على ان استعمال الادوية للنوم او لليقظة يؤدي الى نتائج ضارة

رأبي متبع لأنبل الخطى في مهنته ، ولكن هذه حالة خاصة بين الطبيب ومريضه ولن يؤمر فيها اي قانون ، وهناك حالة اخرى مماثلة هي حالة المرأة التي تموت في نهاية حملها ، ويكون الجنين حياً ومن الممكن انقاذه بالعملية القيصرية . . وقد نتج عن بعض هذه الحالات ان رفض الاب قبول الطفل الذي اعتقد انه السبب في وفاة زوجته كما نساءل بعض اخصائي امراض النساء عن الحكمة في مثل هذه العملية . . ان مناقشة مثل هذه المتكلمة جدياً تشير الى وجود شعور انساني كبير بين الاطباء ولكنهم يجمعون على ان مصير مثل هذا الطفل لا يختلف عن مصير اي طفل آخر وان من الواجب انقاذه .

ان المشاكل التي تثيرها المعرفة الجديدة في علم الوراثة نحتاج الى مقال كامل لها وحدها . ولا يمكن ان اعالجها هنا . . ولكن هناك قلق بالنسبة الى أن نجاح علاج الامراض الوراثية قد يسبب انتشار كثير من الصفات الرديئة التي يعيش حاملوها ويتناسلون . . ومما لا شك فيه ان بعض الاورام الوراثية في الامعاء الغليظة والتي هي نذير بوجود السرطان ستكثر بين الناس نتيجة للعلاج الجراحي الناجح ، كما ان نجاح العمليات القيصرية لتوليد بعض الاقزام الوراثيين سيجعل عددهم يزداد بين الناس ثم ان انقاذ الطفل المصاب بمرض Phenylketonuria (١١) من التخلف

العقلي بالعلاج المبكر سيزيد من هذا المرض في من ينجبون من الاطفال . . وحل مثل هذه المشاكل يتركز في وضع سياسة « عمدية » لاكتشاف مثل هذه الحالات مبكراً وينصح خبراء تحديد النسل للامهات والآباء بالاجهاض

(١١) Phenylketonuria مرض وراثي ويتسبب عنه تخلف عقلي الا اذا اكتشف مبكراً وعولج في حينه . (المترجم)

ليس من الاطباء من يعمل في انتاج قنابل ذرية
انما منهم من يعمل في انتاج وسائل الحرب
الجرثومية ، اما سفسة السياسيين في ان
عملنا دفاعي وان اعداءنا يستعدون للجهوم
علينا فهي حجة انكشف ضعفها ولن يقبلها
احد ، فاذا كانت مؤسسة الابحاث في
بورنون Porton (١٢) ليست الا احدى
مؤسسات الصحة العامة فلماذا لا تنشر ابحاثها
ليستفيد منها الجميع ؟ لو ان احدا ما استكى
الى المجلس الطبي العام (١٢) واننا قد نستفيد
كثيراً من سماع المناقشات حول ما اذا كان
استعمال مثل هذه الوسائل يعد « عملاً
شائناً » للطبيب !؟

ان مما يؤسف له حقاً ان الطب والسياسة
شريكان لايفترقان . فقد قال الطبيب الالماني
المشهور رودلف فيركوف Rudolph Virchow
في القرن التاسع عشر : « ان السياسة
ليست الا طباً على نطاق واسع » .
وصدق هذا القول يظهر لنا واضحا في وقتنا
الحالي . فان كل ما ذكرته من المشاكل يعتمد
على تقدير اوليانا الوطنية . ولكننا لا نسمع
عن هذه المشاكل في اى اجماع سياسي .
حيث يحاول ساستنا ان ينفذوا باختيار احسن
الطرق للحكم في المستقبل . ولا نسمع عن هذا
حتى في محاضر جلسات مجلس العموم البريطاني
.. ان « محاسن » النظام البرلماني الانجليزى
لا تتضمن مع الاسف اترك الشعب في تقرير
ما اذا كان يفضل غواصة ذرية ام مستشفى !!
اننا نترك لاعضاء البرلمان تقرير مثل هذه

وهناك امر آخر، وهو يتعلق بحرب الجرثانيم
والسموم الكيماوية . . ان بعض الاطباء يجدون
انفسهم في مأزق حقاً . . فلقد درب الطبيب
طول حياته على الاهتمام بشفاء المرضى وحماية
الصحة العامة . . ولكن هناك من يجد نفسه
يعمل في حقل الحرب الجرثومية التي هدفها
نشر السموم والامراض بين الناس . . وكثيرون
يدعون ان هذا عمل دفاعي ، وانهم ساعون
لحماية بنى وطنهم من مثل هذه السموم
والامراض . . وان اى حكومة لا تعمل لهذا
فهي بلا شك مهملة في حق شعبها . . وان
استعمال الغازات السامة او نشر جربومة
الطاعون مثلاً . . لا يعدو ان يكون عملاً حربياً
وكأى عمل حربي الفرض منه قبل اكبر عدد
من الاعداء . . ان الدين يعملون في هذا الحقل
يرون ان عملهم على قدر كبير من الاهمية
الوطنية . . اني لا اوجه اى نقاش للعلماء
(غير الاطباء) الذى يعملون في هذا الحقل . .
لانه لم يكن في برنامج تدريبهم اى اهتمام
بالامور الاخلاقية Ethics وهم يحتجون
غالبا بانهم ليسوا مسئولين عما ينتجون وانما
هم يتركون الامر للمجتمع ليقدر ، ولكني
لا اعتقد ان هذه حجة مقبولة للاطباء لان
الطبيب - سواء اقسم قسم ابو قراط ام لا -
قد جعل من جوهر هذا القسم هدى له في كل
ما يعمل . . فالاطباء في الجيش البريطاني مثلاً
ممنوعون من حمل السلاح . . كما انهم مطالبون
ببذل الجهد لانفاذ اى جريح سواء كان عدواً
او صديقاً ، وقد يقول البعض ان خطر الحرب
الجرثومية لا يعدو خطر الحرب الذرية !؟ ولكن

(١٢) Porton مدينة صغيرة في انجلترا يعتقد ان ابحاث وسائل الحرب الجرثومية تجرى فيها . . وكل من
يعمل في معامل الابحاث فيها يخضع لرقابة شديدة من سلطات الامن . . (المترجم)

(١٣) General Medical Council المجلس الطبي العام هو الهيئة المسؤولة في انجلترا عن تراخيص الاطباء وعن
مراقبة اعمالهم ومحاكمتهم فيما اذا تخطوا في اعمالهم الطبية شروط المهنة الشريفة . . (المترجم)

انفاق ماله بتعقل في هذا المضمار . . واعتقد ان هذا سينتج عنه كرم في الانفاق اكثر مما مضى، واذا ما نظرنا الى المستقبل فائنا سنجد ان الاتجاه يجب ان ينصرف الى تحويل مواردنا البشرية وغيرها الى الخدمات العامة . . وفي اعتقادي ان الخدمات الطبية يجب ان تحتل مقام الصدارة في هذه الخدمات .

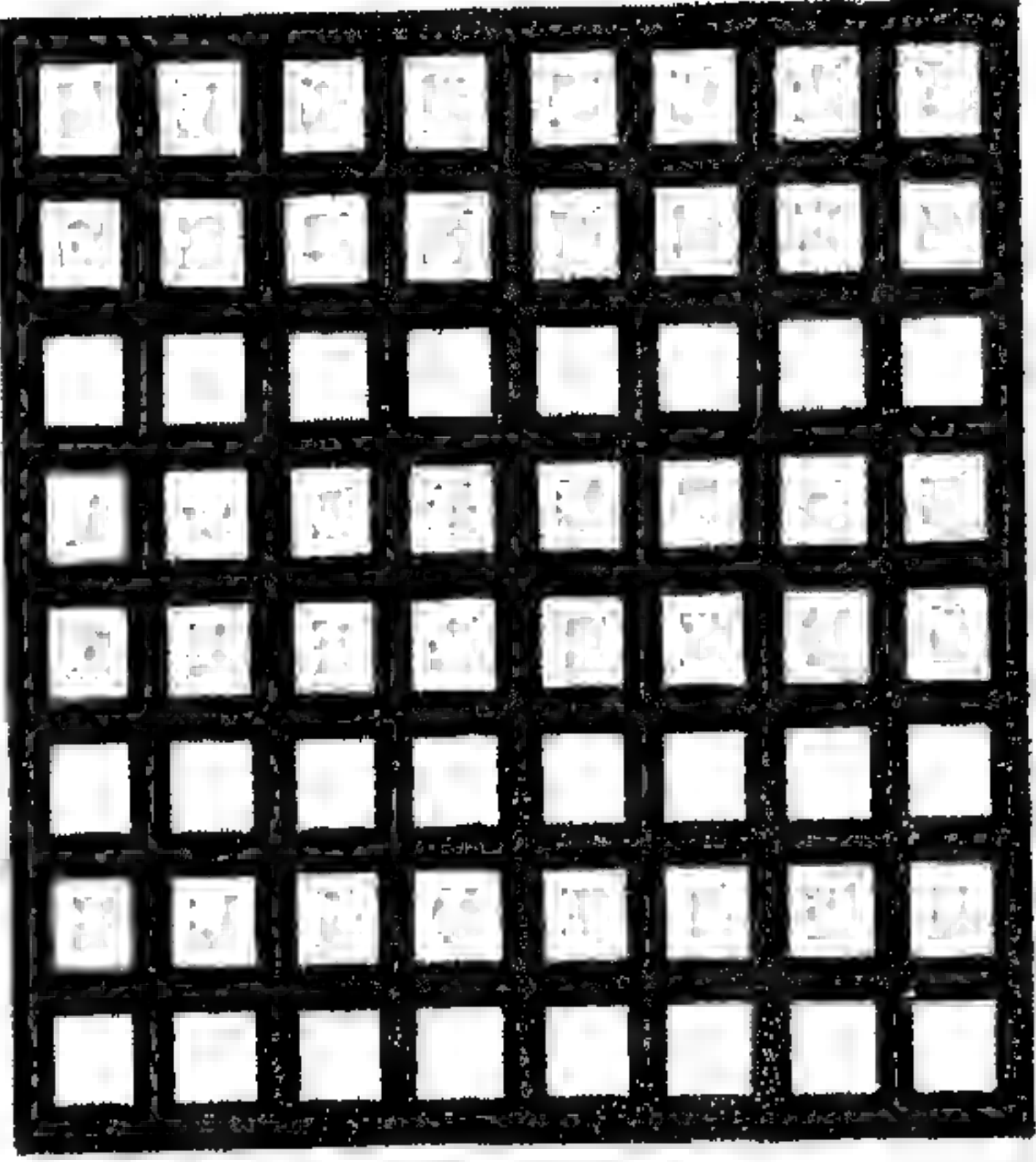
الامور حسب حكمتهم التي بدانا نشك فيها ، نتيجة لبعض المناقشات الحادثة في المجلس ، ومع هذا فان من واجب الطبيب ان يواجه الشعب ويبلغه عن اتجاهات الطب الحديث وعن مضارها . . وكذلك عما ستكلفه هذه النتائج فيما لو طبقت ، والمنافع التي قد نجنيها منها . . حتى يستطيع الشعب ان يقرر

* * *

عرض الكتب

POETAS PALESTINOS
DE
RESISTENCIA

POETAS PALESTINOS DE RESISTENCIA



شعراء المقاومة الفلسطينيون *

عرض وتحليل .

دكتور حسين مؤنس

لعتنا على أنها لغة حية متجددة النشاط دائمة
النطور ، بخلاف أجيال المستشرقين الماضية
التي كانت تدرس لغة العرب على أنها لغة
زاهية كاللينية واليونانية والكلدانية
والسريانية والعبرانية ، لغة نصوص ووثائق
قديمة وكتابات على الآثار وتواهد القبور .
ولقد قال ذلك بالفعل واحد من اعلام
الاستشراق في القرن الماضي وهو راينهاردت
بيتر - آن دوزي Reinhardt. P A. Dozy
صاحب التاريخ المعروف لاسبانيا الاسلامية

پدرو مارتيث مونتابث Pedro Martinez
Montavez نموذج لطراز جديد من
المستشرقين الغربيين دخلوا ميدان الدراسات
العربية عن طريق الاتصال المباشر بشعوب
العروبة والعيش في بلادها والدراسة في
جامعاتها والاحساس بنبض الحياة العربية
اليوم ومشاركة العرب آلام الحاضر وآمال
المستقبل .

وهؤلاء السبان من المستشرقين بدرسون

* نايف بدور مارتيث مونتابث ومحمود صبح ، نشر البيت الاسباني العربي ، مدريد ١٩٦٩ (بالاسبانية) .

Pedro Martinez Montavez & Mahmud Sobh: Poetas Palestinos de Resistencia, editada por la Casa Hispano-Arabe de Madrid, 1969

كتاباً كاملاً عن نزار قبّاني، تم اتجه الى شعراء الارض المحنلة واهتم اهتماماً خاصاً بمحمود درويش وتوفيق زيّاد .

واكماً لهذا التقديم عن أول مؤلّفِيّ الكتاب الذي نقدمه في هذه السطور نقول انه نخرج في جامعة مدريد سنة ١٩٥٤ ثم ذهب الى مصر للدراسة، وهناك أصبح مديراً للمركز الاسباني للثقافة وانصل بالظاهرين من أدباء مصر المعاصرين ، ثم عاد الى مدريد حوالي ١٩٦٠ حيث التحق بجامعة مدريد استاذاً مساعداً ثم أصبح استاذاً مشاركاً ، وفي اوائل هذا العام (١٩٧٠) عين استاذاً لكرسي الدراسات العربية في جامعة اشبيلية ، وبهذا يعود الى الاندلس اذ هو اندلسي المولد من جيّان بلد جمال الدين بن مالك صاحب الالفية المشهورة .

والمؤلف الثاني للكتاب هو ، محمود صبح، ساب فلسطيني موهوب درس في جامعة دمشق - على ما اذكر - ثم وفد على اسبانيا ، حيث حصل على الدكتوراه في الادب العربي ، ثم التحق بنفس الجامعة مدرّساً فاستاذاً مساعداً، وما زال يشغل هذه الوظيفة الى اليوم ، ويبدو انه عول على الهجرة النهائية الى اسبانيا واتخذها وطناً ثانياً له ، وآخر ما اذكر من مؤلفاته كتاب عن محمود درويش، شاعر المقاومة الفلسطينية ، كناقد . أعددناه للنشر ضمن مطبوعات معهد الدراسات الاسلامية في مدريد، وخلفته ورأى هناك ضمن ما خلفت من الأبريق التي تهشمت بعد ذهابي من هناك . وانه لمن المحزن ان المتنفل بالعلم في بلادنا ينظر وراءه ليري ما قطع من الطريق فلا يرى الا أبريق مهشمة وآنية محطومة .

وما دمنّا قد تحدثنا عن مؤلّفِيّ الكتاب الذي نتولاه الآن فلنقل كلمة عن الناشر وهو البيت الاسباني العربي في مدريد .

هذا اكثر من ابريق مهشم او آنية محطومة ، بل هو بيت يتهدم ، انشأته مجموعة من

وملحق القواميس العربية ومعجم أسماء الملابس عند العرب ، قالها ، على جلاله قدره - في نقد له مشهور للقاموس اللاتيني العربي الذي ألفه فرايتاج Freitag ، وقد أعجب بعبارته تلك معاصروه اعجاباً شديداً حتى كتب اليه صاحبه سلفستر دي ساسي Sylvestre de Sacy يقول : انت رجل لايفوته شيء !

ولكن دوزي فاتته أشياء كثيرة ، واكاد أقول . فاتته كل شيء ، فباستثناء قاموسه ومعجمه المشار اليهما آنفاً لم يبق له في المكتبات كتاب حي يلتسمه الناس . وهذا الذي فات دوزي واضرابه لايفوت اليوم يدرو مونتابث وجيله ، فالغالبية العظمى منهم درسوا في بلادهم ثم في بلادنا ، وقد تتلمذوا لشيوخنا واساتذتنا ، وهم انراب جبل اساتذتنا التسبان ، وهم مثلاً يعرفون شعراءنا القدامى معرفة جيدة ولكن الشعر العربي المفضل عندهم يبدأ عند شوقي وحافظ والزهاوي والرصافي، وهم وتلاميذهم يدرسون طه حسين والعقاد وتبمور والحكيم والمازني وميخائيل نعيمة وشعراء المهجر وشعراء الجيل الاوسط ابراهيم ناجي وعلي محمود طه واضرابهما ، ودراساتهم المحببة الى نفوسهم تدور على شعراء الغضب من أمثال بدر شاكر السياب وعبد الوهاب البيّاتي والباحثين عن الطريق من أمثال نزار قبّاني وصلاح عبد الصبّور ثم شعراء الوطن المحتل، وهؤلاء هم مركز الاهتمام الرئيسي اليوم ، لاسبب اهتمام الدنيا كلها بفلسطين ومأساتها فحسب ، بل لأن شعرهم جديد جداً وحي متدفق ، وهاتان هما الخاصتان اللتان نستلفتان دهن الباحثة الغربي في موضوعات الفكر والادب اليوم : الجودة والحياة .

ويدرو مونتابث من أشد الناس اهتماماً بهذه الاجيال الجديدة من شعرائنا ، ربما لانه من جيلهم ، وربما كان من اوائل من تنبهوا الى بدر شاكر السياب في أوروبا ، وقد قرأت له حوالي ١٩٦٥ ترجمات لاشعار لعبد الوهاب البيّاتي وفدوى طوقان ونازك الملائكة، بل نشر

لأدباء عرب معاصرين تترجم الى الاسبانية ويطبع طبعاً جميلاً وتوزع على أوسع نطاق ، ونشر ضمن هذه السلسلة نصوص محاضرات قيمة القيت في المواسم الثقافية في البيت العربي الاسباني .

والكتاب الذي نقدمه اليوم آخر ما صدر من كتب هذه السلسلة ، وهو اكبرها حجماً فان عدد صفحاته ١٩٢ صفحة غير الرسوم الجميلة التي زين بها الكتاب وكلها من عمل شاب عربي يدرس في مدريد يسمى فايق حسين .

كان لابد من تقديم الكتاب واصحاب الفضل في ظهوره على هذه الصورة المطولة بعض الشيء ، لان الكتب ليست صخوراً ناثرة في الأرض لايهمنا ان نعرف كيف ومتى نشأت ، وانما هي مخلوقات حيه لها تاريخ ، فان قارئ مقدمة ابن خلدون مثلاً تعود ان يقرأها في اي من طبعاتها دون ان يفكر في المراحل التي تمت عليها كتابة هذا النص الفريد ، ولكن تقديره له وفهمه اياه يزدادان عندما يقرأ قصة هذا النص الذي ولد اول امره في ظلال النخيل في واحة بسنكرى في الجزائر الحالية ، وكان ابن خلدون قد لجأ اليها في وقت يهددته فيه المخاوف على حياته ، فاسرع في الكتابه حتى تتم المقدمة قبل ان يصيبه القدر المحتوم ، ثم ساء ربه فانزاحت الفمة ، وخرج المؤرخ الكبير من مخبئه وليس معه من زاد الدنيا الا حشاشه نفسه ، والمقدمة ، وفي مصر اعاد كتابة المقدمة بعد سنوات ، ثم كتبها مرة تالته ، والنسخة الاخيرة التي وصلت اليها كتبت في تونس قبل وفاة ابن خلدون بأربع سنوات (توفي في ١٧ مارس ١٤٠٦) . وقد كتب ابن خلدون بيده تاريخ مراجعته لها وهي المخطوطة رقم ١٩٣٦ بمكتبة عاطف افندي في استانبول ، وهذه النسخة الاخيرة المراجعة من المقدمة لم ينشر النص عليها باحث عربي فكأننا لانقرأ في العربية الا مسودات للكتاب ، فما رأيك في هذا ؟

البلاد العربية في عاصمة اسبانيا حوالي سنة ١٩٦٠ ليكون مركزاً اجتماعياً للجالية العربية ومنتدى لشباب العرب الدارس في اسبانيا ، وكان عددهم قد بدأ يتزايد في ذلك ، وقد وصلوا الآن الى ما يتربو على الاربعة آلاف متفرقين في كل جامعات اسبانيا .

وقد تعثر هذا الببت من يوم ميلاده ، شأنه في ذلك شأن مشروعاتنا الجماعية التي تصبح ايتاماً لكثرة الآباء المتزاحمين على حق الأبوة ، وكلما حاج اليتيم أحد انشأوا يتباحثون ويتحاورون ، وفي تلك الاثناء يزداد اليتيم ينماً .

وهذا هو الذي حدث للبيت العربي الاسباني في مدريد ، ظل يعيش على الكفاف وفتات الموائد ، لم تثبت على العون له الا دولة عربية واحدة ، واخيراً أعيد تشكيل مجلس ادارته ، وتولاه السيد بسكوال ماريين بيريث Pascual Marin Pérez الاستاذ بجامعة بلد وليد وعضو مجلس النواب الاسباني اذ ذاك ، وهو صديق للعرب كريم ، وقف الى جانبهم في اخرج الاوقات ، وعندما بدأت حرب يونيو ١٩٦٧ أعلن نطوعه للقتال في صفوف العرب . وقام بعمل نائب الرئيس رجل عربي عصامي هو الدكتور حافظ ابراهيم عميد الجالية العربية في اسبانيا ، وهو نونسي عصامي : طبيب وكيميائي ورجل صناعة ، كتب له الله التوفيق في عمله وبارك الله في ماله ، فأقبل لايدع مناسبة لخدمة قضايا العروبة الا ابندرهما ، وما من بلد عربي كافح في سبيل استقلاله الا وللدكتور حافظ سهم في هذا الاستقلال ، فتولى أمر هذا البيت وانفق عليه من ماله سنة بعد سنة واصلح أرواقه، وتقدمت الجامعة العربية بقدر من العون فسار البيت في طريقه وازهر سنتي ١٩٦٨ و ١٩٦٩ .

هنا بدأ الدكتور حافظ ابراهيم ، متعاوناً مع يدرو مونتايث . في نشر سلسلة قيمة من الكتيبات ، هي مقالات او آثار أدبية صغيرة

وتريد ان تعرف شيئاً آخر : ان الوحيديين الذين اعتمدوا هذه النسخة المصححة الاخيرة في اعمالهم هما فرانز روزنتال Franz Roenthal في الترجمة الانجليزية للمقدمة وقد نشرت سنة ١٩٥٨ وفرنسان مونتاي Vincent Monteil في الترجمة الفرنسية التي نشرها سنة ١٩٦٧ وكل من الترجمتين نفع في ثلاثة اجزاء كبار .

★ ★ ★

الكتاب يتكون من مقدمة ثم خمسة فصول خصص كل منها لترجمات اسبانية لمختارات من اشعار واحد من شعراء الأرض المحتلة الآتين : توفيق زياد ، محمود درويش ، فدوى طوفان ، سميح القاسم وسليم جبران .

ونبدأ بالمقدمة ، وكاتبها يدرو مونتاب ، فنجده يقول في مطلعها ان هذا الكتاب ليس رسالة صبيانية في هجاء اليهود ولا هو مدبح اعمى للعرب وانما هو يريد فحسب ان يصور ظروفاً محزنة شخصية وجماعية واظهار فيهم أدبية في نفس الوقت ، « فان الشعر الذي اختير وترجم الى الاسبانية هنا كتيب - او تفجير نفجراً بتعبير اصح - بأيدي شعراء فلسطينيين جميعهم - باستثناء واحد فحسب - لم يغادروا اوطانهم عندما قامت دولة اسرائيل ، وفضلوا المقام في أرض قام على زراعتها اجدادهم منذ اجيال ، وهم كانوا في ذلك الحين اصحابها الشرعيين الوحيديين ، ظلوا يعيشون هناك الى جانب اشجار الزيتون وكروم العنب واشجار الرمان الطالعة على السفوح الرقبقة لتلال فلسطين على مقربة من كتبان رمال الصحراء الخوانة » .

تم يفصل بعد ذلك لماذا استثنيت فدوى طوقان . والتفسير معروف لنا ؛ فان فدوى

من اهل نابلس ، ولم نحتل نابلس الا بعد حرب يونيو ١٩٦٧ . ويقول المؤلف ان الشعر الذي اخبراه لها في ذلك المجموع يرجع الى السنتين الاخيرتين من حبانها الادبية ، وهي تعيش على ارض وطنها المحتل متمسكة بحقها فيه مناضلة عنه ، وشعرها في هذه الحفبة نابض بالحياة مدفق وهي تعبر عن مشاعرها كأم وزوجة وامرأة لا تشك في نصر قضية بلادها وان بدت هذه القضية وكأنها ميلاد عسير .

تم يتحدث عن الشعراء الأربعة الباقين فيقول انهم جميعاً في منعطف الملاينات ، وقد دافوا مرة بعد مرة طعم الاضطهاد والسجن واخبط في كيانهم السياسة والادب ، ومعظم انتاجهم الشعري سرب من نفوسهم في السر سرباً . وهم يختلفون فيما بينهم اختلافاً شديداً في الآراء والمبادئ ، ولكنهم يعبرون عن قضية واحدة تعبيراً واحداً صادقاً ، وهو يصرح لذلك متلاً بأديانهم فان فيهم المسيحي والمسلم السني والتشييعي والدرزي ولكنهم يتكلمون بصوت واحد ، ويعبرون عن آلام وطن واحد .

ومن بين هؤلاء جميعاً يمتاز محمود درويش بوفره اناجه ، ولكن هذه الوفرة لانعنى انه أعظم شاعرية من الآخرين ، وقد يكون السبب في ذلك انه كان أوفر اصحابه حظاً في ناحية النشر ووصول اسعاره الى الناس ، ثم يقول : « ونعتقد ان محمود درويش نجلى لنا في شعره كما هو - ربما - لأنه في حقيقة نفسه : شاعر واضح الشخصية جداً يعيش بين الواقع والامر ، بين حياة الصوف وحياة الاجتماع ، وهو يعرض علينا عالماً خاصاً به يثير الحيرة بما يعرض له من موضوعات وما يكتشف من أشياء : المناديل والأسطح وداخل البيوت والسيف والسجن والفرس والفارس والصليب والمنشد والدم . . . » ويسرسل في الكلام عن محمود درويش مبدياً اعجاباً عظيماً به وبكل ما يقول ،

انها عدااء موروث بين اليهود والعرب . وهو يصف ذلك بأنه مخرج مصطنع تتجلى فيه مهارة الدعاية الصهيونية التي تتصرف عن علم وبدبير ، لان أبسط الناس يعرفون ان الشعبين العربي واليهودي لم يكونا قط عدوين دائمين ، لا تقليدا ولا وراثة ، ويقول ان هناك عدااء حقيقة ولكن ليس بين العرب واليهود ، وانما بين الاسرائيليين المعاصرين والفلسطينيين المعاصرين ، وقد بدأ هذا العدااء بالأمس فقط عندما قررت الصهيونية انتزاع فلسطين من اصحابها .

ويتساءل بعد ذلك : « الا نستطيع ان ندع جانبا موضوع المصادر والسياسات ، وان نترك ولو لحين قصير النزعات الوطنية والمفاهيم القومية الملتبهة والتفسيرات القبية - والدكية أحيانا - للتاريخ على أساس الاجناس ؟ الا نستطيع ان نخفف من ذلك برهة لنرى انه في آخر الامر - وينبغي أن نقول في أوله - نجد انفسنا امام الانسان فحسب ، الانسان ولا زيادة ، ذلك المخلوق الذي نرفعه فوق الخلق كله ، ونكيل له التناء . الانسان والآلام التي يحس بها في ظروف معينة ، الانسان حيثما كان وكيفما كان . اذا نظرنا للقضية على انها موضوع انساني صرف وجدنا ان المسألة ليست مسألة العرب وحدهم ، بل مسألة البشر جميعا ، فهنا - في هذه القضية - يهان الانسان ويؤذى ويظلم ولا نسمع شكواه وينكر حقه ، وهناك ناس كثيرون يؤيدون هذا الظلم ، وتلك الاهانة ويرفضون السماع لصوت الحق ، وهذا الانسان المظلوم هو الانسان الفلسطيني على وجه التحديد ، وهذا الظلم الذي يجري عليه في صميم القرن العشرين .

وهؤلاء الشعراء هم صوت ذلك الانسان المظلوم . ان الظلم يتحداهم كشعراء ، كأناس ذوي حساسية وقدرة على التعبير عما يشعرون ، وهم يرون الظلم من حيث لا يراه غيرهم من الناس ، يرونه ممثلا في عيون الاطفال الذين يلعبون في براءة الطفولة في بؤس المخيمات ،

وهو لم يختص ايا من الشعراء الآخرين بمثل هذا الاعجاب ، ونحن نسأل الآن : فيم كان التحفظ أولا في الكلام عنه ؟

★ ★ ★

وهنا ينقل المؤلف للكلام عن قضية فلسطين فتبين لنا مشاعره كرجل يؤمن بالحق ولا يتردد في قوله ، وهو يرى ان الغرب يركب خطأ فادحا عندما ينظر الى القضية الفلسطينية في صورتها الحالية فحسب ويتصورها نزاعا بين شعبين - عربي ويهودي - دون ان يتكلف عناء البحث عن اصول النزاع . وهذا الاصول تقول انه كان في فلسطين في الاصل شعب فلسطيني هو صاحب الأرض وسيدها منذ اقدم العصور ، ثم جاءت جماعة سياسية عنصرية استعمارية وانتزعت الارض من اصحابها وهي تحاول الآن ان تمحو ذلك الماضي وتصور للعالم ان اليهود كانوا في هذه الارض منذ الزمن البعيد ، وكل الذي حدث انهم يحاولون تثبيت حقيقتهم الذي ينارعه في العرب ويريدون القضاء عليهم ، وهو يرى ان وضع الأمر على هذا النحو فيه ظلم فادح وتصليل شرير . وهو يحمل على ذلك التصليل حملة بالغة العنف (ص ٦٥) وهو يقول : ان أشد ما يؤلم النفس في تلك المأساة هو ان المظلوم لا يجد من يسمع اليه او من يفهمه . وهو اليوم يوصف بأنه ارهابي وسفك دماء وخارج على القانون ، وعدوه وفاسد ارضه يعتمد على سلاحين خطرين في تأييد باطله : المال والقوة الفاشمة ، أو بعبارة موجزة « دافعا مالا أو دافعا في صدور الناس » . وقد استخدمت هذه العبارة لأقابل بها جناسا لفظيا بارعا استخدمه عندما قال : Pagando . Pagando . والفرق في المعنى واضح بين Pagan (يدفع مالا) و Pegan يضرب .

ويقول ان اقلاما جاهلة او مفرضة نحاول منذ حين تصوير المشكلة الفلسطينية على

فاذا نظرت الى عيونهم لم ترها كعيون غيرهم
من الاطفال ، ان فيها ظلما صارخا والماء دفيننا
لانعرفه عبون غيرهم من الاطفال ، فهم يتحملون
عبئا لا ذنب لهم فيه .

★ ★ ★

ونلى ذلك المحاربات واولها مختارات من
شعر توفيق زيادة . والمؤلفان يقدمانه بانه من
ابناء الناصرة وهو مسبحى ، وهو صاحب
ديوان شعر يسمى « اشد على ايديكم » وله
كذلك قصص ومسرحيات .

من شعر زيادة يختار الكتاب عشر قطع
اولاها تلك يقول فيها :

اناديكم

اشد على اياديكم

ابوس الارض تحت نعالكم

واقول افديكم ...

وهى واحدة من المجموعة الصغيرة من الاناشيد
الصارخة التى سماها « رجوعيات » فى ديوانه
الآنف الذكر ، وهى مشهورة باربعة سطور
اعتقد انها ترجمت الى كل لغة حية :

حملت دمي على كفى

وما نكست اعلامي

وصنت العشب فوق قبور اسلافي

اناديكم ، اشد على اياديكم

الناصرة

وهنا نجد الترجمة تتابع المعنى نازكة اللفظ
أحيانا بعيدا بعض الشيء ، فان عبارة « اشد
على اياديكم » مثلا لا تقابل بالضبط الترجمة
الاسبانية المقترحة هنا .

لان هذه العبارة الاسبانية تقابل في العربية

« امد لكم يدى » او « ابسط لكم يدى » فى حين
ان توفيق زيادة يريد ان يقول :

Os aprieto las manos.

والمؤلفان على حق فيما ذهبوا اليه ، ولكنى
وقفت طويلا امام ترجمتهما للعبارة العربية :
« واقول : افديكم » بقولهما :

y digo : Os Seguiré
أرى بعيدة عن الاصل ، وكان الأصح لو قال :
y digo : me Sacrifico Por Vasotros
أو Os redimo por mi alma
او شيئا من هذا القبيل .

وقريب من ذلك ترجمة عبارة : « انا ما
هنت فى وطنى » بعبارة :

No le perdido mi sitio lu mi pais

لان توفيق زياد يريد ان يقول انه لم يكن
شيئا هينا ولا قليل العدر او لم يذق الهوان
فى وطنه فى حين ان الترجمة الاسبانية نقول :
انا لم افقد مكانى فى وطنى .

وقد اجاد المؤلفان ترجمة مقطوعتى « بأسناني »
و « ريح من الشرق » مع ان هذه الاخيرة
من أعسر مقطوعات توفيق زيادة على الفهم
فضلا عن الترجمة .

وكذلك الامر مع فصيدة « السكر المر »
فهى فى الاسبانية تحمل نفس المرارة والألم
والقوة التى نحس بها فى تلك المقطوعة التى
وصل فيها زياد الى أجمل ما وصل اليه شعره
فى هذا الديوان مثل قوله :

أعيش على حفيف الشوق

فى غابات زيتونى

واكتب للصعاليك القصائد سكراً مرأ

واكتب للمساكين ..

ولكن خطأ فى قراءة نص السطر الأخير جرّ

لايجوز ان تسمى معلقة ؟ بلى فان هذا
الشعر وأمثاله معلق في القلوب خاصة ولم
يثبت لنا تاريخيا ان الكعبة كانت تكسى باستار
في الجاهلية ، والثابت ان الاسلام هو الذي
كساها القدسية والديباج معا .

معلقة محمود درويش هذه تبدأ بعبارته التي
تصك القلوب :

سجل !

انا عربي

ورقم بطاقتي خمسون الف

واطفالي تمانية

وتاسعهم .. سيأتي بعد صيف

والترجمة الاسبانية رائعة حقا ، ففيها كل
وزن الابيات العربية وطعمها وعمقها ، وانا لن
اقف عند مفارقات الفاظ او تعبيرات ، ويكفي
تلك الاشارات السابقة في كلامنا عن توفيق
زياد ، فان الناقد ليس محاسبا ولا غريما وانما
هو رفيق طريق مع المؤلف ، اذا استدرك
شيئا فلكي يسر المسير لا لكي يوقف القافلة
مادّا أنفه وسط الطريق .

ومن هذا الطراز من الشعر الذي لا ينسى
قصيدة « القتل رقم ١٨ » (ديوان آخر
الليل) وهي من اقرب شعر المقاومة الى شعر
غرسية لوركا . ولوركا موضوع محبوب الى
شعراء الفضب عندنا ، ولكل من بدر شاكر
السبب ومحمود درويش قطعة عنوانها «لوركا»
وروحه تتخلل شعر الفضب كله بصورة
تستوقف النظر .

وهذه القصيدة من شعر محمود درويش ،
والتي تليها في الديوان وهي : « القتل رقم
٤٨ » تنمان عن روح لوركا حتى لو انك قلت
انهما له لما نازعتك في ذلك أحد . والتشابه
لا يقتصر على الروح والقالب وانما الالفاظ

الى انحراف واضح في الترجمة ، فان توفيق
زياد يقول :

وان كسر الرّدى ظهري

وضعت مكانه صوّانه

من صخر حطين ..

والمعنى واضح فان الشاعر يريد ان يقول
ان ظهره لو انكسر في الصراع عوّض المكسور
بقطعة من صخر موقعة حطين اي بنفحة من
ريح نصر حطين ، تلك المعركة الخالدة التي
استعاد بعدها صلاح الدين بيت المقدس سنة
١١٨٧ .

ولكن المترجمين قرءا السطر الاخير : من
صخر طحين وترجماه هكذا :

me pondré un pedernal de rocas trituradas

وندع توفيق زياد الى محمود درويش .
والمؤلفان يقدمانه بعبارة مختصرة تقول انه من
مواليد قرية البروة في الجليل ، وانه ولد سنة
١٩٤٢ ، ثم يذكران بعض دواوينه .

وللوهلة الاولى يحس القارئ انه امام شاعر
من طراز آخر ، من طراز أضخم وأعمق وأبعد
جدورا في الشعرية ، وهذا تنطق به اول
مقطوعة اختارها له وهي «بطاقة هوية» التي
نشرت في ديوان « اوراق الزيتون » وقد
اصبحت هذه القصيدة من كلاسيكات الشعر
العربي . اي من عيونه الخالدة ، وربما جاز ان
تترجم لفظ a classic هنا بقولنا « معلقة »
لان المعلقة هي القصائد ذات القيمة الدائمة ،
وليس هناك ضرر في ان نستخرج اللفظ من
قوقعة الجاهلية ولا نقصر المعلقة على السبع
او العشر دون ان نعتذر لأخيّن الزوزني ، ومن
يقول ان قصيدة شوقي ؟

أيامكم أم عهد اسماعيل

أم أنت فرعون يسوس النيل

والتعبيرات نفسها ، وهل يمكن ان يجادل احد
في « لوركية » قول محمود درويش :

غابة الزيتون كانت مرة خضراء
كانت .. والسماء

غابة زرقاء .. كانت ياحبيبي
ما الذي غيرها هذا المساء ؟

وأوغل من ذلك في « اللوركية » مطلع قصيدة
« القتل رقم ٤٨ » (آخر الليل) :

وجدوا في صدره قنديل ورد .. وقمر
وهو ملقى ، ميتا ، فوق حجر

وجدوا علبة كبريت وتصريح سفر ..
وعلى ساعده الفض نقوش .

لهذا أجاد المترجمان نقل قصيدة « القنبل
رقم ١٨ »

وقد ترجم المؤلفان محمود درويش غير
ذلك قصائد : « خارج من الأسطورة » و « عاشق
فلسطين » وقصيدة « حب على الصليب » و
« القتل رقم ٤٨ » و « عيون الموتى على الباب »
وهذه الأخيرة من الشعر الذي يعجب الدوق
العربي لا بداع الصور الشعرية التي تتضمنها
والحركة التي تتخللها . ومن عيوب الشعر
العربي عندهم قلة الحركة والحيوية فيه ،
فهو في الغالب صور ساكنة أو « تابلوهات »
معلقة على الحائط ، ومهما يبلغ من جمالها فهي
تابلوهات داخل اطارات جامدة خد متلا مطلع
قصيدة محمود درويش هذه :

مرّوا على صحراء قلبي ، حاملين ذراع نخلة
مروا على زهر القرنفل ، تاركين أزيزَ نخلة
وعلى شبائيك القرى رسموا ، بأعينهم ، أهله
وتبادلوا بعض الكلام عن المحبة .. والمدة .

والترجمة الاسبانية هنا غاية في الابداع
لولا بعض الاتجاه الى التيسير دون داع ، فان
عبارة « ذراع نخلة » في البيت الاول واضحة
الجمال ، وترجمتها بلفظ palmas (نخلات)
لا داعي لها .

وكان الاقرب الى روح محمود درويش لو
قيل :

Portando la rama de una palma ra

ومن القصائد التي ترجمت لمحمود درويش:
« الموت مجانا » ، « سقوط القمر » (يوميات
جرح فلسطين) و « المناديل » و « أغنية حب
قديم » و « المستحيل » .

وهذه المختارات التي ترجمهاها لمحمود
درويش تعطى فكرة واضحة جدا عن شاعريته
ويستطيع من يقرأها ان يقيم على اساسها
دراسة بالاسبانية عن شعر محمود درويش .

ومن شعر فدوى طوقان اختار المؤلفان فوق
العشر قصائد ، ونذكر العدد دون تحديد ،
لأن بعض القصائد تتضمن عددا من المقطعات
تحمل ارقاما فرعية مثل قصيدة « أغان
للفدائيين » فهي وحدها مكونة من ست قطع
صغيرة .

والتقديم القصير لفدوى طوقان انها من مواليد
نابلس سنة ١٩١٤ .. وانها اخت ابراهيم
طوقان ، وكان شاعرا ايضا توفي في القدس
سنة ١٩٤١ . وهما يذكران لها دواوين
« وحدي مع الأيام » (بيروت ١٩٥٢) ،
و « وجدتها » (بيروت ١٩٥٧) و « أعطنا حبا »
(بيروت ١٩٦٠) و « امام الباب المفلق »
(بيروت ١٩٦٧) و « الفدائي والارض »
(بيروت ١٩٦٨) بالاضافة الى ترجمة حياة
اخيا ابراهيم ، وقد صدرت سنة ١٩٤٦ .

١٤ منها تتضمن تشبيهات تبدأ بلفظ « مثلما »
والبيت الأخير هو المشبه :

مثلما تفرس في الصحراء نخلة

مثلما تطبع أمني في جبينني الجهم قبله

... الى آخره

مثلما تعرف صحراء خصوبة

هكذا تفيض في قلبي العروبة

وهنا احب ان استأذن الصديقين المترجمين
فاقترح تعديل السطرين الاخيرين هكذا :

Como en el desierto brota la Fertilidad
Asé pulsa er mi alma la arabidad.

واعذر لهما عن التقدم بهذا الاقتراح ، فما
انا في الاسبانية بالموضع الذي اقترح فيه على
بدر و مونتأبت .

ومن اجمل ما ترجماه لسميح القاسم
قصيده « الى كل الرجال الأيقين في الأمم
المتحدة » (ديوان دمي على كفى) وقصيده
« خطاب في سوق البطالة » وهي القطعة
المتسورة التي لا يزال الشاعر يردد في آخر
كل مقطع منها :

يا عدو الشمس .. لكن ، لن أسام
الى آخر نبض في عروقي سأقاوم

ولا يتسع المقام لعرض ما ترجماه عن سليم
جبران، فقد استرسلنا مع الكلام حتى جاوزنا
الحد المناسب ، وهذا - آخر الأمر - نقد
وعرض وليس دراسة شاملة .

والهم لدينا ان جانباً كبيراً من شعر المقاومة
الفلسطينية قد عبر محيط العروبة وصب

وقد اقتصرت المختارات على ما قالته فدوى
بعد ان احتل العدو بلدها نابلس، اى بعد يونيو
١٩٦٧ ، وهذا الشعر كله قومي خالص
يفيخ بالتمجيد للفدائيين والمجاهدين ، وهنا
نجد نظر الشاعرة مثبتاً في شيء واحد ،
وطنها ! وقلبها ينبض على وقع اقدام الفدائيين
الخافت في ظلام الليل ، و انت اذ تقرأه تشعر
و كأن أمومة الشاعرة قد احتوت اولئك السبان
المكافحين جميعاً وسرح خيالها كله معهم في
مواجهتهم للموت الابيض في ظلام ليالي
الاحتلال .

ويبدو ان هذه هي الفكرة التي سرت
المؤلفين في الاختيار من شعر فدوى طوقان ،
وقد احسنا في ذلك واحسنا كذلك في الترجمة
التي لاتحس معها بانك نقرأ ترجمة .

ومن شعر سميح القاسم اختار المترجمان
تسع قصائد ، اختارها من دواوينه الخمسة
التي صدرت فيما بين ١٩٥٨ و ١٩٦٨ ، وهما
يقدمانه على انه شاعر درزي العقيدة من مواليد
بلدة الزرقا سنة ١٩٣٩ .

وسميح القاسم اسن من محمود درويش
بثلاث سنوات ، ولكن شعره اصغر سناً وابعد
مدى في التحرر من قوالب الشعر التقليدي ،
ولهذا فان قارئه يشعر وهو يقرأه انه مع شعر
الفد وبعد الفد لولا هذا الفيد الغليظ الذي
يربط هؤلاء الشعراء جميعاً الى الواقع المرير
في فلسطين اليوم ..

ومثال ذلك القصيدة الاولى التي اختارها
له وعنوانها « هكذا » وهي من اطرف الشعر
العربي الحديث قالها ، لانها تتكون من ١٥ بيتاً،

في تبار الادب العالمي بفضل ما قام به يدرو
مونتاث ومحمود صبح ، ولا ينبغي ان ننسى
هنا فضل حافظ ابراهيم ، فعن طريقه تم هذا
العمل ، وهو واحد من خدماته الكثيرة للعروبة
واهلها .

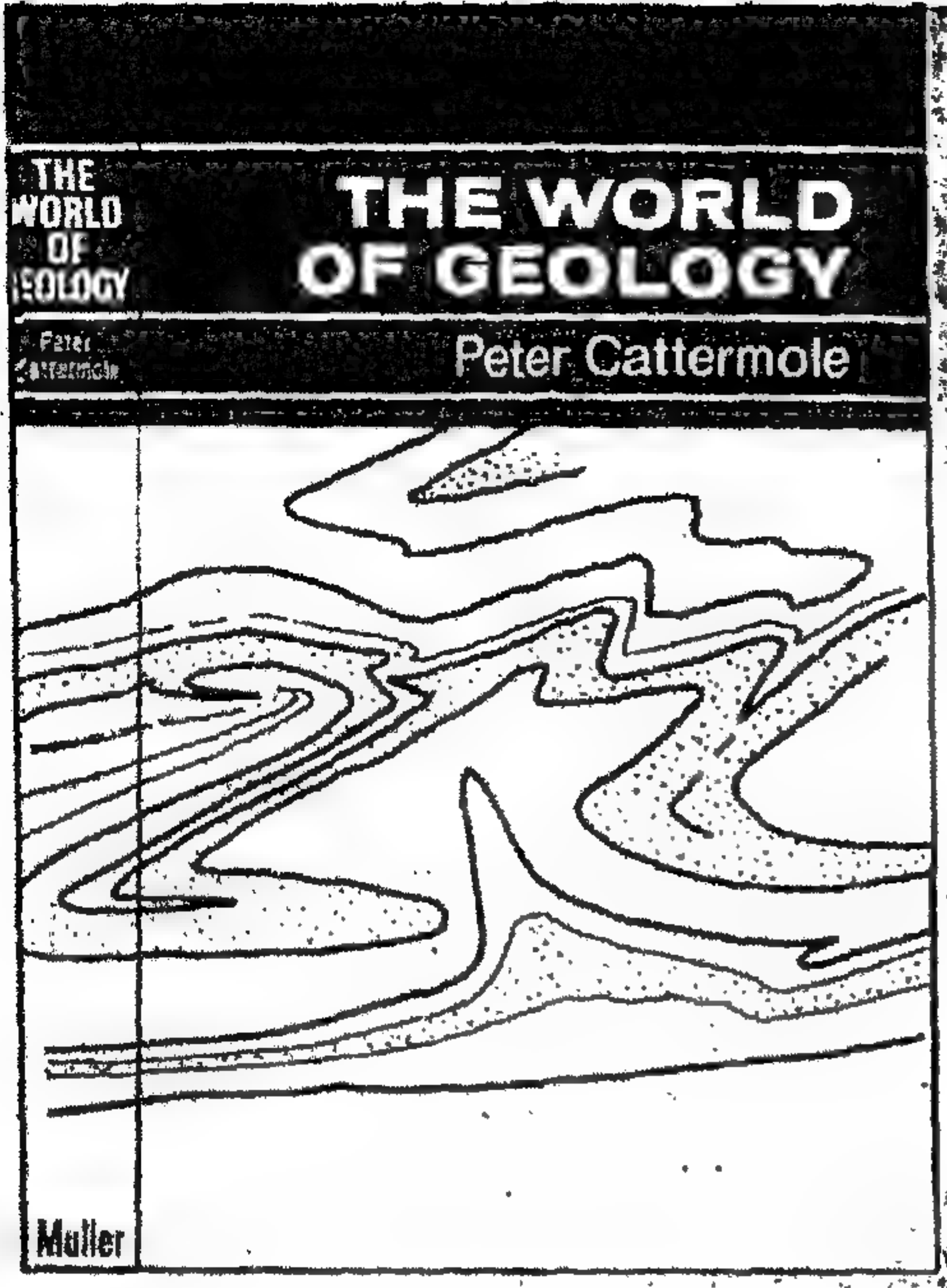
ان ادبنا المعاصر ضخم وغني ، وقد طالما
قصرنا نحن في حقه وتركنا ادباءنا يصارعون
وحدهم في يار خطر حافل بالعداوات ، ونحن
نعلم ما يعمله خصومنا بالذات في اذاعة اعمال
كتابهم بكل سبيل . لانهم يعلمون ان كل كتاب
ليهودي في الاسواق انما هو تأييد لدعواهم
الضالة في فلسطين ، وان لديهم اليوم كاتباً
يعلم الله انه لايساوى حفنة تراب هو ليون
اوريس Leon Uris صاحب السخافة التي
يسمونها رواية « الخروج » او « الاكسودوس »
وهي رواية رديئة اسلوباً وموضوعاً وروحاً .
فانظر بربك كم باعوا له منها ! ولقد اخرجوها
فيلما كأنها تحفة فنية وسقطت في ميدان النفد

الفني سقوطاً ذريعاً ولكن كتاب اليهود ورجال
صحافتهم لايزالون يشيدون بها حتى يتزاحم
الناس عليها بالآلوف .

وبالامس دعوا دعوة عريضة لاميل لودفيج
وستيفان زفايخ وكلاهما ببيع الفاظ وصاحب
حيل والاعيب ، حتى نحن خدعنا فيهما
ومضينا نترجم كتاب « النيل » للاول منهما
مع انه ليس فيه من النيل الا زبد مائه الذي
يتلاشى مع الامواج ، واما الثاني فما انت
بواجد فيه كلمة صدق ولاسطر الهام حقيقي،
انما هي دعاية وطنطنة والفاظ .

هذه الجهود التي تبذل لتعريف الناس
بنا وبأدبائنا جهود مباركة ، هي من اجل ما
يسدى الى العروبة من خدمات ، خاصة اذا
صدرت عن رجال يعرفوننا كما نحن ويحبوننا
كما نحن ، ولا يساورهم شك في اخوانهم
العرب أبداً . .

* * *



عالم الجيولوجيا

عرض وتحليل : الدكتور محمد عز الدين حلمي

النفط ، والتنبؤ بالزلازل ، والتوصل الى معلومات اكثر عن كوكبنا .

ان علم الأرض أو « الجيولوجيا » هو في الأساس موضوع عملي ، ولا بد من التركيز على ضرورة الخروج من الأبواب الى حيث ننظر الى الصخور والحفريات في الطبيعة ، ولكن هذا لا يعنى ان نهمل استخدام الميكروسكوب ، وان تعريفاً باستخدام هذا الجهاز سوف يلقى ترحيباً من الباحث .

هكذا أشار المؤلف الى كتابه «عالم الجيولوجيا»

« لقد قدمت الزلازل المدمرة في السنوات الحديثة ، والأعداد المتزايدة من حفارات النفط والغاز ، الى أعين الناس صوراً جيولوجية متباينة ومتعددة . فبينما يمكن للعمليات الجيولوجية أن تؤدي الى دمار من ناحية ، فمن ناحية أخرى تمكن هذه العمليات « الانسان » من استخدام معلوماته عن صخور القشرة الأرضية لتحسين مستوى معيشته .

يقدم «عالم الجيولوجيا» في لغة سهلة القراءة خالية من التعقيد ، تعريفاً لهذا العلم الرائع ، وفكراً مفيداً في المسائل المتعلقة بالكشف عن

* Cattermole, P ; The World of Geology, Frederick Muller, London 1969.

في غلالة الكتاب - ذات اللونين الأصفر والاسود - التي تغطي الغلاف . وهي اشارة سهلة واضحة تمهد للقارئ سبيل الآفاق الرائعة التي تختلج في فكره وتمتد امام بصره عندما ينظر في الأرض ليستكشف أسرارها ، وعندما يفحص صخورها ليستفيد من معادنها وكنوزها ،

مؤلف الكتاب هو الدكتور بيتر كاترمول الذي ولد في ساسكس Sussex بانجلترا ، وتعلم في مدارسها حتى حصل على درجة اندكتوراه في الجيولوجيا من جامعة ويلز ، وهو يعمل الآن محاضرا في الجيولوجيا بكلية ويلز الجامعية في ابريستويث Aberystwyth ، وله ابحاث منشورة في المجلات الفلكية ، وكتب عديدة ، كما اشترك مع الدكتور بانريك مور Patrick Moore في تأليف كتاب « فوهات القمر » Crates of the Moon وهو كتاب عن سطح القمر في أسلوب جيولوجي .

يقع كتاب « عالم الجيولوجيا » في ١٧٤ صفحة ، ويحتوي على خمسة عشر فصلا ، وخمسة ملاحق ، وفائمة بالمراجع ودليل (فهرس الموضوعات) .

أما فصول الكتاب فتلك رؤوس موضوعاتها :

١ - الجيولوجيا وأهدافها

٢ - الأرض في الفضاء

٣ - قشرة الأرض

٤ - الصخور

٥ - النحت والصخور الرسوبية

٦ - بقايا الأحافير

٧ - الطبقيات

٨ - القشرة وانبعاجاتها

٩ - البراكين والنشاط الناري

١٠ - الميكروسكوب والجيولوجيا

١١ - دراسة المعادن والصخور

١٢ - دراسة الأحافير

١٣ - عمل الخرائط الجيولوجية

١٤ - الصخور وصورة الأرض

١٥ - الجيولوجيا والمستقبل

وملاحق الكتاب خمسة هي :

١ - الخواص الفيزيائية لأكثر المعادن انتشاراً وطرق التعرف عليها

٢ - الخواص البصرية للمعادن المكونة للصخور

٣ - تصنيف الصخور النارية

٤ - أحجام الحبيبات المكونة للصخور الرسوبية

٥ - العمود الاستراتيجي البريطاني .

ويختتم الكتاب بفائمة المراجع ، وهي قائمة مختصرة ، نظم فقط المراجع العامة ، وقد صنفت تحت الأفرع التالية لعلم الجيولوجيا : العامة ، الأرض والكواكب ، المعادن ، الصخور انترسيب ، الطبقيات ، الجيولوجيا التركيبية والتحول ، البراكين والعمليات البركانية ، صورة الأرض ، أفرع أخرى .

لنستعرض معاً مقتطفات مما جاء في فصول الكتاب .

الجيولوجيا وأهدافها :

ما هي الجيولوجيا ؟

الجيولوجيا هي دراسة الأرض ، انها العلم الذي يبحث عن جوانب كيف ومتى تتكون الصخور ، منذ متى ولدت الأرض ، وكيف تطورت الأرض منذ ولادتها ، وما الذي يحدث فيها الآن ؟ .. قد يبدو لأول وهلة أن مثل هذه الاسئلة يكاد يستحيل الاجابة عليها ،

تحليل مفصل لهدف معين من أهداف
الجيولوجيا أو قراءة عامة لكل أفرعها .

يكون كوكب الأرض من قشرة في الخارج
ولب في الداخل ، وبينهما جزء يعرف باسم
غلاف اللب . تتكون القشرة من مواد صلبة
(صخور ومعادن) تختلف في كثافتها وتركيبها
الكيميائي ولونها وصلادتها وطريقة نشأتها .
وأسفل القشرة توجد كميات هائلة من الصخور
بعضها صلد وذو كثافة عالية . أما لب الأرض
الذي يقع تحت ضغط كبير ويتميز بحرارة
مرتفعة فان مادته أقرب الى السيولة منها الى
الجمود ، ويحتمل أن تكون شيئاً مثل اللدائن
عالية الكثافة .

ويعتمد الجزء الأكبر من علم الجيولوجيا على
المشاهدة المباشرة وفحص الصخور . أما
دراسة ما يلي القشرة الى أسفل فان ذلك يتم
بالوسائل غير المباشرة ، أو ما يعرف بالوسائل
الجيوفيزيائية . . ان علم الجيوفيزياء يسمح
لنا أيضاً بالتعرف على ما يقع أسفل المحيطات
والبحار والبحيرات .

من الأمور المعلومة أن الأرض لم تتكون بهذا
الشكل في لحظة معينة من الزمن ، وكذلك
القارات والمحيطات . ان تطور الأرض كان عملية
بطيئة جداً وممثلة بالنتساط ، ولا تزال هذه
العملية مستمرة وستستمر حتى نهاية العالم .
لقد قدر عمر الأرض بحوالي ٤٧٠٠ مليون سنة ،
ومن المرجح ان القشرة الخارجية للأرض لم
تتكون الا بعد هذا الزمن . فلقد بينت الطرق
الحديثة أن أقدم الصخور يصل عمرها الى
حوالي ٤٠٠٠ مليون سنة . ومنذ ذلك التاريخ
والكثير من الأحداث تحدث ، فلقد تغير وتمزق
البناء والشكل الأصلي للقشرة مرات عديدة ،
برزت الجبال وتآكلت ، ظهرت المحيطات
واختفت . . ان علم الجيولوجيا يحتم علينا
التفكير بلغة ملايين السنين وليس بلغة الايام
والأشهر أو السنين كما اعتدنا ذلك . ان الزمن
عامل أساسي في العمليات الجيولوجية .

الا انه يوجد لدينا الآن اجابات لكثير من مثل
هذه الأسئلة ، وكذلك نحن في الطريق الى
التعرف على حلول لمسائل اكثر تعقيدا . ولم
يكن تجمع كل المعلومات الرائعة المتوفرة لدينا
الآن - والتي نسلم بها - الا نتيجة للجهد
المضني والمدقق الذي قام به المحصلون من
انجيولوجيين - الهواة منهم والمحترفون
والكثير منهم لن نعرفهم أبدا معرفة جيدة .

ما هي فائدة الجيولوجيا ؟

بتساءل كثير من الناس ، وقد يكون سبب
ذلك ما ينفق من المال العام على البحث
الجيولوجي ، ما هي الفائدة التي تعود علينا
هذه الايام التي نزر بالاختراعات التكنولوجية
المتقدمة وابحاث الفضاء والفكر العالمي ، ولماذا
لا تستثمر هذه الأموال في محاولات أخرى
فتعود بربح أوفر ؟ يقول المؤلف ان الأمر لا
يتطلب منا للاجابة على هذه الأسئلة اكثر من
القاء نظرة سطحية على المؤسسات التي تستخدم
جيولوجيين حتى نرى أن لأفرع هذه المؤسسات
اهمية كبرى في المجالات الاقتصادية والاجتماعية
والاكاديمية . ومن بين المؤسسات التي تعتبر
الخبرة الجيولوجية ضرورة لازمة فيها نذكر
الأمثلة التالية : شركات النفط ، صناعة الفحم ،
استكشاف المعادن ، شركات الطرق والفلات ،
صناعة الاسمنت ، مختبرات أبحاث الخزف ،
ادارات الامدادات المائية ، مخططي المدن
والدول ، والأعمال الهندسية . أضف الى
ذلك الاعداد المتزايدة من الجيولوجيين الذين
يعملون في الجامعات وفي الادارات الحكومية ،
مثل المساحة الجيولوجية والمتحف الجيولوجي .

وسوف نتضح لنا الأهمية الاقتصادية
للجيولوجيا كلما ناقشنا أهدافها المختلفة .
وبجانب هذه الفوائد المادية أو الأدبية فان
هناك نزوة من الروعة واليقظة الذهنية التي
يمكن الحصول عليها من دراسة الجيولوجيا ،
حتى ولو كانت مثل هذه الدراسة محدودة في

والشمس واحدة من نجوم المجرة البيضاء التي نراها نعبّر السماء في الليل ونعرف باسم درب (أو سكة) النبانة (أو درب اللبن) ، والشمس تقع عند أحد أطرافها .

والمسافات بين النجوم صعبة الاسيعاب شأنها في ذلك شأن الزمن الجيولوجي . وقياس هذه المسافات بالكيلومترات ليس بالأمر المريح ، إنما تقاس هذه المسافات بالسنوات الضوئية . والسنة الضوئية هي المسافة التي يقطعها الضوء في مدة عام واحد ، وتقدر بحوالي ٩٤٠٠ ألف مليون كيلومتر . وإذا كنا نعتقد لأول وهلة أن المسافة بين الشمس وأبعد كوكب عنها (بلوتو) عظيمة جدا ، فإن هذا الرقم يكون منواضعا جدا إذا قورنت هذه المسافة بين الشمس وأقرب نجم إليها (ألفا سنتوري) لنجد أن النسبة بين المسافتين كنسبة ١ : ١٣.٠٠٠ ، أو بمعنى آخر يبعد هذا النجم عن الشمس بمقدار ١٣ سنة ضوئية (أي حوالي ٤٠ مليون مليون كيلومتر) . فإذا أردنا أن نعرف طول قطر المجرة التي نضم الشمس في أحد أطرافها فإن الرقم يصل إلى مائة ألف سنة ضوئية .

وقد كان يظن أن المجرة التي نوجد فيها . . مجرة كبيرة فوق العادة بالنسبة للمجرات الأخرى الموجودة في الكون . ولكننا نعلم الآن أن هناك الآلاف من المجموعات النجمية (المجرات) منها ما يشبه مجرتنا ومنها ما هو أكبر منها موجودة في الكون ، وإذا كان هناك شيء غير عادي بالنسبة لمجرتنا فهو كونها صغيرة .

وهناك في الفضاء أيضا وعلى مسافات بعيدة جداً ما يعرف بأشباه النجوم أو « الكوازرات » quasars أقربها إلى الأرض يقع على بعد ١٥٠٠ مليون سنة ضوئية ، وله نور يقابل ما تستطيع من نور ١٠٠ مجرد ضمت إلى بعضها البعض .

الآن وقد بدأ الإنسان يهبط على سطح القمر ، ويرسل بأقماره الصناعية لتهبط على سطح كوكب الزهرة ، ويبعث بأقمار أخرى إلى كوكب المريخ ، فإننا نقرب من الوقت الذي سوف يبدأ فيه التنقيب الجيولوجي لهذه العوالم المثيرة الأخرى . وسوف يكون الجيولوجيون بين الرواد الأوائل الذين سيختبرون أسطح هؤلاء الأفراد في الأسرة الشمسية . ومن الأمور المؤكدة أن المعلومات التي حصلنا عليها من دراستنا لصخور القمر الأرضية سوف تكون ذات أهمية رئيسية في الكشف عن الأسرار الجيولوجية للقمر والمريخ . ومن أجل ذلك يقدم المؤلف على صفحات كتابه التاريخ الرائع لعالمنا نحن ، وصخوره وعملياته المستولة عن حالته الحاضرة .

الأرض في الفضاء :

تعتبر الأرض بالنسبة لنا مكانا في غاية الأهمية ، ولكن الأرض بالنسبة للفضاء تعتبر كوكبا لا قيمة له يدور حول نجم عادي جدا (الشمس) لا هو بالأصفر أو بالأحمر من العديد من ملايين النجوم المتشابهة المنتشرة في الفضاء . وإذا كانت هناك حياة ذكية على أي من الكواكب خارج المجموعة الشمسية فإن علماء الفلك على ذلك الكوكب لن يكون في استطاعتهم بالطرق البصريه أن يكتشفوا أي مظهر من مظاهر حياتنا ، وبالتالي فلا عجب إذا لم نتمكن نحن حتى الآن من اكتشاف أي أثر للحياة في أي مكان من ذلك الجزء من الفضاء القريب إلينا .

يبلغ قطر الأرض حوالي ١٢٥٠٠ كيلومتر عند خط الاستواء ، ولكن هذا القطر يقل قليلا إذا قيس بين القطبين ، بينما يبلغ قطر الشمس - التي تتوسط المجموعة الشمسية - ٩٠٠.٠٠٠ كيلومتر . وتدور كواكب ثمانية أخرى حول الشمس وفي مدارات تقع تقريبا في مستوى واحد وذات شكل بيضاوي تقريبا .

ومما سبق يتبين لنا بوضوح أن الأرض لا تعدو أن تكون أقل من حبه من الرمل في أرجاء الفضاء الفسيح . ولكنها بالنسبة لنا ونحن سكانها تعتبر في غابة الأهمية ، وكان لزاماً علينا أن نعرف كل ما يمكن معرفته عنها وعما يقع بالقرب منها .

ان أقرب الأجسام الطبيعية في الفضاء هو القمر ، وهو تابع الأرض الوحيدة ، يبلغ قطره ٣٤٥٠ كيلومتراً تقريباً ويقع على بعد ٣٨٢٤٠٠ كيلومتر . والقمر عالم صخري خال من الجو وسطحه جبال وسهول أشبه ما يكون الى حد ما بسطح الأرض . ولا يوجد ماء على سطح القمر .

ويعتقد الآن أن القمر يمثل كوكباً صغيراً اسرته الأرض في وقت ما ، ويكون الاثنان مجموعة من كوكبين . ومن المحتمل أن الأرض نشأت من سحابة من غاز وتراب جمعتها الشمس اليها عندما مرت خلال مادة « بين نجمية » .

قشرة الأرض :

تختلف قشرة الأرض في السمك ما بين ٦ ، ١٠ كيلومترات أسفل المحيطات ، وما بين ٥ ، ٨٠ كيلومتراً أسفل المناطق القارية .

وقد أظهرت التحاليل الكيميائية أن بمانية عناصر فقط (من بين نيف وتسعين عنصراً معروفاً) تكون ٩٨٪ من وزن القشرة الأرضية كما يلي :

كما أن عنصري الأكسجين والسليكون هما أكثر العناصر انتشاراً . ولهذا السبب نجد أن الجيولوجي أكثر اهتماماً بالمركبات السليكاتية للعناصر الستة الأخرى وغيرها من المركبات الأكسجينية عند دراسته للصخور . ان قشرة الأرض هي أساساً طبقة من السليكات .

وتخبرنا الدراسات الجيوفيزيائية أن أقدم صخور قشرة الأرض تبلغ من العمر ما يقدر بحوالي ٤٠٠٠ مليون سنة . فاذا كان تكون القشرة الأرضية لا بد وقد استغرق ملايين السنين ، إذن فلا بد أن مولد الأرض حدث قبل ذلك ، أي أن عمر كوكب الأرض يبلغ حوالي ٤٧٠٠ مليون سنة . ولقد بدأت الجيولوجيا عملها عندما تكونت قشرة الأرض . ويمكن للجيولوجيا أن تدرس صخوراً تصل في عمرها الى ٤٠٠٠ مليون سنة .

ولقد مرت بالأرض حوادث عدة ومتباينة منذ ذلك التاريخ القديم ، ويمكن اقتفاء أثر هذه الحوادث في المعادن والصخور والأحافير التي تكون قشرة الأرض .

الصخور :

ان الاعتقاد الشائع بين الناس أن الصخر مادة صلبة متماسكة مثل الجرانيت ، ولكن ليست كل الصخور مثل هذا النوع . ويضم الجيولوجي الى اصناف صخوره أنواعاً أخرى مثل رمل الشاطئ ذي الحبيبات السائبة ،

العنصر :	أكسجين	سليكون	ألومنيوم	حديد
النسبة المئوية للوزن :	٤٦.٦٠	٢٧.٧٢	٨.١٣	٥.٠٠
العنصر :	ماغنسيوم	كالمسيوم	صوديوم	بوتاسيوم
النسبة المئوية للوزن :	٢.٠٩	٣.٦٣	٢.٨٣	٢.٥٩

النارية . والصخور النارية اما ان تكون جوفية (متداخلة) او سطحية (بركانية) .

ونظراً لأن الصخور النارية قد بردت من magma الى نشأت داخل الأرض فانها تعرف باسم الصخور الأولية . وهناك صخور أخرى لم تأت من داخل الأرض ، ولكنها نشأت من صخور موجودة قبلها ، وتعرف هذه الصخور باسم الصخور الثانوية . ويطلق اسم الصخور الرسوبية على تلك التي نشأت من صخور كانت موجودة من قبل بفعل عوامل النحت . وترسب الصخور الرسوبية في هيئة طبقات . والصخور الرسوبية التي ترسب تحت البحر يكون لها مظهر طبقي ، أى توجد في هيئة طبقات والمعادن المكونة للصخور الرسوبية أبسط في مجموعها من تلك المكونة للصخور النارية . ونقلب في الصخور الرسوبية معدن الكوارتز (أكثرها انتشاراً) والكاليسيت والدولوميت والفلسبار .

وقد تتعرض الصخور النارية والرسوبية للتغيرات التي تغير من أنسجتها ومعادنها وتركيبها الكيميائي . وتعرف هذه التغيرات باسم التحول ، أى العمليات التي تؤدي الى تكوين الصخور المتحولة ، وهذه العمليات تتم بفعل الحرارة والغازات الجمائية والضغط المختلفة .

النحت والصخور الرسوبية :

تتآكل الصخور القائمة على سطح الأرض سواء ما كان منها قائماً على الشواطئ ، أو مرتفعاً في الجبال ، أو منبسطة في الصحارى أو مختبئاً تحت الثلج ، وذلك بفعل عوامل الطبيعة وجبرونها ، الأمواج المتلاطمة على ربي الشواطئ ، الجاذبية الجبارة على

وطبقات الحصى والصلصال وغيرها . وبعبارة عام تعنى كلمة صخر في الجيولوجيا كل خليط مكون من بلورات المعادن أو فتاتها تكون بفعل عوامل طبيعية .

ان المعادن هي المكونات الأساسية للصخور . والمعادن اما أن تكون سليكات أو أكاسيد أو كربونات للعناصر العلزية والقلوية الأكثر انتشاراً في القشرة الأرضية . فمثلاً الكوارتز (المرو) - وهو معدن معروف - يتكون من باني أكسيد السليكون ، والكاليسيت يتكون من كربونات الكالسيوم ، والبيريت يتكون من كبريتيد الحديد . ولو أنه من المعلوم أن هناك عدداً كبيراً من المعادن في الأرض ، إلا أن عدداً قليلاً من المعادن يكثر وجودها في الصخور ، وهذه القلة نعرف باسم « المعادن المكونة للصخور » .

وتختلف المعادن عن بعضها البعض في خواصها الفيزيائية (اللون والصلادة الخ . .) وتركيبها الكيميائي (أكاسيد ، كربونات ، سليكات ، الخ) وبنائها الذري (الشكل الهندسي لبلوراتها) .

ان الجرانيت صخر شائع معروف . وإذا فحصنا عينة منه نجد أنها تتكون من أصناف مختلفة لمعادن متبلورة ، منها الكوارتز وصخر هو الأكثر ، والفلسبار (أبيض أو وردي) والميكا (سوداء) وإذا كان بإمكاننا أن نفحص مقطعاً رقيقاً في الجرانيت ، باستعمال الميكروسكوب ، فإننا سوف نلاحظ أن بلورات المعادن لها أحجام مختلفة ، وكذلك فإن أشكالها متنوعة . كما ان ندخل بلوراتها وتشابكها يدل على ان الصخر تبلور من مادة صخرية منصهرة ساخنة تعرف باسم « magma » وقد جاءت من أعماق الأرض لتتداخل بين صخور القشرة . وتعرف الصخور التي تكونت من magma باسم الصخور

الا وهو العلاقة بين بقايا الأحافير والصخور التي تحتويها ، وكذلك المضاهاة أو التوفيق بين الطبقات الجيولوجية وتكوين صورة عن البيئة القديمة لكوكبنا .

ولا يكتفى الآن بدراسة طوابع وقوالب واحلالات الأجزاء الصلبة من الأحافير بل تعدت الدراسة الى حبوب اللقاح وبدور النباتات القديمة التي لا يسنى للعين المجردة رؤيتها .

علم الطبقات أو الاستراتجرافيا أو تاريخ الأرض

Stratigraphy

من دراستنا الحالية للمناطق القارية نعلم ان عمليات جيولوجية مختلفة تقوم بعملها بصفة مستمرة . الصخور تتاكل بالعوامل المختلفة ، أهمها الأمطار ، الثلج ، الرياح ، الحرارة ، البحر . تعبر الأنهار المساحات الأرضية ، ونضج هذه الأنهار كلما ازداد عمرها ، وتحمل الرواسب الى البحار ، وتترك الحيوانات والنباتات ، بعد أن تزدهر في بيئات معينة تم نموت ، بقاياها موزعة في الأرض .

ان معلوماتنا عن الظروف الحاضرة على القارات نمكنا من البدء في قراءة الأرض ، وذلك بدراسة الطبقات التي تكون المساحات الأرضية للكرة الأرضية ، ومحتوياتها ، الأحفورية ، وتوزيعها وأهميتها . ان الحاضر هو مفتاح الماضي .

ان هذه الدراسة او ما يعرف بعلم الاستراتجرافيا من الفروع الهامة في التفكير الجيولوجي وهي دراسة متكاملة ترتبط اساسا بآفرع الأحافير والصخور وعمليات الترسيب والبيئة والدراسات الحقلية .

سفوح الجبال ، الرياح العاصفة على سطح الصحارى ، الثلجات الصلبة الثقيلة المتحركة على أوجه الصخور . والنتيجة تفنت الصخور وتآكلها وتكوينها للرواسب المخلفة من صلصال ورمال وحصى وغيرها .

بقايا الأحافير ((الحفريات))

ان الكائنات الحية التي تعيش اليوم على سطح الأرض لى نتيجة للتطور عبر ملايين السنين ، تلك العملية التي أمكننا دراستها من طريق بقايا الأحافير . ان الأحافير هى البقايا المحفوظة للحيوانات او النباتات التي كانت تحيا في وقت من الاوقات ثم اندفنت مع الرواسب تحت الماء ، وفي بعض الأحيان احتوتها الصخور واصبحت تكون جزءاً من الصخر الرسوبى الذى يتكون من الرواسب والأحافير . ان هذه العملية بدأت في الزمن الجيولوجي منذ العصر الكمبرى ، أى منذ حوالى ٦٠٠ مليون سنة تقريبا .

وهذا يعنى ان الحياة كانت مزدهرة في ذلك العصر ، ولكن لا يعنى ذلك ان الحياة بدأت منذ ذلك الوقت ، فكثرة هذه المخلوقات التي كانت تعيش في ذلك الوقت واختلاف أنواعها يجعلنا نعتقد أن الحياة نشأت في زمن سابق . ولكن نظراً لأن الصخور القديمة قد انتابها التغير الكثير والتحول الشديد فليس مستغرباً الا يتوفر لدينا أي دليل عن هذه الحياة ان كانت قد وجدت .

تعرف دراسة الأحافير بعلم الأحافير (علم الحفريات) او الباليونتولوجيا ، ومعناها «مناقشة عن الاحياء القديمة» وقد يلزم علماء الأحافير أنفسهم بدراسة النواحي البيولوجية للحفريات، ولكن هناك تطبيق هام لعلم الأحافير

القشرة في عمليات الارتفاع والانخفاض

تتكون سلاسل جبال الألب والهمالايا العظيمة الى حد كبير من تتابعات سميكة من الصخور الرسوبية ، وقد يكون ذلك مبعث دهشة عند أول نظرة ، ذلك لأننا نعلم ان الصخور الرسوبية قد تجمعت ونرست تحت البحر . فاذا ارتفعت الصخور التي كانت مدفونة في وقت ما من تحت المياه ، واستمرت في الارتفاع حتى كونت الجبال الشاهقة ، فانه يمكننا ان نتخيل أن هناك قوة جبارة كانت وراء هذه العمليات . فاذا افترضنا ان عمق البحر الذي تجمعت تحته رواسب الألب كان ٢٠٠٠ قدم (نصف كيلو متر تقريبا) وأن متوسط ارتفاع جبال الألب نفسها يبلغ ١٠٠٠٠ قدم ، فيكون من الواضح أن ما ارتفعته الألب الى أعلى يبلغ على الأقل ١٢٠٠٠ قدم (حوالي أربعة كيلومترات) وفي حالة الهيمالايا نجد ان الارتفاع اكبر .

وتترسب الكميات الهائلة من الرواسب في أحواض بحرية تحت البحر ، والتي تستمر في الانثناء الى أسفل فيما تحت القشرة ، ويستمر الانثناء الى أسفل أكثر فأكثر حتى تجد الرواسب في الحوض نفسها محاطة - بمادة ذات كثافة أعلى - أي بمادة غلاف اللب . مثل هذا الوضع هو في الحقيقة وضع غير مستقر حيث توجد رواسب الطية المقعرة (جيوسينكلالين) في غير بيئتها . ونتيجة لعدم الاستقرار تتفاعل القشرة مع غلاف اللب مما يؤدي الى تمزيق كومة الرواسب والقشرة القريبة منها وتحرك مادة غلاف اللب في الصخور المدفونة ، وفي النهاية يصعد الجسم كله ليكون الجبال .

ويتناول المؤلف وصف الأنواع المختلفة من

الطيات والصدوع (الفوالق) وتفسير تكوينها مدعما ذلك بالصور الموضحة . ويختتم المؤلف هذا الموضوع بقوله : ان الأرض بكل تأكيد ليست جسما استكاثيكيا هادئا ، فالحركات دائبة ومستمرة في أعماقها ، ومن سجلات الصخور نعلم ان هذه الحركات قد استمرت طوال الزمن الماضي .

البراكين والنشاط الناري

قد يكون البراكين - من بين التراكيب الجيولوجية جميعها - أكثر غموضا واثارة وقوة نوصّل البراكين بين باطن الأرض وسطحها ، وتلفظ في فترات من الزمن مادة صخرية منصهرة ، او ما يعرف باسم الحمم او اللابة ، والتي قدّمت من الأعماق .

والبراكين على أشكال عدة ، منها التسقوقية التي تخرج حممها عبر تسقوق في قشرة الأرض ومنها المخروطية وأصنافها الدرعية والطبقية وغيرها . ويعنبر بركان فيزوف في ايطاليا ممثلا للشكل المخروطي التقليدي في البراكين .

ويتوقف شكل البركان على لزوجة magma التي تصاحبه من جهة ، وعلى شكل القصبة أو الوصلة التي تصعد عن طريقها المادة المنصهرة من أسفل الى السطح . ويكون الصهر القاعدي مثل البازلت وهو الفقير في السليكا ، على درجة عالية من السيولة ، ونتيجة لذلك فان هذا الصهير ينساب عند خروجه من البركان ليفطى مساحات كبيرة من الأرض مكونا اجساما (صفائح) مسطحة رقيقة نسبيا . ومن ناحية فان الصهير الحمضي الغني بالسليكا مثل الرابوليت والداسيت يكون ذا لزوجة عالية ، وغالبا لا ينساب من قصبة البركان ، ولكن يبقى متجمدا حيث يسد الطرفين على الصهير

وفي الفصل قبل الأخير يحدثنا المؤلف عن «الصخور وصورة الأرض». ان الطبيعة العملية . نعلم الجيولوجيا تحتم الانتقال في مساحات واسعة مما حولنا من أرض . وتعرف دراسة أشكال الأرض باسم الجيومورفولوجيا .

الجيولوجيا في المستقبل

ان الأبحاث العلمية لم ولن تتوقف . وفي الوقت الحاضر نجد الجامعات متسحونة بالعديد من الأجهزة ، ومن أهمها أجهزة الأشعة السينية والأجهزة الإلكترونية المختلفة . ولكن هذه لم تقلل من شأن الدراسات الجيولوجية الحقيقية حيث يحتمل أن يكون عدد الجيولوجيين الذين يعملون حيث الآن في الغابات والصحاري والمناطق الجليدية أكثر من أي وقت مضى .

ومنذ عدة سنوات كانت هناك محاولات لحفر ثقب في القشرة الأرضية ليصل الى المستوى العلوي للاف للب الذي يوجد أسفل القشرة (أي يمتد الثقب لعمق أكثر من ثلاثين كيلومتراً) - مشروع موهول Mohole project ولكن لسوء الحظ صادفت هذا المشروع عقبات كثيرة مرتبطة بالنواحي الهندسية والتكاليف الباهظة مما أدى الى توقف المشروع .

والتفت الإنسان الى الفضاء فهناك الجانب الجيولوجي في استكشاف الفضاء ، وها قد بدأت عينات من القمر تأخذ طريقها الى مختبرات التحليل ، ونقدم لنا النتائج فكرة عن نوع صخور القمر وانها تفرب من صخر البازلت . وسواء أطل الوقت أم قصر فسوف يحصل الإنسان على عينات من سطح القمر ، وسوف يمشى على سطحه ، وفي كلتا الحالتين سوف تنفتح آفاق جديدة في عالم الجيولوجيا . وهناك خطط بدأ تنفيذها لاستكشاف المريخ والزهرة

القادم من بعده والصاعد الى أعلى . وينتج عن ذلك أن ينولد ضغط كبير أسفل هذه السدادة المتجمدة لا بلبت ان يؤدي الى انفجار ذي قوة كبيرة ينسف السدادة وما حولها ، يتبعه اندفاع لصهير غازي ساخن .

ومن مظاهر النشاط البركاني نذكر أيضا الينابيع الحارة والجييزات التي يكثر وجودها في نيوزيلنده وايسلنده .

الميكروسكوب والجيولوجيا

يعتبر الميكروسكوب بالنسبة للجيولوجي من الأجهزة التي لا غنى عنها ، بل انه أكثرها فائدة له ، فبوساطته يمكن تكبير وتحليل الملامح الصغيرة مثل المعادن والأحافير الدقيقة وانسجة الصخور . ويتطلب الأمر في دراسة الصخور (علم البترولوجيا) ودراسة الأحافير (علم الباليونتولوجيا Paleontology) مشاهدة المقاطع الرقيقة في الصخور والأحافير وكذلك أحافير باطنها . وهناك نوعان من الميكروسكوبات ، أحدهما الميكروسكوب المستقطب Polarised الذي يستعمل في دراسة المقاطع الرقيقة في المعادن والصخور (والأحافير في بعض الأحيان) ، وميكروسكوب الحفريات (أو البايونوكيلور binocular) .

وينتقل المؤلف بعد ذلك ليقدم لنا في فصلين مسابغين مبادئ الطرق العلمية في دراسة المعادن والصخور والأحافير .

نم يقدم فصلاً عن رسم الخريطة الجيولوجية وتعتبر الخريطة الجيولوجية جوهر العمل الجيولوجي ، اذ توضع على الخريطة جميع التفاصيل والتي منها يمكن التأكد من التاريخ الجيولوجي لمنطقة ما وبنائها .

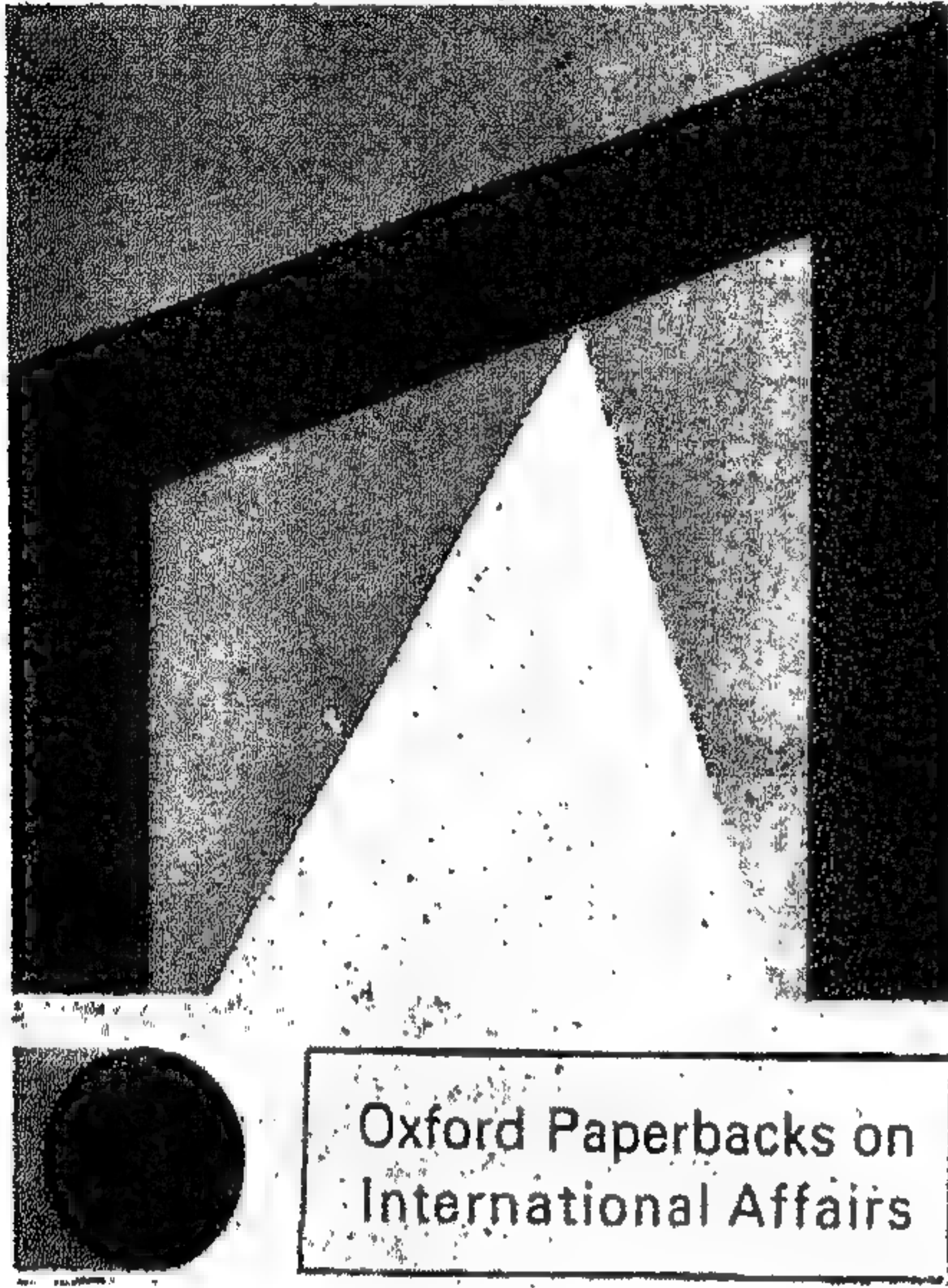
وغيرهما من الكواكب وباختصار فلن يكون هناك نهاية للمعلومات والمعرفة والروعة التي نحصل عليها من دراستنا لهذا العلم الرائع « علم الجيولوجيا » .

وفي رأينا أن الكتاب يحتوى على المبادئ الأولية في علم الجيولوجيا في لغة واضحة ومادة علمية سليمة ومتكاملة . ولو انه يلاحظ الاستعانة بكثير من الأمثلة من بيئة المؤلف في انجلترا بصفة عامة وحول وبلز بصفة خاصة . كما أن المعلومات الخاصة بالخواص البصرية

المعادن (ملحق ٢) مبسطة كثيراً . كذلك لم يتعرض المؤلف بشيء من التفصيل الى فوائد علم الجيولوجيا وتطبيقاته ، والجيولوجيا في خدمة الإنسان، والمعادن وحضارة الإنسان . ويبدو أن المؤلف كان يحرص دائما ان يلتزم بداخل حدود علم الجيولوجيا البحث والتقيد بعدد محدود من الصفحات وبذلك لم يحاول التعرض للنفاصيل الدقيقة او التطبيقية التي يشملها عالم الجيولوجيا . ولكن هذا لا يمنع من القول بأن الكتاب متعة في قراءته ، مفيد في معلوماته ، يسهل على القارئ غير المتخصص في الجيولوجيا أن يقرأه دون عناء كبير ، وأن يلم بمعلوماته دون سابق خبرة او تخصص .

MODERN CAPITALISM

The Changing Balance of Public & Private Power



* الرأسمالية الحديثة

تغير ميزان السلطة
بين القطاعين العام والخاص

عرض وتحليل : ركنور برهان الدين الشطى

تأليف : اندرو شونفيلد
الناشر : جامعة أكسفورد ١٩٦٩

منصب مدير الدراسات في المعهد الملكي البريطاني للشئون الخارجية ، وقد عمل سابقا محررا اقتصاديا في جريدة الاوبزيرفر Observer البريطانية وقام بتأليف كتابين هما «السياسة الاقتصادية البريطانية منذ الحرب» وقد نشر في عام ١٩٥٩ و «مكافحة الفقر العالمى» الذى نشر في عام ١٩٦٠ .

لعل من اول واجبات من يحاول مراجعة كتاب ظهر حديثا او التعليق على مقال او بحث نشر في احدى المجلات او النشرات الدورية ان يعمد الى التعريف بالمؤلف قبل المؤلف وذلك لكى تكتمل الصورة في ذهن القارئ والمطالع ويتسنى لهما الربط بين ما حواه المؤلف من افكار وبين شخصية المؤلف وتكوينه الفكرى .

أما المؤلف فموضوعه «الرأسمالية الحديثة».

المؤلف هو اندور شونفيلد ويشغل حاليا

* Shonfield, A. ; Modern Capitalism : The Changing Balance of Public & Private Power
O.U.P. 1969.

في زمرة كتب التاريخ الاقتصادي لا في زمرة كتب النظريات الاقتصادية .

ولعله يحسن بنا قبل ان نسنرسل في اسنراض محتويات الكتاب وما تضمنه من افكار وآراء ان نتوقف قليلا لتعرف بشكل مختصر على مفهوم النظام الراسمالى التقليدى . ويطلق هذا المصطلح على النظام الاقتصادى الذى ساد العالم الغربى منذ انهيار النظام الاقطاعى . والظاهرة الجوهرية لهذا النظام هى العلاقة القائمة بين مالكى وسائل الانتاج او ما يعبر عنها برأس المال والعمال الذين يتمتعون بحرية بيع خدماتهم الى الغير . وفي النظام الراسمالى تتخذ القرارات المتعلقة بالانتاج من قبل اصحاب الاعمال الذين يعملون في سبيل الحصول على اكبر قدر ممكن من الربح . وفي ظل هذا النظام يتمتع العمال بخيار العمل بمعنى انه لا يمكن اجبارهم قانونا على العمل في خدمة مالكى وسائل الانتاج . على انه لما كان العمال لا يملكون وسائل الانتاج اللازمة لممارستهم العمل فانهم مجبرون بحكم الضرورات الاقتصادية ان يعرضوا خدماتهم على مالكى وسائل الانتاج ضمن شروط محددة . واجرة العمل التى يتم الوصول اليها نتيجة المساومات بين العمال وارباب العمل تحدد النسب التى يتم بموجبها توزيع الناج القومى بين طبقة العمال وطبقة ارباب العمل الراسماليين . وقد اتخذ النظام الراسمالى شكله التقليدى في القرن التاسع عشر بعد ان تغفل تدريجيا في البنيان الاقتصادى الذى قام على انقاض النظام الاقطاعى في البلاد الغربية . وعلى ايدى علماء الاقتصاد الكلاسيكيين اتخذ هذا النظام اطاره النظرى واتجاهه المذهبي الذى يتسم بشكل ظاهر بدعوته لصيانة الملكية الفردية وحرية العمل وامتناع الحكومة عن التدخل في نشاط القطاع

ويتصدى المؤلف فيه الى بيان ما طرا على النظام الاقتصادى الراسمالى في معظم الدول الغربية من تغيرات منذ الثلاثينات . وهو يستغنى من سرد الوقائع الاقتصادية وتحليل التغيرات الطارئة في الاوضاع والمؤسسات الاقتصادية والانتاجية في العالم الغربى ان يخلص الى نتيجة يود من صميم قلبه لو تتحقق كاملا الا وهى رسوخ اساليب التخطيط الاقتصادى وانباع سياسات تنمية اقتصادية بعيدة المدى في سبيل تحقيق اهداف محددة تعتمد عليها السلطات العليا في الدولة لتكون نبراسا لها وهاديا . ويجهد المؤلف في اعطاء صورة واضحة وكاملة عن مختلف البواع السياسية والاقتصادية التى عملت عملها في تكوين السياسات في الدول الغربية الكبرى خلال العشرين سنة التى تلت الحرب العالمية الثانية . ويحاول ان يبرهن على انه رغم الاختلافات الكبيرة في ردود الفعل لدى كل من الدول الغربية المذكورة بالنسبة للاوضاع المسنجة - والتى تتراوح بين تبني اسلوب التخطيط الاقتصادى المركزى من قبل فرنسا الى رفض كل ماله صلة بأى نظام تخطيطى من قبل المانيا الغربية - فان هناك دلالات واضحة على وجود نمط مشترك من السلوك الاقتصادى لدى المجتمع الاوروبى الغربى وفي أمريكا الشمالية الى حد ما .

ويعمل المؤلف على افهام قارئه منذ البداية بأنه لا يسعى في هذا الكتاب الى ابتكار نظرية اقتصادية جديدة وانما كل همه ينصب على ان يستخلص من الاحداث والوقائع الاقتصادية في بعض دول اوروبا الغربية والولايات المتحدة بعض الاتجاهات المتشابهة والتى تشكل فيما بينها منطلقا متطورا في النظام الراسمالى المتعارف عليه . ولذلك فان كتابه يقع من حيث التصنيف

وأوائل الستينات بفترة ازدهار اقتصادى مواصلة لم يسبق لها متبل . وكان وراء هذا الازدهار الفريد من نوعه عوامل ثلاثة هى الآتية :

أولا : كان النمو الاقتصادى خلال الفترة المبحوث عنها اكثر اطرادا منه فى الماضى .

وعلى الرغم من حدوث بعض التموجات من رواج وركود الا أن حدة هذه التموجات كانت أخف بكثير بالمقارنة مع الانماط التاريخية لهذه التموجات .

ثانيا : ان نمو الانماج خلال الفترة ذاتها كان نموا سريعا كل السرعة فى بلاد اوروبا الغربية . ومع أن الاقتصاد الأمريكى حقق معدلات أسرع ولا سيما خلال الحقبة من ١٩٠٠ الى ١٩١٣ الا أن هذا النمو كان مصحوبا بتقلبات اقتصادية كان لها تأثيرها المباشر على حجم الاستخدام ومسئوى الاستثمار الخاص . اما فى البلدان الأوروبية الغربية فان نمو الانماج لم يعترضه ما كان اعترض معدلات النمو فى اقتصاد الولايات المتحدة .

ثالثا : ارتفاع متوسط الاجور بمعدلات فاقت معدلات زيادة الناتج القومى فى معظم بلدان اوروبا الغربية . وهذا مما يدل دلالة فاطعة على ان المنافع المتحصلة عن زيادة الانتاج وزيادة معدلات النمو الاقتصادى بشكل عام قد عمت مختلف الطبقات ولا سيما طبقة العمال . ومما يميز الموقف فى دول أوروبا الغربية بشكل خاص هو ارتفاع اصحاب المعاشات التقاعدية أيضا عن طريق توسيع خدمات الرفاهية العامة والمشروعات المماثلة بغية اتاحة الفرصة لهؤلاء الأفراد للتمتع بالخيرات المتزايدة فى أوطانهم .

الخاص والمناداة بحرية التبادل التجارى فى الداخل والخارج .

هذا هو النظام الراسمالي التقليدى الذى يحاول الأستاذ أندرو شونفيلد ان يظهر من خلال تحليله للواقع الاقتصادية كيف تطور وكيف تحول من اتجاهه نحو الفشل الدريع فى أعقاب الحرب العالمية الأولى الى ان اصبح محركا عظيما للازدهار الاقتصادى فى البلاد الغربية منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية . وتتجلى محاولته هذه فى اسلوب تنظيم مؤلفه وسلسلة افكاره فيه . فقد قسم الكتاب بجملته الى اربعة اقسام رئيسية عرض فى القسم الأول منها الاتجاهات الاقتصادية خلال الخمسينات وحتى منتصف الستينات . وخصص القسم الثانى لتحليل الاساليب التخطيطية التى اتبعتها بعض الدول الغربية بدءا من فرنسا والمملكة المتحدة ومرورا بإيطاليا والنمسا وهولندا والسويد . وعكف فى القسم الثالث على طرح الموقف فى الدول الغربية التى يبدو انها لا تزال تؤمن بعقيدة السوق الحر وعلى رأسها ألمانيا الغربية والولايات المتحدة . اما فى القسم الرابع والآخر فيتعرض المؤلف الى موضوع النتائج السياسية للحكومات النشيطة وتحليل التأثيرات المتبادلة ما بين المؤسسات السياسية والدستورية التقليدية وما بين اتجاهات السياسة الاقتصادية الجديدة المتطورة التى تجعل من الدولة عاملا فعلا وأساسيا فى توجيه النشاط الاقتصادى ودفعه قدما الى الأمام مع السعى فى الوقت نفسه لتأمين الحدود الدنيا من العدالة الاجتماعية والرفاهية الجماعية ضمن اطار الأركان الأساسية للنظام الراسمالي .

تتلخص وجهة نظر المؤلف بالنسبة للقسم الأول من كتابه بأن الدول الصناعية المتقدمة فى العالم الغربى تمتعت خلال الخمسينات

هذه العوامل الثلاثة الهامة التي أدت مجمعة الى اطراد النمو الاقتصادي في بلدان العالم الغربى أمكن تحقيقها نتيجة لما كان لبعض القوى الاقتصادية من دور هام في انعاش الاقتصاد الغربى . وتتمثل هذه القوى بتوسع التجارة الخارجية توسعا مستمرا وبالفورة العمرانية خلال الخمسينات . ومن السهولة بمكان الاقتناع بأهمية الدور الذى أدته هذه القوى المذكورة نظرا لما حل ببلدان أوروبا الغربية من دمار خلال الحرب العالمية الثانية وما خلقه ذلك من طلب متزايد على السلع والخدمات لتلبية حاجات جمهرة المستهلكين ولا سيما في حقل البناء والتشييد وفي مستلزمات المعيشة بشكل عام . وقد يبدو للوهلة الاولى ان الوضع الاقتصادي في بلدان العالم الغربى خلال الفترة المبحوث عنها كان وضعاً استثنائياً وكان نتيجة لدمار وحرمان أوجبتها الحرب العالمية الثانية . ولذلك فعندما يحصل نوع من الاكتفاء لدى جمهرة المستهلكين فان معدلات النمو العالية والمطرودة قد تتجه نحو التدني والتباطؤ . الا ان المؤلف الاسناذ شونفيلد يأخذ على عاتقه في مؤلفه أن يدحض هذه الفكرة وأن يبرهن على أنه بالامكان المحافظة على معدلات النمو الاقتصادي المرتفعة والمطرودة ، وحجته في ذلك هي أن محور السياسات الاقتصادية في الدول الغربية يركز على محاولة تحقيق هدف الاستخدام الكامل . والممسك بمثل هذه السياسة من شأنه أن يعمل على اطراد التجارة الخارجية وتزايد معدلاتها . وتزداد هذه الحجة قوة عندما نذكر بأن مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية تميزت بسارع التقدم التكنولوجي وهذا من شأنه أن يعمل على تدعيم التجارة الدولية ويؤمن لها التوسع والاطراد . الا ان الاستاذ شونفيلد يحب ان يؤكد بأن ما يحاول اثباته مرهون الى حد بعيد باستمرار حكومات العالم الغربى على اتباع سياسات نمو اقتصادى واعية وعلى تطوير المؤسسات والنظم الاقتصادية المختلفة بما يتلاءم ومتطلبات اطراد النمو الاقتصادي .

وعندما ننتقل مع المؤلف الى القسم الثانى من كتابه نجده يسعى لايضاح الاساليب المتنوعة التى انبعتها معظم الدول الأوروبية الغربية في سبيل دعم النمو الاقتصادى والتخفيف من حدة الدورات الاقتصادية وشدها . ومن خلال تحليله للوقائع الاقتصادية وتفنيد السياسات المتبعة يحاول المؤلف ايضا ان يبرز بشكل خاص النقاط التي تدعم وجهة نظره وهى أن النظام الرأسمالى التقليدى ولى " وانقضى زمانه وأن الرأسمالية الحديثة المسؤولة عن بعث الاقتصاد الأوروبي وانطلاقه قدما الى الامام تتميز بتدخل الدولة بشكل او بآخر حسب ظروف كل مجتمع من مجتمعات أوروبا الغربية واتباع أساليب الادارة الاقتصادية الرشيدة في تسيير عجلة الانتاج القومي وتوزيع خبرات هذا الانتاج على افراد المجتمع كافة . فالنظام الرأسمالى التقليدى أو الكلاسيكى الذى يعتبر الى حد كبير ولبد الفكر البريطانى والذى كان يدعو رواده وعلى رأسهم آدم سميث وأتباعه الى عزل الحكومة عن النشاط الاقتصادى وتضييق مسؤولياتها الى أدنى الحدود باعتبار أن هناك يدا خفية نحقق الانسجام الكامل في نشاط الافراد والجماعات وتجعل من القرارات الاقتصادية التي يتخذها كل فرد في سبيل تحقيق اعلى قدر من الربح لنفسه تتوافق مجتمعة على تحقيق الخير والرفاهية للمجتمع برمته ، اصبح يعتبر بالنسبة للتفكير المعاصر من الأنظمة الميتافيزيقية التي لا يمكن ان يقبل بها انسان النصف الثانى من القرن العشرين .

وتدخل الدولة في تسيير عجلة النشاط الاقتصادى يختلف من حيث المدى والنوعية باختلاف تجارب دول أوروبا الغربية كل على انفراد . على ان الظاهرة المشتركة بين هذه التجارب جميعها هى ان الاسلوب الذى اتبعته كل دولة من مجموعة دول النظام الرأسمالى في أوروبا

السخطى في بريطانيا سوى هيئة لا تعدو كونها مركز أبحاث ليس له تأثير يذكر فيما يتخذ من قرارات اقتصادية على المستوى القومي . بل أن الهيئة التخطيطية في بريطانيا رأتى حملت اسم « المجلس الوطنى للتنمية الاقتصادية » لم تكن في الواقع أكثر من حلبة للمساومات بين أصحاب المصالح . فإحداث أصحاب الأعمال من جهة واتحادات العمال من جهة ثانية كانت تتصارع فيما بينها على تغليب وجهة النظر الخاصة بكل منهما ولم يكن لمثلى الحكومة من دور سوى الأخذ بالقرار الذى تسفر عنه المساومات بين الأطراف ذوات المصالح . لكن مجيء حكومه العمال في أواسط الستينات قد غير نوعا ما من وضع الهيئة التخطيطية في بريطانيا وتم اتخاذ بعض الاجراءات التى تعطى هذه الهيئة بعض القوة والنفوذ اللذين يتمتع بهما الجهاز التخطيطى في فرنسا .

ويتنقل بنا المؤلف بعد ذلك بين بعض دول أوروبا الغربية الأخرى ليعرض علينا كيف تمكنت من إعادة بناء اقتصادها وشقت طريقها في ميدان التقدم الاقتصادى والمنافسة الدولية فيما يتعلق بمبادلاتها مع العالم الخارجى . ويلقى المؤلف الضوء من خلال تحليله لمواقف هذه الدول وتقويمه للسياسات الاقتصادية التى اتبعتها كل منها على الترابط القائم بين هذه المواقف والسياسات وبين الأوضاع المؤسسية التى كانت قائمة فيها قبل الحرب العالمية الثانية . فإيطاليا والنمسا يصنفهما المؤلف كأنموذج لراسمالية الدولة ضمن إطار النظام الرأسمالى التقليدى . وعلى الرغم من أن الأغراض الاجتماعية التى تستهدفها هاتان الدولتان لا تختلف في جوهرها عما تستهدفه معظم دول أوروبا الغربية بما فيها بريطانيا وفرنسا إلا أن الأساليب التى استخدمت في كل منهما تختلف في مداها وتأثيراتها عما تم استخدامه في بقية دول أوروبا الغربية .

الغربية كان ينماشى الى حد كبير مع المخلعات الاقتصادية والتقاليد الموروثة في ميدان العلاقات المتبادلة بين الدولة والافراد في كل منها . وهذا ما يفسر الاختلاف البين بين التجربة البريطانية والتجربة الفرنسية . فالتجربة الفرنسية تتميز بأنها امتداد للتفكير الفرنسى التقليدى الذى يدعو الى تركيز سلطة اتخاذ القرارات الاقتصادية في أيدي عدد محدود من الافراد من ذوى الكفاءة النادرة وممن يتحلون ببعيد النظر والحكم السليم . وبالإضافة الى ذلك فإن المواطن الفرنسى اعتاد منذ زمن طويل على هذا الطرار من الادارة الاقتصادية . فنظم النقابات الحرفية وسياسات كولبير التمييزية في سبيل دفع عجلة الصنيع في فرنسا انما هي زوايا متينة في بنية النظام المؤسس الفرنسى فيما يتعلق بالتشئون الانتاجية والامور الاقتصادية . ولذلك فليس من المستغرب ان نرى كيف نجح الاسلوب التخطيطى الشامل في فرنسا بعد ان جرى العمل به في أعقاب الحرب العالمية الثانية وكيف يقبله الناس على اختلاف نزعاتهم سواء في القطاع العام او في القطاع الخاص بكل ما يستحقه من احترام وتقدير .

أما في بريطانيا فإن جميع الجهود التى بذلت في سبيل تدعيم الاسلوب التخطيطى لمعالجة المشكلات الاقتصادية التى كانت تجتاح الاقتصاد البريطانى في أعقاب الحرب العالمية الثانية ولتحقيق هدف الاستخدام الكامل الذى تبنته جميع الحكومات التى تتالت على الحكم في بريطانيا منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية لم تصب كثيرا من النجاح ، وذلك لتأصل مبادئ النظام الرأسمالى الكلاسيكى القائلة بأن الحكومة الصالحة هي الحكومة التى تترك الناس وشأنهم في إعطائهم لأعمالهم وفي ممارستهم لنشاطهم الانتاجى . ويركز المؤلف شونفيلد على اظهار الفرق الكبير بين الجهاز التخطيطى في فرنسا ومثيله في بريطانيا من حيث ما يتمتع به الاول من قوة ونفوذ واحترام بينما لم يكن الجهاز

فايطاليا والنمسا تعتبران بين بلدان اوربا الغربية فريدتين في مواقفهما من حيث ان نجاحهما في ميدان التقدم الاقتصادى تم الى حد ما عن طريق تدخل القطاع العام وسيطرته على الاستثمارات الاقتصادية . في اعقاب الحرب العالمية النانبة وجدت ايطاليا في حيازتها تركة ضخمة من المشروعات الاقتصادية خلفها النظام الفاشيستي المنقرض . وعن طريق اعادة تنظيم هذه التركة تنظيما عفلانيا رشيدا نحت اسم « مؤسسة الانعاش الصناعى » (IRI) وباستخدام الائتمان المصرفي كوسيلة فعالة من وسائل تشجيع الاستثمار وتوجيهه الوجهة التى تتوافق مع اغراض الدولة الاقتصادية الهادفة الى تعجيل خطى النمو الاقتصادى والتحكم بالتموجات والدورات الاقتصادية استطاعت ايطاليا تحويل تلك التركة الهرمة الى قوة فعالة دافعة نحت اشراف الدولة ورقابتها المباشرة . وعندما انشئت مؤسسة « اينى » فى عام ١٩٥٣ كتركة حكومية لتعاطى اعمال النفط والغاز حققت الدولة فى ايطاليا اتجاها جديدا ضمن اطار النظام الرأسمالى التقليدى رهو رأسمالية الدولة . والظاهرة التى سترعى النظر فيما حققتة الدولة من نجاح اقتصادى فى ايطاليا هى اعتبار هذه المؤسسات الحكومية وكأنها مؤسسات خاصة تعمل فى جو من الاستقلال النام والمبادرة المباشرة .

وكذلك كان الحال فى النمسا . اذ هنا ايضا تسلمت الدولة مخلفات العهد النازى التى أصبحت مؤسسات مؤمنة وكذلك المشروعات التى كانت قوات الاحلال الروسى قد وضع اليد عليها . وتساهم المؤسسات المؤممة الصناعية بحوالى ٢٤٪ من مجموع الناتج الصناعى و ٢٧٪ من مجموع الصادرات . واذا كان الوضع فى كل من النمسا وايطاليا متماتلا من حيث حجم المؤسسات المؤممة الا ان اسلوب الادارة الاقتصادية لهذه المؤسسات يختلف اختلافا بينا . فقد تم تبنى نظام فريد

فى نوعه فى النمسا يقضى بأن تمثل الاحزاب السياسية بشكل متناسب فى جميع المؤسسات المملوكة من قبل الدولة على أساس ما حصل عليه كل حزب سياسى من أصوات انشاء الانتخابات العامة . وقد يتراءى لاول وهلة أن مثل هذا الترتيب فى ادارة المؤسسات الصناعية والانتاجية من شأنه أن يعرفل اعمالها وينقص بالتالى من كفاءتها الانتاجية . الا ان طبيعة النمساويين وميلهم الفطرى الى الاخذ بنظام المشاركة من قبل جميع الهيئات والفئات ذات المصالح الدائنية كاتحادات العمال واتحادات ارباب العمل وحتى الهيئات الدينية فى ادارة شؤونهم العامة تفسر لنا كيف امكن لهذه الصيغة الفريدة فى ادارة المؤسسات الانتاجية ان ييسر لها النجاح وان تجعل الاقتصاد النمساوى اقتصادا يتمتع بالحركة والنمو والتقدم المطرد .

وعلى الطرف الآخر من العالم الغربى نجد السويد وقد حققت مسنويات عالية من النمو الاقتصادى ضمن اطار النظام الرأسمالى وفى ظل حكم اشتراكى واع . والصيغة التى اختارنها السويد لنفسها لم تكن من نوع رأسمالية الدولة كما هو الحال فى ايطاليا والنمسا وليس بينها وبين التجربة الفرنسية او الانجليزية شبه كبير . بالنسبة للسويد كانت النقطة الحساسة قوة العمل والاجور والانتاجية . والجهاز المشرف على اتخاذ القرارات التى تشكل بمجموعها السياسة الاقتصادية للبلاد هو « مجلس سوق العمل » . ونقطة الانطلاق بالنسبة لهذا الجهاز هى تثبيت سوق العمل عن طريق التحكم بتموجات الطلب على العمل الناجمة عن الدورات الاقتصادية . وكلما قلت هذه التموجات فى سوق العمل كلما ارتفع معدل النمو فى الانتاج القومى . وتستخدم السلطات المسئولة وسيلتين هامتين من وسائل الرقابة الاقتصادية والتحكم بتقلبات العرض والطلب فى سوق العمل وهما الاشراف المباشر

والدخول . الا انها تختلف عنها من ناحية التطبيق العملي . فبينما نرى أن تحديد الاجور في السويد يتم عن طريق التساوم والتفاوض وبحاول كل فئة خلال ذلك استخدام كل ما لديهم من وسائل النقوذ والاقناع لتحقيق رغباها ، نجد ان المسؤولين عن تحديد الاجور في هولندا قد منحوا سلطات قانونية لهذا الغرض يدعمهم في ذلك نحكم مباشر من قبل الدولة في تحديد الاسعار . ومما هو جدير بالاعجاب في هذا الخصوص هو أن احادات العمال تعاونت مع السلطات المسؤولة الى ابعاد الحدود في ابقاء الاجور ضمن مستويات تنخفض عن متيلاتها في دول اوروبا الغربية . وقد ساعد هذا الاجراء على تمكين الاقتصاد الهولندي الذي خرج بعد الحرب العالمية الثانية وهو مهيبض الجناح من الصمود في وجه المنافسة الدولية واحلال مركزه المرموق في ميدان التجارة الدولية . فعوضا عن أن تعمد السلطات المسؤولة في هولندا الى اتخاذ اجراءات الحماية التقليدية للحفاظ على صناعاتها ودعمها اختارت طريق تخفيض تكاليف الانتاج عن طريق تحديد الاجور والاسعار ، وقد اناح ذلك في الوقت نفسه الفرصة لاستيعاب فائض قوة العمل نتيجة لتوسع فرص العمل الناجمة عن تزايد معدلات النمو الاقتصادي . على ان هذا السلاح الذي استخدمته السلطات المسؤولة في هولندا بغية التحكم بالاجور والاسعار واستهدافا لتوطيد مركزها في ميدان التجارة الدولية كان من الممكن ان يكون غير ذي فاعلية او حتى كان من الممكن ان يكون له نتائج سلبية لو لم يستند استنادا قويا على جهاز التخطيط المركزي الذي كان له فضل توجيه السلطات نحو اتباع استراتيجية اقتصادية محددة .

والتخطيط الاقتصادي في هولندا بدأ كمثيله في السويد بمعالجة مشكلات الامد القصير .

في حقل البناء والرفابة المالية على الاستثمارات الاقتصادية . وبما ان الاهتمام الرئيسي في السويد يركز على قوة العمل والاستخدام الكامل وما يتبع ذلك من سياسات الاجور وارتباطها بالانتاجية فان مجموعة الندابر والاجراءات الاقتصادية المنخذه تلمس في الواقع معالجة المشكلات القصيرة المدى . غير أن معالجة هذه المشكلات قد لا تعفي بالغرض الذي هو حجر الاساس بالنسبة للمجتمع السويدي وهو المحافظة على ببات سوق العمل وتزايد الاجور مع تزايد الناتج القومي والانتاجية . ولابد اذن من استغراء المستقبل البعيد ودراسة جميع الاحتمالات الاقتصادية استدراكا لما قد ينجم من مشكلات تهدد ببات سوق العمل وبالتالي تتجه بالاقتصاد القومي نحو الهبوط والنباطؤ . وهذا ما دعا السلطات المسؤولة في السويد الى احداث « مجلس التخطيط الاقتصادي في عام ١٩٦٢ ضم في عضوية خبراء اقتصاديين نم اختيارهم من خارج القطاع الحكومي . وربط هذا المجلس بالجهاز الحكومي عن طريق تعيين وزير المالية رئيسا له واعتبار الادارة الاقتصادية في وزارة المالية سكرتارية فنية له . وهنا يبدو وجه الاختلاف بين التجربة السويدية والتجربة الفرنسية . فهذه الاخيرة ركزت اهتمامها منذ البدء على التخطيط الطويل الاجل على اعتبار ان ما يطرأ من مشكلات في الاجل القصير يمكن معالجته ضمن اطار السياسة الاقتصادية الطويلة الاجل . اما في السويد فان الاهتمام بالتخطيط الطويل الاجل جاء كرديف للسياسة الاقتصادية التي تركز على معالجة مشكلات الامد القصير .

وتأتي التجربة الهولندية متشابهة الى حد ما مع التجربة السويدية . اذ ان المرتكز الاساسي للسياسة الاقتصادية في هولندا في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية هو التحكم بالاجور

رسم الاطار العام للنشاط الاقتصادى وتحتمل في الوقت نفسه بحرية المبادرة الفردية .

الا ان مثل هذا الادراك لما لتدخل الدولة المباشر في تنظيم السلوك الاقتصادى في المجتمع من شأن وخطورة لا يزال يعتبر خروجاً عن عبدة آلية السوق من قبل دولتين من أهم دول العالم الغربى وهما الولايات المتحدة والمانيا الغربية . وتحليل الموقف في هاتين الدولتين يشكل موضوع القسم الثالث من مؤلف الاستاذ شونفيلد .

في اعقاب الحرب العالمية الثانية تركزت السياسة الرسمية في المانيا الغربية حول مهمة الاقلال من سلطة الدولة في ادارة الاقتصاد الوطنى . وأخذ الدكتور ايرهارد على عاتقه تنفيذ هذه السياسة عندما أصبح وزيراً للاقتصاد . الا أن ايرهارد نفسه عمل عندما أصبح مستشاراً على اقامة مجلس الخبراء الاقتصاديين كهيئة مستقلة في عام ١٩٦٤ وذلك لاعداد دراسات خاصة عن الاقتصاد القومى رغبة في التعرف على الاتجاهات الاقتصادية والعوامل الكامنة وراء هذه الاتجاهات . وكما فعل المؤلف شونفيلد بالنسبة الى اقسام كتابه التى اينما على عرض افكارها فانه يؤكد هنا أيضاً بأن السلوك الاقتصادى في المانيا الغربية في اعقاب الحرب العالمية الثانية سار بشكل عام على الوتيرة ذاتها التى كانت قائمة في المانيا ما قبل الحرب . فتركز السلطة الاقتصادية في أيدي عدد قليل من كبريات الشركات وخلق المصالح المترابطة بين الشركات والمصارف من شأنه ان يذكرنا بما كان عليه الحال ايام الحكم النازى . الا ان هذه الظاهرة لم تمنع كبريات الشركات والمصارف الالمانية من الاخذ بالاساليب الاقتصادية الحديثة القاضية بضرورة اعداد نبؤات اقتصادية طويلة الامد ولا سيما فيما يتعلق بالاتجاهات المقبلة للارباح والانتاج والاستثمار والمخزون . وجميع هذه الشركات

فكان جهاز التخطيط المركزى يوفر البيانات والتوقعات والاحتمالات الاقتصادية لفترة سنة قادمة فقط . غير أن الوضع تبدل في عام ١٩٦٣ وتقرر ان يعمل الجهاز المذكور على تحضير تنبؤات اقتصادية لمراسل متوسطة المدى حددت فتراتاً بخمس سنوات . اذ ادركت السلطات المسؤولة ان استخدام سلاح تحديد الاجور والاسعار بمعزل عن التيارات الاقتصادية والعوامل الانتاجية المتنوعة لم يعد يؤدي الغاية التى نتوخاها السياسة الاقتصادية في البلاد ، ألا وهي الحفاظ على معدلات مرتفعة من النمو الاقتصادى وتعديل الدخول بما يتناسب وتزايد هذه المعدلات . ولذلك كان لابد من ربط جميع المتغيرات الاقتصادية بخطة شاملة للنمى الاقتصادية تعمل على تسهيل مهمة اتخاذ القرارات الاقتصادية بالشكل المناسب .

وينهى المؤلف القسم الثانى من كتابه بملخص الموقف العام تجاه موضوع التخطيط الاقتصادى ويصل الى النتيجة التالية وهي أن تجارب هذه الدول وان اختلفت في مظاهرها واساليبها الا أنها تشترك جميعاً بسمة واحدة وهي تعاظم دور الدولة في تسيير عجلة الادارة الاقتصادية في البلاد والتوصل الى صيغ عمل تتناسب مع المعطيات الاقتصادية والمؤسسية والسريخية في كل دولة من دول اوربا الغربية . وبعبارة أخرى فان ماشاهدناه من خلال جولاتنا بين هذه الدول هو سعى حثيث من قبل كل من الدولة ومن ارباب المصالح الخاصة سواء اكانوا من اصحاب العمل ام من العمال نحو تحقيق تقدم اقتصادى مطرد وبلوغ مستويات راقية من الرفاهية الاجتماعية والاستقرار المعاشي . ولاشك في ان مثل هذه السمة تعتبر تحولاً جوهرياً في النظام الرأسمالى الكلاسيكى ومنطلقاً جيداً نحو اقامة صرح نظام الرأسمالية الحديثة التى نعتزف بضرورة تدخل الدولة في

أما في الولايات المتحدة فإن النظام الرأسمالي هو عبارة عن شعور فطري لدى عامة الناس ، وإذا تدخلت الدولة في أي شأن من شئون الناس فما ذلك إلا لفايات تنظيمية فقط ولمساعدة السوق على الاحتفاظ بآليته وتلقائيته. ولو قورنت التنظيمات الدقيقة والإجراءات العديدة المتنوعة التي يفرضها الحكومة الاتحادية وحكومات الولايات والحكومات المحلية في ميدان الفاعليات الخاصة مع مثيلاتها في بلدان أوروبا الغربية لتملك الإنسان العجب من أن تكون الولايات المتحدة معقل الراسمالية وحصنها الحصين ، ولكن هذا العجب يزول حالا عندما ننكشف حقيقة هذه التنظيمات والإجراءات وأهدافها الفعلية . الأصل في الاقتصاد الأميركي هو المنافسة الحرة واحترام المبادرة الفردية . وهذا هو عماد فلسفة النظام الرأسمالي التقليدي . ولذلك فكل ما من شأنه دعم هذا النظام وتوطيد أركانه يحظى بقبول الناس واحترامهم له . وتدخل الدولة على هذه الشاكلة هو تدخل إيجابي ويتقبله الناس بالترحيب . أما إذا حاولت الدولة منافسة الأفراد في أعمالهم فإن ذلك يعتبر تدخلا سلبيا ولا مكان له في كيان الولايات المتحدة . وعلى الرغم من أن مجموعة التدابير والإجراءات التي تم اتخاذها أثناء ولاية الرئيس روزفلت والمعروفة باسم « سياسات العهد الجديد NEW DEAL » كان يمكن أن يعتبر خروجاً عن خط سير النظام الرأسمالي التقليدي إلا أن الكيان الأميركي استوعب تلك السياسات وأخذها على أنها بوثيق لفكرة السوق الحرة والمنافسة المستروعة وتدعيم لها . ولقد ظن بعض غلاة سياسات العهد الجديد بأنها أوجدت علاقات جديدة بين الدولة والقطاع الخاص يتعاونان بموجبها تعاوناً إيجابياً على تحقيق أهداف اقتصادية متفق عليها . حتى أن مبدأ المشروع الخاص المستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من الربح في ظل المنافسة الحرة شرع هؤلاء الغلاة

نستند في تنبؤاتها الحسابية على الأرقام الرسمية للدخل القومي المعدة من قبل الأجهزة المختصة في الحكومة الفدرالية . وتعتبر هذه المبادرة من قبل الشركات والمصارف الألمانية الكبرى بالنسبة للمؤلف شونفيلد دلالة واضحة على اتجاه أرباب الأعمال نحو تبني بعض أساليب التخطيط الاقتصادي مما لا يأتلف ظاهرياً - على الأقل - مع الموقف المعلن في ألمانيا الغربية من حيث التمسك الشديد بعقيدة السوق الحرة .

ومما لا يأتلف أيضاً مع عقيدة السوق الحرة وآليتها التلقائية أن تمارس الدولة بعض الضغوط التمييزية لدفع بعض أنواع النشاط الانتاجي ودعمه أو لكبح جماحه . ففي ألمانيا الغربية ، كما هو الحال في فرنسا ، تمنح الدولة بعض المزايا عن طريق المساعدات المالية أو القروض الرخيصة أو عن طريق التمييز الضريبي إلى بعض أنواع النشاط الذي ترى وجوب دعمه ومساعدته . ولو قورن ما تدفعه الدولة في ألمانيا الاتحادية مع ما تدفعه الخزينة البريطانية في هذا المجال لوجد أن مبالغ الدعم في ألمانيا الاتحادية تزيد بحدود الثلث عن المبالغ المدفوعة في بريطانيا . هذا مع العلم بأن بريطانيا تعتبر من الدول التي تبنت أساليب التخطيط الاقتصادي ومن المفروض بالتالي أن تتدخل تدخلا أكثر فاعلية في ميدان النشاط الاقتصادي للعمل على تحقيق الأهداف البعيدة المدى مما هو عليه الحال في دولة مثل ألمانيا الاتحادية تدعى بأنها من أتباع عقيدة آلية السوق وامتناع الدولة عن التدخل في شئون النشاط الخاص . وبعبارة أخرى فإن ما يرغب المؤلف شونفيلد في إيضاحه هنا هو أن بعض عناصر التخطيط الاقتصادي والسعي لتحقيق الأهداف طويلة الأجل هي قائمة بالفعل في ألمانيا الاتحادية رغم أن التصريحات الرسمية تنفي ذلك نفياً قاطعاً.

ان هذه الموارد هي محدودة خلال فترة رمنية محددة . ولما كان الوضع في الولايات المتحدة يتميز دون سواه بتوافر فائض في الموارد الاقتصادية فان الشعور بالحاجة الى التخطيط الاقتصادي على الصعيد القومى ما يزال ضعيفا ان لم يكن معدوما .

واخيرا نختم طوافنا عبر مؤلف الاستاذ سونفيلد بوقفه قصيرة مع قسمه الرابع والاخير . هنا يتصدى المؤلف لتحليل مدى تواءم الاساليب الحديثة في ادارة شئون الاقتصاد القومى ادارة فعالة وفقا لمفاهيم الرأسمالية الحديثة مع افكار الديمقراطية البرلمانية التقليدية وتطبيقاتها العلمية . وي طرح المؤلف في سبيل ذلك سؤالين اساسيين : ماهى الطرق التى اتبعت في البلاد الرأسمالية المختلفة لتكييف انماطها الديمقراطية القومية مع متطلبات الرأسمالية الحديثة ؟ والى اى مدى يمكن التمسك بالاغراض الاصلية للحكومات الديمقراطية المنتخبة من قبل الشعب في ظل نظام توسع فيه نطاق الحكومة توسعا كبيرا ومن المحتمل ان يزداد توسعا في المستقبل ؟

فمن المعلوم ان المؤسسات السياسية المعمول بها حاليا في المجتمع الغربى جرى تصميمها في الاصل لمعالجة ظروف واوضاع هى بعيدة كل البعد عما هو حاصل الآن . والوضع الآن في معظم الدول الغربية يتسم بوجود حكومات ذات سلطات واسعة ومتنوعة في الميدان الاقتصادى تتدخل في السلوك الاقتصادى للقطاع الخاص وتميز بين فرد وآخر من حيث مد يد المساعدة او حجبها وفقا لما تقتضيه المطالب القومية ليس في الآن الحاضر فقط ولكن ربما لعشرين سنة قادمة . فكيف يمكن اخضاع مثل هذه التصرفات الحكومية لرقابة المجالس النيابية التي لا تألف نوعية تكوينها مع ممارستها لمثل هذه الرقابة الديمقراطية ؟ المؤسسات الديمقراطية وعلى رأسها المجالس

ينظرون اليه على انه لم يعد يألف مع الاوضاع الجديدة ولا بد من ان يحل محله ترتيب آخر تتقاسم الصناعات المنظمة في ظله العوائد والارباح وفق اسس عقلانية . الا ان الغلبة كانت في جانب التقليديين الذين كانوا يرون في الحفاظ على روح المنافسة الحرة والمبادرة انفرادية حفاظا على التراث الأمريكى والكيان الأمريكى نفسه . على انه يجب الاعتراف بان سياسات العهد الجديد تركت اثرا اصبح جزءا لا يتجزأ من فلسفة السياسة الاقتصادية في الولايات المتحدة . فلقد اخذت الحكومة على عاتقها مباشرة حق الرقابة على اعمال القطاع الخاص لضمان اعمال مبدأ المنافسة الحرة ولحماية المتروع الصغير من سيطرة المتروقات العملاقة . كما ان مشروعات الرفاهية العامة اصبحت عنصرا جوهريا من عناصر سياسة الحكومة ولم يعد ينظر اليها وكأنها افتئات على حقوق القطاع الخاص او بدخل في شئونه الذاتية . يضاف الى ذلك كله الاعتراف بفاعلية ادوات الرقابة الاقتصادية غير المباشرة كالسياسة النقدية والسياسة المالية . فعن طريق استخدام سلطة التحكم بالكتلة النقدية واستخدام وسيلة احداث وفر أو عجز في ميزانية الدولة تتمكن السلطات العامة من معالجة الموجات الاقتصادية ومن رفع نسبة العطالة في الاقتصاد الوطنى او خفضها .

ويعتقد المؤلف سونفيلد بان اساليب التخطيط الاقتصادى الهادفة الى استقراء المستقبل والسعى لتحقيق اهداف اقتصادية - اجتماعية معتمدة على الصعيد القومى ما زالت بعيدة عن اذهان الناس في الولايات المتحدة وذلك بالرغم من ان كبريات الشركات وبعض المؤسسات الحكومية تضع برامج عملها على اساس استقراء الاوضاع في الامد الطويل . والسبب في ذلك هو ان اساليب التخطيط الاقتصادى صممت في الاصل لمعالجة موضوع توزيع الموارد الاقتصادية توزيعا امثلا باعتبار

من يعنيه الامر . والضمانة السياسية الثانية هي ان تعمل المجالس النيابية على تجهيز نفسها من جديد بالخبراء والمهارات اللازمة لمناقشة الموضوعات المتشعبة التي تطرحها الراسمالية الحديثة . ولعل من احسن الحلول العلمية في هذا المجال تنمية التخصص والتعمق لدى لجان برلمانية صغيرة ودعمها بخبراء متخصصين بالموضوعات التي تناقش من قبلها وبذلك نتطور مناقشة الموضوعات القومية وتحول من صعيد سياسى بحث الى صعيد سياسى - تكنولوجى .

اما الضمانة الثالثة فهي جعل العلاقات الفائمة بين السلطات الحكومية والمجموعات ذوات المصالح الخاصة علاقات قائمة على الوضوح والانفتاح . اى ان تحقيق المصالح الخاصة بفئات معينة من المجتمع كاتحادات العمال واتحادات ارباب العمل والنقابات المهنية المختلفة يجب ان لا يتم عن طريق استخدام وسائل الضغط والمساومات الخفية وانما يجب ان يتم عن طريق حوار مفتوح يتجلى فيه الوضوح والعلنية .

وختاما ، وبعد ان انهينا جولتنا مع الاستاذ شونفيلد في مؤلفه الراسمالية الحديثة وقمنا بالطواف عبر اقسام هذا المؤلف وفصوله ، وبعد ان تعرضنا لاهم ما تضمنه من افكار واخضعناها للشرح والتحليل لابد من ان نسأل انفسنا السؤال التالي :

هل وفق الاستاذ شونفيلد الى بلوغ ما اخذ على نفسه اتباته وهو ان العالم الغربى في ظل الراسمالية الحديثة قد توصل الى وضع اقتصادى تقل فيه حدة الهزات الاقتصادية عما كان يحصل في الماضى نتيجة لتدخل الدولة تدخلا ايجابيا في تسيير عجلة النشاط الاقتصادى واتباعها سياسات اقتصادية تعتمد بالدرجة

النيابية جاءت وليدة صراع طويل ومزير استهدف تحديد علاقات المواطن بالدولة تحديدا يضمن له الحرية الكاملة ويعطيه ملء الحق في تحقيق مطالبه وامانيه عن طريق ممثلين ينتخبهم وينوبون عنه في الحفاظ على مصالحه والدفاع عن مطالبه . اما الراسمالية الحديثة فقد جاءت بحمل لواء ضرورة تدخل الدولة في نشاط الفرد وفاعلياته بنية المواءمة بينها وبين الاهداف المثلى للمجتمع . وبمعنى آخر فان النظام الاقتصادى الجديد من شأنه الحد الى درجة ما من حريات المواطنين في سبيل تحقيق النفع العام .

ولقد عملت دول العالم الغربى في الماضى على تطوير مؤسساتها وتنظيماتها الحكومية لتأتى متجاوبة مع متطلبات النظام الراسمالي التقليدى . وقد نجحت كل من بريطانيا والولايات المتحدة الى حد كبير في احداث التطوير المطلوب بينما تعثرت فرنسا وتخلفت بعض الشيء . ومع مجيء الراسمالية الحديثة انعكس الموقف فنقدمت فرنسا تقدما ملحوظا في تبنى الاجراءات والتدابير التي تتطلبها الراسمالية الحديثة بينما تعثرت كل من بريطانيا والولايات المتحدة . ويمكن القول بشكل عام ان الدول الغربية التي احتفظت الى حد ما بمؤسسات نظم الحكم السائدة في عهد ما قبل الراسمالية التقليدية لم تلاق صعوبة كبيرة في التوفيق بين مطالب الراسمالية الحديثة والاوزاع المؤسسية القائمة .

ولدى البحث في تطوير المؤسسات الديموقراطية في سبيل تبنى اساليب الراسمالية الحديثة وتحقيق مطالبها لابد من الالتزام ببعض ضمانات سياسية اساسية . فيتوجب اولا جعل النطاق المتوسع للادارة الحكومية في مبدان النشاط الاقتصادى والتنمية العامة مرئيا ومسموعا على اوسع مدى من قبل كل

الاولى على استقرار المستقبل في سبيل ايجاد الحلول السليمة للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية الراهنة والمقبلة ؟ بعض من علق على هذا المؤلف من الاساتذة الاقتصاديين يعتقد بأن الاستاذ شونفيلد قد بالغ في ما توصل اليه من استنتاجات في سبيل التدليل على وجهة نظره باعتبار ان الوقائع الاقتصادية في بلاد اوروبا الغربية خلال النصف الثاني من العقد الستينى - وهي الفترة التي لم يشملها مؤلف الاستاذ شونفيلد - جاءت على غير ما توقع المؤلف من نمو اقتصادى متوازن منزه عن الهزات الاقتصادية الحادة . فالاستاذ تشارلز كيندلبرجر علق على هذا الكتاب بقوله : الآن وقد شارفت فترة النمو الكبرى على نهايتها فان من اول ضحاياها هو هذا الكتاب المثير

وعظيم الفائدة . وعلى الرغم من عنف هذا التعليق فانه اعتراف صريح في الوقت نفسه بما تتسم به افكار الاستاذ شونفيلد من فائدة وممتعة واثارة . والحقيقة ان هذا المؤلف قد اسهم اسهاما ايجابيا في ايضاح جوانب جديدة من التاريخ الاقتصادى المعاصر لدول اوروبا الغربية بشكل خاص ودول العالم الراسمالي بشكل عام . ولعل ما توصل اليه من استنتاجات حول حتمية الاخذ بأساليب التخطيط الاقتصادى في دول العالم الغربى كبديل للسياسات الاقتصادية المتخبطة والتي غالبا ما تأتي تالية للاحداث الاقتصادية عوضا عن ان تكون سابقة لها هو الذى سيعطي المؤلف شونفيلد ومؤلفه « الرأسمالية الحديثة » ما يستحقانه من تقدير واستحسان .

* * *

من الكتب الجديدة

كتب وصلت لادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتفصيل في الأعداد القادمة

- Bottomore, T.B., *Critics of Society*, George Allen & Unwin, London 1969.
- Charbonnier, G. , *Conversations with Claude Lévi—Strauss*, Cape Editions, London 1969.
- Downing, A. B., (ed.); *Euthanasia and the Right to Death*, Peter Owen, London 1969.
- Freeman, Gillian, *The Undergrowth of Literature*, Panther, London 1969.
- Goldmann, L., *The Human Sciences and Philosophy*, Cape Editions, London 1969.
- Greenberg, D.S., *The Politics of American Science*, Pelican, London 1969.
- Henriques, F., *Modern Sexuality*, Panther, London 1969.
- International Institute for Labour Studies, *Bulletin 1970*, Geneva 1970.
- Livingstone, A., *Social Policy in Developing Countries*, Routledge & Kegan Paul, London 1969.
- Nagel, J., (ed.); *Student Power*, Merlin Press, London 1969.
- Pirie, N.W., *Food Resources: Conventional and Novel*, Pelican, London 1969.
- Porter, A., *Cybernetics Simplified*, Unibooks, London 1969.
- Postage, J., *Microbe And Man*, Pelican, London 1969.
- Williams, L., *Man and Monkey*, Panther Science, London 1969.
- Wolff, Moore & Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Cape Editions, London 1969.

★ ★ ★

مطبعة حكومة الكويت

في الاعداد التالية من المجلة

العدد الرابع - المجلد الاول

يناير - فبراير - مارس ١٩٧١

قسم خاص عن حقوق الانسان :

- | | |
|---------------------------------------|--------------------------|
| ١ - تطور مفهوم حقوق الانسان | للدكتور عثمان خليل عثمان |
| ٢ - العلم والحرية الشخصية | للدكتور فؤاد زكريا |
| ٣ - الاسلام وحقوق الانسان | للاستاذ زكريا البري |
| ٤ - مضمون الحرية في المذاهب السياسية | للدكتور يحيى الجمل |
| ٥ - حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق | للدكتور احمد ابو زيد |

غير الابواب الثابتة

العدد الاول - المجلد الثاني

ابريل - مايو - يونيو ١٩٧١

الفكر واللغة

الشممن

الخليج العربي	٤	ريالات	سوريا	٢٠٠	قرش
السعودية	٤	ريالات	ج. م. ع.	٢٠	قرشا
البحرين	٤٠٠	فلس	السودان	٢٠	قرشا
النييمن	٧	بنلانات	ليبيا	٣٠	قرشا
العراق	٢٤٠	فلسا	تونس	٤٠٠	مايم
لبنان	٢٠٠	قرش	الجزائر	٤٠٠	مايم
الاردن	٢٠٠	فلس	المغرب	٤	دراهم

عالم الفكر

المجلد الأول - العدد الرابع - يناير - فبراير - مارس ١٩٧١

حقوق الانسان

- حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق
- تطور مفهوم حقوق الانسان
- العلم والحرية الشخصية
- الاسلام وحقوق الانسان
- الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

عالم الفكر

رئيس التحرير : أحمد مشاري العدواني
مستشار التحرير : دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة اشهر عن وزارة الارشاد والانباء في الكويت * يناير - فبراير - مارس ١٩٧١
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية * وزارة الارشاد والانباء - الكويت ص.ب ١٩٣

المحتويات

حقوق الانسان

٣	بقلم مستشار التحرير	تمهيد
١١	دكتور عثمان خليل عثمان	تطور مفهوم حقوق الانسان
٤٥	دكتور فؤاد زكريا	العلم والحرية الشخصية
٨١	دكتور محمد عوض محمد	حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق
١٠٥	الشيخ زكريا البري	الاسلام وحقوق الانسان
١٣٥	دكتور يحيى الجمل	الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

آفاق المعرفة

١٥٩	دكتور عبد الواحد لؤلؤة	اليوت والشاعر العربي المعاصر
١٨٩	دكتور جمال زكريا قاسم	دور العرب في كشف افريقيا
٢٤١	الاستاذ محمود محمود	العوامل المؤثرة في الادب

خبرات وتجارب

٢٧٣	الزراعة بدون تربة	د. كولييتي
			ترجمة : عبد الرحمن سلمان

عرض الكتب

٢٨٧	الطب الروماني
٣٠١	الزمن في التراجيديا الاغريقية
٣١٥	مجتمعنا المجرم

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم

حقوق الإنسان

حيث توجد حرية يوجد وطني « فرنكلين »

حيث لا توجد حرية يوجد وطني « توماس بين »

تمهيد

حين قامت الثورة الفرنسية وأصدرت « الجمعية الوطنية » بيانها المشهور عن حقوق الإنسان الذي ينص على مبادئ الحرية والإخاء والمساواة ويعلن بالتالي أن جميع الناس ولدوا أحراراً ومتساوين في الحقوق والواجبات ، لم يرض فريق من رجال السياسة والفكر خارج فرنسا ذاتها عن تلك المبادئ ولا عن الأوضاع التي نجمت عنها، ووقف بعضهم منها موقف العداء السافر على زعم أنها تحمل بين طياتها بذور الشر وبوادى الخطر والتهديد للقيم القديمة المتوارثة ولكيان المجتمع الإنساني بأسره . وربما كان السياسي والكاتب البريطاني الشهير ادموند بيرك Edmund Burke أشد هؤلاء المعارضين عنفاً وشراسة ووحشية في هجومه على ذلك البيان وعلى الثورة كلها . فقد ندد بالبيان تنديداً شديداً أمام البرلمان الانجليزي ، ثم أصدر عنه كتاباً (١) طويلاً ملاً بالفاظ السباب والنقد المرير المستهجن مما دفع الفكر الأمريكي البريطاني المولد توماس بين Thomas Paine إلى أن يتصدى له ويجيب عليه بكتاب آخر بعنوان « حقوق الإنسان » ، وهو رد على هجوم مستر بيرك على الثورة الفرنسية (٢) . وقد استهل بين كتابه بقوله : « من بين كل البداءات

(١) Burke, E; Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that event, 1790.

(٢) Paine, T; Rights of Man: Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution, 1971 (Watts, London 1937)

والوقاحات التي تلجأ الامم والأفراد لاستفزاز بعضهم بعضاً يحتل الكتاب الذي أصدره مستر بيرك عن الثورة الفرنسية مكاناً فريداً . فلم يكن الشعب الفرنسي ولا الجمعية الوطنية يشغلان أنفسهما بشئون انجلترا او البرلمان الانجليزي ، ولذا فان قيام مستر بيرك - دون سابق استفزاز من جانبهما - بهجومه عليهما في البرلمان وبين عامة الشعب يعتبر تهجماً لا يفتقر على قواعد الأخلاق ، واعتداء لا يمكن تبريره على مبادئ السياسة» (٣) .

والغريب في الأمر أن ادموند بيرك نفسه كانت له قبل ذلك مواقف مشرفة تتسم بالجرأة في التأييد الكامل لبعض الحركات التحررية والثورية . فقد كان شديد الإعجاب بما يعرف باسم الثورة الانجليزية التي قامت قبل الثورة الفرنسية بقرن كامل (١٦٨٨) كما كان من أكبر المدافعين عن ثورة التحرر أو الاستقلال الأمريكية ، ولو أنه كان ينمى في الوقت ذاته على السياسة البريطانية غباءها الذي دفع الأمريكيين دفعا إلى الانفصال عن بريطانيا . ولكن الظاهر أن المبادئ التي قامت عليها الثورة الفرنسية كانت تتعارض تماماً مع بعض القيم القديمة التي كان يؤمن بها بيرك والاستقرائية البريطانية على العموم . فبينما أدت الثورة الانجليزية إلى تثبيت أقدام الاستقرائية في الحكم السياسي ، أو على الأقل أبررت تلك الاستقرائية كقوة سياسية فعالة كانت الثورة الفرنسية تهدد الاستقرائية ذاتها وتعمل على تقويضها من أساسها وحرمانها من كل ما كانت تتمتع به من مكاسب وامتيازات . وكان بيرك - كغيره من المحافظين الذين كانوا يعرفون حينذاك باسم Whigs - يعتبر أن المجتمع الذي يخلو من وجود طبقة استقرائية حاكمة فيه هو مجتمع فاسد يعيش في فوضى شاملة ، وأن الاستقرائية والكنيسة هما العمادان اللذان ترتكز عليهما الأخلاق الفاضلة والتقاليد الاجتماعية القويمة التي تعطى المجتمع تماسكه وتضامنه ووحدته . فالاستقرائية - في نظره - هي حارسة التقاليد والأعراف ، وهذه بدورها هي أساس الدولة ، وبناء على ذلك يكون من الخطأ الظن بإمكان إقامة دولة متماسكة قوية عن طريق التفكير النظري البحت وعن طريق التخطيط ورسم المبادئ والسياسات التي تهدف إلى قيام مثل هذه الدولة . فالدول والمجتمعات تنشأ وتنمو - على ما يقول الاستاذ كول J.D.H Cole - وهو يلخص آراء بيرك - بطريقة طبيعية ولا تصنع عمداً أو حسب خطة دقيقة مرسومة ، وأن من الخطأ ، بل ومن الجرم أن يحاول المرء التعرض للدولة أو المجتمع أو أن يعمل على تغييرهما في ضوء ما يشرب به العقل والتفكير ، ولذا فان من أقدم الواجبات الملقاة على كل جيل أن يتسلم هذه التقاليد من الأجيال التي سبقتة فيحافظ عليها ثم ينقل هذا التراث الاجتماعي كله إلى الأجيال التي ستأتي من بعده . والاستقرائية هي وحدها التي تستطيع أن تضمن بقاء هذا التراث واستمراره . (٤)

وواضح أن هذه الأفكار والمعتقدات التي كان يؤمن بها بيرك لا تتفق بحال مع الأسس التي قامت عليها الثورة الفرنسية والتي كان يؤمن بها المفكرون الفرنسيون الأحرار وعامة الشعب الفرنسي من الفقراء الذين يشار إليهم في العادة باسم « غير ذوي السراويل Les Sans-Culottes » والذين كانوا يتوقون على العموم إلى بناء مجتمع فرنسي جديد يقوم على أسس جديدة من العدالة والحرية والمساواة . فمن أجل هؤلاء جميعاً ومن أجل المبادئ التي يدبنون بها كتب توماس بين كتابه عن « حقوق الإنسان » . ولم يلبث الكتاب أن صادف نجاحاً هائلاً ثم دخل في عداد الكتب الكلاسيكية الهامة ، وأن كان يبدو أنه لم يعد معروفاً لدى معظم القراء بعكس ما كان عليه الحال

(٣) Ibid, P. 1

Cole, J.D.H; «Introduction», Paine, op. cit, PP VI - VII

(٤)

حتى سنوات قليلة مضت ، كما أن كلمة « حقوق الانسان » ذاتها أصبحت مرتبطة الآن في اذهان الغالبية العظمى من الناس بالاعلان العالمى لحقوق الانسان الذى اصدرته هيئة الامم المتحدة في ١٠ ديسمبر عام ١٩٤٨ .

ولقد جاء هذا الاعلان العالمى لحقوق الانسان كتعبير صادق عن الاماني والامال التى كانت نجيش في صدور الناس ليس فقط ابان الحرب العالمية الثانية وبعدها ، بل وايضاً عن الرغبة الاكيدة التى بحس بها الانسان في كل زمان ومكان للحياة الآمنة الحرة الكريمة . الا انه ليس سوى مثال واحد للجهود الطويلة المضنية التى بذلها كثير من الشعوب في فترات مختلفة ومتباعدة من التاريخ لافرار تلك الحقوق في وجه المظالم التى كانت تتعرض لها تلك الشعوب ذاتها او بعض قطاعاتها على ايدى شعوب او جماعات اخرى ظالمة عاتية . والظاهر ان هذه المسألة كانت تشغل الفكر الانساني منذ القديم ، وان الانسان كان يفكر دائماً ومنذ نشأته الاولى في حقوقه ، وان المطالبة بهذه الحقوق ظهرت بظهور المجتمع الانساني وما ارتبط بتكوينه من تفاضل اجتماعي وتفاوت بين أعضائه وصراع بين فئات الناس داخل الجماعة الواحدة أو بين الجماعات المختلفة المتمايزة نتيجة لما يقوم بينهم من اختلافات وفروق طبيعية لم تلبث أن ترتب عليها - لسبب ما - اختلافات وفروق في المكانة وفي الامتيازات . وليس البيان الفرنسي الذى اصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية ، ولا كتاب نوماس بين عن « حقوق الانسان » ، ولا الماجنا كارتا Magna Carta الشهيرة ولا اعلان الحقوق أو وثيقة الحقوق والاعلان الامريكي للاستقلال الا امثلة لتلك المحاولات الطويلة العديدة . وهناك امثلة اخرى كثيرة ظهرت في فترات اكثر حداثة ولم يقيض لها الديوع والانتشار والشهرة بين الناس . ويكفى أن نشير هنا الى الكتاب القصير الذى نشره ابان الحرب العالمية الثانية الكاتب البريطاني الشهير ه.ج. ولز H.G. Wells بعنوان « حقوق الانسان » (٥) ايضاً . وقد صدر ولز كتابه بقوله انه مؤمن بأن ذلك البيان - كما أسماه - هو وثيقة مفيدة لها أهميتها القصوى على الأقل في الفترة التى ظهر فيها الكتاب . ومن الطريف أن نجد أنه في حوالي ذلك الوقت ايضاً نشرت « جماعة كمبرج من أجل السلام » Cambridge Peace Aims-Croup بياناً مماثلاً لبيان ولز في معناه وفي كثير من النواحي التى تطرق اليها بالتفصيل ، كما أن « رابطة حقوق الانسان » Ligue des Droits de L'Homme في ديجون بفرنسا كانت قد أعدت في يوليو ١٩٣٦ بياناً مكملاً « لحقوق الانسان » الفرنسي ، دون ان تكون ثمة صلة مباشرة بين اعلان ولز من ناحية وهذين البيانين الآخرين من الناحية الاخرى او اتفاق سابق او تنسيق بين هذه الجهود المختلفة التى بدلت في فترة زمنية قصيرة . ولكن هذه كلها أمور مفهومة ومقبولة . فقد كانت تلك الفترة فترة عصيبة حقاً في تاريخ المجتمع الانساني الذى كان مهدداً بالدمار والفناء بفعل الحرب الطاحنة التى نسات أساساً وبصرف النظر عن الأسباب الظاهرية او المباشرة نتيجة لعدم ايمان بعض الدول بحقوق الانسان ومراعاتها لتلك الحقوق في علاقاتها بعضها ببعض . وقد زاد نسوب الحرب من الرغبة في اعادة بناء العالم المتهاوى على اسس اكثر قوة ومتانة وصلابة ، والى تنظيم القوى المتمردة الشائرة على الأوضاع القديمة والافكار البالية العتيقة التى تؤمن بوجود فوارق جوهرية بين بني البشر ، وتتصور أن هذه الفوارق تبرر اغتصاب بعض الشعوب لأراضي وممتلكات وحقوق الشعوب الاخرى التى كانت تعتبرها أقل منها كفاءة وذكاء وفطرة على العيش ، وبالتالي حرمانها من حق الحياة الحرة الكريمة الآمنة . . . لقد كان من الضروري اذن اعادة التفكير والبحث في الاسس التى يجب أن تقوم عليها العلاقات بين شعوب العالم المختلفة ووضع ميثاق ينظم هذه العلاقات ويضمن لكل هذه الشعوب حقوقاً معينة

ومحددة تجد الاحترام من الجميع على اعتبار ان قبول هذه الحقوق والتسليم بها واحترامها هي افضل وسيلة للمحافظة على المجتمع الانساني وضمان بقائه واستمراره . وكما يقول « ولز » في ذلك ، كان على الانسان ان يختار بين امرين : اما الثورة والتمرد على الاوضاع القديمة لتغييرها واما قبول الموت والهلاك والدمار للعالم والجنس البشري (٦) .

وعلى الرغم من تباعد الفترات الزمنية التي تفصل بين كل هذه «البيانات» و «الاعلانات» عن حقوق الانسان واختلاف الشعوب والهيئات التي أصدرتها فانها تكشف عن درجة عالية جداً من التشابه والاتفاق في التفكير والاتجاه العام وفي الاجماع على ذكر حقوق معينة بالذات مثل حق الحرية وحق الحياة والحقوق الذهنية أو حق التفكير وابداء الرأي وحق التصرف بما يكفل السعادة ويحقق الخير للفرد ما دام ذلك لا يتعارض مع حقوق الآخرين . وهذا الاصرار العنيد على ذكر هذه الحقوق يشير الى اهميتها بالنسبة للفرد والمجتمع على السواء والى ضرورة تمتع الانسان بها في كل زمان ومكان . ولكن هذا الاصرار ذاته وتكرار التذكير بها والاعلان عنها دليل في الوقت نفسه على مدى ما تتعرض له هذه الحقوق من اهدار واغفال ومحاولات لانكارها على الآخرين وحرمانهم منها . وقد جاء الاعلان العالمي لحقوق الانسان ليس فقط لكي يؤكد اهميتها مرة اخرى بل وايضاً - وهذا هو المهم - لكي يضيف على هذه الدعوة طابعاً دولياً عاماً نتيجة لاشتراك المجتمع الدولي بكل شعوبه واجناسه على اختلاف معتقداتهم ولغاتهم واللوان بشرتهم ودرجات تقدمهم أو تأخرهم في اصدارها أو التصديق عليها والنسك بها والدفاع عنها . . وهذا بطبيعة الحال فضلاً عما يمتاز به هذا الاعلان العالمي من شمول بحيث يحيط بكل جوانب المجتمع ومطالب الانسان الحديث ، أو على الأقل مطالب الانسان في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية .

كذلك فان الاصرار على توكيد هذه الحقوق واقرارها يعنى أنها تعتبر حقوقاً طبيعية يجب أن يتمتع بها المرء من حيث هو فرد وبصرف النظر عن المجتمع الذي ينتمي اليه ، أى أنها تلحق بالفرد كجزء أساسي لوجوده ذاته . فالحرية الانسانية مثلاً التي تعتبر في نظر المفكرين من ناحية وفي نظر كل هذه البيانات والاعلانات من أهم مطالب الانسانية هي حق طبيعي لكل فرد من حيث هو انسان وبصرف النظر عن اختلافات السلالة والجنس واللغة وما الى ذلك من الاعتبارات التي تعطي المرء شخصيته الاجتماعية. أى أن هذه الحقوق الطبيعية لا ترتبط بالشخصية الاجتماعية ولا بالاختلافات المتعلقة بها . وليست المسألة في الحرية هي مجرد التسامح الذي يجب أن يبديه الناس بعضهم ازاء بعض فيما يتعلق بالتفكير واعتناق الآراء الخاصة المختلفة ، انما المهم في ذلك هو الاعتراف بحق الآخرين في أن يعتنقوا آراء مخالفة ، بل وبأن هذا الخلاف في الرأي مسألة ضرورية وظاهرة صحية في المجتمع. ويذهب البعض في ذلك الشأن مذهباً بعيداً لدرجة أننا نجد مفكراً مثل توماس بين يذهب الى حد القول بأنه اذا كان من حق الدولة أن تعاقب الناس على ما يصدر منهم من سلوك أو تصرفات معيبة فليس من حقها أن تعاقبهم على ما يعتقدون من أفكار أو يبدون من آراء . فلكل انسان الحق المطلق في أن تكون له وجهة نظره الخاصة في كل ما يعرض له من امور ، ولا يصح للحقوق المدنية أن تحرمه من ممارسة حقوقه الطبيعية ، خاصة وأن هذه الحقوق المدنية (التي يتمتع بها المرء باعتباره عضواً في مجتمع معين مثل حق التمتع بالحماية التي لا يمكن له أن يوفرها لنفسه دائماً كفرد وانما يوفرها له المجتمع الذي يعيش فيه) انما تظهر وتنبع من الحقوق الطبيعية ذاتها ، أى أن لكل حق من الحقوق المدنية أساساً في بعض الحقوق الطبيعية التي هي أسبق عليها في الوجود ، وانه لا بد لذلك من أن

يحتفظ المرء بحقوقه الطبيعية بعد أن يدخل في المجتمع . فالمجتمع « لا يعطى » الشخص أو « يمنحه » حقوقاً لأن الفرد هو في الواقع «مالك» المجتمع . وإذا كان الفرد يتمتع بحقوق معينة في المجتمع فإنما هو يأخذ نصيبه فيما يملكه . وقد تكون هناك وجهات نظر أخرى تعارض هذا الرأي الذي يذهب اليه توماس بين ونرى فيه بذور الفوضى والتمرد والخروج على قوانين المجتمع . ومع ذلك فإن الاعلان العالمى لحقوق الانسان يردد مثل هذه الأقوال والأفكار التي كانت تعتبر على أية حال - حسب ما يقول كول - لغة عصر التنوير في القرن الثامن عشر (٧) .

ومن الطبيعي أن تصاغ هذه الحقوق في شكل قواعد نظرية عامة مطلقة تجعلها أقرب الى المبادئ الفلسفية المثالية التي تعفل الكثير من الاعتبارات التي يقوم عليها الحياة الواقعية ، ومن هنا فكثيراً ما بصطدم هذه الحقوق بواقع الحياة اليومية والعملية في كثير من المجتمعات . فبعض الحكومات تفرض قيوداً شديدة تحد من تمتع الناس بهذه الحقوق أو حتى تحرم فئات معينة من افراد المجتمع من ممارسة هذه الحقوق بالمره كما هو الحال على الخصوص في المجتمعات التي يقوم تنظيمها الاجتماعي على أساس التفرقة العنصرية والتمييز القاطع بين فئات السكان تبعاً للسلالات التي ينتمون اليها ، ويحدث ذلك على الرغم من كل ما نقوله البيانات والاعلانات المختلفة عن تساوى الناس في الحقوق وفي الكرامة وعن اخوتهم جميعاً في الإنسانية . والمادة الاولى من الاعلان العالمى لحقوق الانسان - وهو الاعلان الذي قبلته من الناحية النظرية كل الدول والشعوب التي تتمتع بعضوية هيئة الأمم المتحدة - تقول : « يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، وقد وهبوا عقلاً وضميراً ، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء » . كما أن المادة الثانية من هذا الاعلان العالمى نفسه تنص على أن « لكل انسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الاعلان ودون أى تمييز ، كالتمييز بسبب العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أى رأى آخر ، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد ، أو أى وضع آخر ، ودون أية تفرقة بين الرجال والنساء » ، ثم تنص بعد ذلك على أنه « لن يكون هناك أى تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو البقعة التي ينتمي اليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأى قيد من القيود » .

ومع وضوح هذه المبادئ والحقوق التي تنادى بها هانان المادتان من الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، ومن قبله البيانات الاخرى التي نادت بها شعوب وهيئات وأجهزة مختلفة فإن هذه المبادئ والحقوق نجد فيها - كما ذكرنا - كثيراً من الاغفال والاهمال بل والمناهضة والحرب السافرة والانكار الصريح . والفريب في الأمر أن معظم هذا الانكار لحقوق الانسان وما يترتب عليه من حرمان فئات كبيرة من البشر من هذه الحقوق الطبيعية يأتي من جانب الدول التي ترفع صوتها أكثر من غيرها بضرورة احترام الفرد وحقوقه والمحافظة على كرامته وأدميته وضرورة تمتعه بالحرية والرعاية المادية والروحية والذهنية ، وتذهب في ذلك الى الحد الذي تنسب فيه الى نفسها الاضطلاع برسالة اقرار هذه الحقوق والدفاع عنها باسم الإنسانية كلها . وأفضل مثل لذلك هو الولايات المتحدة الأمريكية التي بلغت من المدنية والتقدم والرفق شأواً لم تبلغه دولة أخرى أو شعب آخر ومع ذلك فإن التفرقة العنصرية تكاد تكون سياسة معترفاً بها من الجميع كما أن كثيراً من مظاهر لتنظيم الاجتماعي يقوم على أساس هذه التفرقة العنصرية ويرتكز عليها . وليس نمة شك في أن جانباً كبيراً من الثورة والتمرد اللذين يمزقان المجتمع الأمريكي الآن هو رد فعل ضد تلك الأوضاع التي نتكر لهذه الحقوق الطبيعية التي يعترف بها - من الناحية

النظرية - المجتمع الأمريكي نفسه . وهذا الموقف نفسه بدأ يظهر واضحاً جلياً في بريطانيا حيث أخذت التفرقة العنصرية تطفو على السطح وتكتشف عن نفسها في السنوات الأخيرة بعد أن كانت تختفي وراء فناع كثيف من النفاق الاجتماعي . ولكن هذا كله لم يصل الى الحد الذي وصلت اليه الامور في جنوب افريقيا التي تعتبر بحق الممثل الرئيسى لكل النعرات العنصرية وما يرتبط بها من فرض قيود شديدة على الحريات العامة من ناحية - على الأقل بالنسبة لقطاع هام ورئيسي من السكان - تم التمييز تمييزاً شديداً بين فئات السكان المختلفة سواء في السكن أو في المدرسة أو السينما أو المحاكم أو حتى الكنيسة ، بحيث وضعت سياسة مرسومة بكل دقة وابقان تهدف الى اجبار السكان من غير البيض على أن يعيشوا في مستوى اجتماعي واقتصادي أدنى بكثير من المستوى الذي يعيش فيه البيض ، بل وبأن يحرموا حتى من حق اختيار طريقة معيشتهم بأنفسهم .

ومن الخطأ الاعتقاد بأن هذا الموقف نشأ حديثاً في جنوب افريقيا . فقد ظهر منذ الأيام الاولى للاستيطان الاوروبي هناك ثم ازدادت حدة المشكلة بالتدريج نتيجة لظهور التشريعات الكيرة المتتالية التي بدأ المستوطنون أو المستعمرون البيض يضعونها لتأمين حياتهم وضمان استمرار وجودهم في المنطقة واستغلالهم لثرواتها الطائلة لحسابهم وصالحهم مع حرمان الأهالي الأصليين من خيرات بلادهم . وكانت هذه التشريعات تضع قيوداً على حرية الأهالي الافريقيين في التنقل واملاك الأرض والعمل والتعليم وحق الانتخاب وما الى ذلك . وليس من الغريب في شيء أن تستحكم المشكلة وتنفاقم في عام ١٩٥٠ أي بعد صدور الاعلان العالمي لحقوق الانسان عن هيئة الامم المتحدة ، وذلك نظراً للتعارض الشديد بين السياسة التي تتبعها جنوب افريقيا باعتبارها دولة عنصرية والمبادئ التي وضعها هذا الاعلان لحقوق الانسان وأقرها ونادى بضرورة التمسك بها ، مع ما يتضمنه ذلك كله من الدعوة الى التمرد على كل سلطة أو قوة تحاول حرمان الناس من تلك الحقوق . وبدلاً من أن تستجيب حكومة جنوب افريقيا لهذا النداء العالمي أصدرت ما يعرف باسم « قانون تسجيل السكان » الذي وضع لأول مرة بصورة رسمية قاطعة سياسة التفرقة العنصرية بين السكان وحدد الفئة أو الجماعة السلافية التي ينتمي اليها كل شخص في نظام صارم شديد الجمود ، بعد أن كان الوضع القديم - رغم كل فسوته وتعسفه - يداخله شيء من المرونة في التطبيق ، حيث كان في استطاعة الشخص ، اذا سمح مظهره الفيزيقي بذلك ، أن ينتقل من فئة لأخرى مما كان يتيح الفرصة لأعداد غير قليلة من الأهالي الافريقيين أو الهنود لتحسين مراكزهم الشخصية والاجتماعية بانتمائهم الى جماعات سلافية أرقى وأعلى من تلك التي ربطتهم بها قانون ١٩٥٠ ربطاً نهائياً محكماً (٨) . وبلا ذلك مزيد من التشريعات والقوانين لاحكام

(٨) بمقتضى ذلك القانون تم تقسيم السكان رسمياً الى ثلاث فئات رئيسية : البيض والملونين والوطنيين . وقد وضعت تعريفات دقيقة وصارمة تحدد كل فئة من هذه الفئات ، وتعتمد هذه التعريفات على الملامح الفيزيكية دون غيرها . « فالشخص الأبيض هو الذي تدل فسماته الخارجية على أنه أبيض أو الذي يمكن اعتباره كذلك ، ولكنه لا يشمل الشخص الذي يدل شكله الخارجي على أنه أبيض الا أنه معتبر شخصاً ملوناً . والوطني يعني الشخص الذي هو من حيث الواقع من الاجناس الاصليه الافريقية او من قبائلها أو الذي يعتبر كذلك . والملون يعني الشخص الذي ليس أبيض ولا وطنياً » . (انظر في ذلك : تقرير اللجنة الدولية للقانونيين بسويسرا عن سياسة التفرقة العنصرية في جنوب افريقيا واهداف حقوق الانسان - الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ ، صفحة ٢٨) . والواقع ان قانون تسجيل السكان لم يلبث ان خضع لكثير من التعديلات التي كانت تهدف الى تشديد سياسة التفرقة العنصرية واحكام الحدود على كل فئة من الفئات الثلاث على اساس الملامح الفيزيكية وحدها ايضاً ، بحيث ان الشخص الذي تدل فسماته الخارجية على أنه ينتمي الى أحد الاجناس الافريقية أصبح يعتبر افريقياً ويظل كذلك ما لم يثبت أنه لا ينتمي الى تلك الفئة . وواضح انه من العسير على المرء وبخاصة في المستويات الثقافية الدنيا ان يبرهن على أنه ينتمي الى سلالة غير تلك التي تدل ملامحه على أنه ينتمي اليها .

القيود على الحريات مثل قانون السخرة للمواطنين الذى صدر عام ١٩٥٢ وقانون اعادة توطين الاهالي الاصليين عام ١٩٥٤ . وكان الأساس الذى اقيمت عليه هذه التفرقة هو اختلاف الملامح الفيزيائية فى المحل الأول ، وهو أساس غير متين لاقامة أية فوارق عقلية أو اخلاقية بين بني البشر ، بل انه لم يعد وحده صالحاً حتى لأن يكون نقطة انطلاق لاقامة أى تصنيف علمي دقيق وقاطع للأجناس والسلالات البشرية . وبصرف النظر عن مدى دقة هذا المقياس للتفرقة بين الناس فان النتيجة الوحيدة التي أمكن له أن يحققها هي إثارة النزاع وخلق المرارة فى النفوس وتصدع العلاقات الاجتماعية واهتزاز التماسك الاجتماعي وما ينشأ عن هذا كله من ثورات وتمرد وفلاقل . وكثير من حركات التحرر التي ظهرت بين الشعوب التي كانت خاضعة للاستعمار والتي اتسمت بطابع العنف مثل حركة الماوا الشهيرة التي اندلعت فى كينيا فى شكل ثورة عارمة منذ سنين قليلة لم تكن مجرد حركة سياسية قومية يقودها بعض الزعماء الوطنيين المتطرفين ، كما حاولت الحكومات الاستعمارية تصويرها ، وانما كانت فى حقيقة الأمر تعبيراً عن روح السخط والتمرد اللذين كان يشعر بهما الرجل الافريقي العادى ازاء القوى الاستعمارية الغاشمة وازاء التفرقة الصارخة التى اتبعها المستعمرون البريطانيون والتي تمثلت فى التمييز بين الاهالي الاصليين من ناحية والمستوطنين البيض من ناحية اخرى ، وهو تمييز يرتكز على اهدار حقوق الاهالي فى كل نواحي الحياة .

وليس من اهدافنا ان نعالج بالتفصيل مشكلة التفرقة العنصرية سواء فى المجتمعات الخاضعة للسيطرة الأجنبية او حتى فى المجتمعات الراقية المتقدمة التي تضم بين سكانها فئات كبيرة تنتمي الى « سلالات » او اجناس او جماعات ثقافية من أصل يختلف عن الأصل الذى ينتسب اليه غالبية السكان فى تلك المجتمعات . ومع ان التفرقة العنصرية هي أوضح مثال لما يمكن ان تصل اليه الامور حين يتنكر بعض الناس او بعض أجهزة الحكم لحقوق الانسان فليست هي المثال الوحيد . والنظرة الفاحصة الى الأوضاع السائدة فى كثير من المجتمعات اليوم تكشف لنا عن حالات صارخة لاهدار حقوق الفرد فى الحياة الحرة الخالية من الاستغلال من مختلف مظاهر الاستعباد والأمنه من الخوف على الحياة وعلى الرزق وعلى المستقبل . ولا يستثنى من ذلك أكثر المجتمعات تشدقاً بالديمقراطية .



ولم يمر على اصدار الاعلان العالمي لحقوق الانسان سوى اقل من ربع قرن ، وهي فترة قصيرة جداً فى عمر الشعوب ، ومع ذلك فان الأوضاع العامة التي تسود العالم الآن تختلف اختلافاً رهيباً عن تلك التي كانت تسوده وقت صدور هذا الاعلان ، كما ان الفارق بين ظروف عام ١٩٤٨ وظروف السبعينات التي نعيش فيها فارق هائل ومخيف . ففي هذه الفترة القصيرة جداً فى عمر الشعوب تغيرت نظرة الانسان الى نفسه وإلى العالم تغيراً جذرياً كما تغيرت نظراته الى الحياة وإلى علاقته بالمجتمع الذى نعيش فيه وإلى الدولة والسلطة ، بل ان كثيراً من المفاهيم السياسية الأساسية نالها الكثير من التغيير حتى مفهوم الديمقراطية ذاتها تغير ودخله كثير من التحوير والتبديل . كذلك ظهرت عناصر وعوامل جديدة لم يكن لها وجود من قبل حددت العلاقات بين الدول المختلفة . فقد نال كثير من الشعوب استقلالها بعد ان كانت ترواح تحت نير الاستعمار فى الاربعينيات من هذا القرن . كما دخلت معظم دول العالم - بشكل صريح أو ضمني - فى معسكرات او كتلتات وتحالفات جديدة وبدأ العالم المنقسم ابدأ ينقسم من جديد تبعاً لخطوط جديدة

تحكمها ونحدد المصالح الاقتصادية والسياسية المتقلبة ولهذا نقدم العلم والتكنولوجيا تقدماً فاق كل ما كان يتصوره الإنسان في الأربعينيات أو يحلم، وفتح ذلك النظم آفاقاً جديدة من المعرفة والثقافة وفرص العمل وامكانات الارتفاع بالمستوى الاجتماعي والاقتصادي لكثير من الشعوب وأدى ذلك كله الى تغير مفهوم الحقوق عند الأجيال الجديدة الناشئة وكذلك نظرة هذه الأجيال في المجتمع الحديث الى حقوقها مطالبت بالمزيد من الحقوق، ونطرق المطالبة الى ميادين جديدة لم تكن تخطر ببال وكان مجرد التفكير فيها يعتبر حتى عهد قريب جداً خروجاً على الأوضاع وعلى القيم والتقاليد وعلى كل النواميس المتعارف عليها. واصبح من المألوف في الغرب الحديث عن الحقوق الجنسية والمطالبة بالاعتراف بها مثل الحق في الانصال الجنسي خارج الزواج ما دام ذلك يتم برضا الطرفين، وحق الاتصال الجنسي المثلى، والعلاقات الجنسية الساذه وحق الامهات الحوامل في الاجهاض وحق الام غير المتزوجة بالابناء الذين تحملهم سفاحاً مع اعتراف المجتمع بهم كأعضاء فيه واعطائهم كل الحقوق المدنية التي يتمتع بها الشخص العادي الذي يولد من زواج شرعي وهكذا. وهذه كلها دعوات تجد كثيراً من العاطف والاذان الصاغية في الخارج ولم تعد تعتبر خروجاً على قيم المجتمع، بل انها تعتبر في كثير من الأحيان هي صيحة العصر وان الذين لا يعطون عليها او يقفون منها موقف المعارضة او حتى اللامبالاة والسلبية انما هم ينتمون الى عصر غير العصر وانهم عبيد للافكار العتيقة البالية الرجعية. ويبدو أن هذه الصيحات بلغت حداً من العنف والصخب بحيث نجد أحد الكتاب الأمريكيين الذين راعهم الأمر اخذ ينادى بضرورة احترام « حقوق المواطن التقليدية » ومنها ما أسماه « الحق في اعتناق الآراء القديمة الرجعية ». ومن الطريف ان يذكر ذلك الكاتب ضمن الحقوق التقليدية « حق التمتع بالحياة الخاصة » بحيث لا يعكر صفوها اي جلبة او ضوضاء كتلك الضوضاء الصادرة من العشرة ملايين راديو ترانزستور متنقل يحملها السباب الأمريكي في يده طيلة الوقت وفي كل مكان لترسل انغام موسيقى الرقص الصاخبة، وصرخات الباعة والمعلنين في المزادات او في « التنزيلات » والتخفيضات التي تجريها المحال والمخازن التجارية من حين لآخر، ورنين النلفون في البيوت في أوقات الراحة وما الى ذلك، كما يدخل في هذه الطائفة من الحقوق التقليدية الحق في التخلص من المضايقات البيروقراطية (٩).

وقد يكون في هذا كله شيء من المبالغة ومن التوسع في استخدام كلمة « حقوق الانسان » ولكن ذلك يدفع الى التساؤل عما اذا كان « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » باعتباره آخر اعلان لهذه الحقوق كما أنه صدر عن هيئة دولية وصدقت عليه معظم دول العالم - ما يزال في صورته الراهنة صالحاً لهذا الزمان بعد أن تغيرت القيم والأوضاع في العالم، كل هذا التغير السريع الجذري؟ ألم يحن الوقت - بعد مضي ما يزيد على عشرين سنة على صدور الاعلان العالمي لحقوق الانسان - الى اعادة النظر في ذلك الاعلان والمبادئ التي صدر عنها ويعبر عنها في الوقت ذاته والقيم التي استرشد بها؟ ان هذا لا يعني باي حال التنكر لهذه المبادئ والقيم أو الدعوة الى طرحها جانباً، فلا بد من الاسترشاد بها في أي محاولة جديدة لوضع أي اعلان عالمي جديد، بل قد يمكن العمل على تفسيرها تفسيراً جديداً يتفق مع ظروف النورة الاجتماعية والثقافية والسياسية التي يمر بها العالم الآن في تمرد على الأوضاع القديمة. ولا بد من أن يكون الهدف في آخر الأمر هو العمل على اعلاء كرامة الفرد كإنسان وتحقيق إنسانيته في كل ابعادها وبكل اعماقها ومعانيها.

احمد ابو زيد

عثمان خليل عثمان *

تطور مفهوم حقوق الانسان

عندما تذكر « حقوق الانسان » تتداعى في الذهن فوراً تلك الوثيقة الدولية الهامة المعروفة باسم « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » والصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة - بباريس - في اليوم العاشر من ديسمبر (كانون الاول) سنة ١٩٤٨ ، والتي وصفها البعض بأنها « أعظم تحد لعصرنا » .

ولئن كانت الوثيقة المذكورة بحق عنوان ما بلغته البشرية في حينها بصدد حقوق الانسان وحياته الأساسية ، فانها ليست كل شيء في هذا المضمار ، والقول الصحيح فيها انها تمثل نهاية لما سبقها من مسيرة عميقة الجذور في بطون التاريخ ، كما تمثل بداية لجهود عديدة متعاقبة من بعدها لا تزال تتابع خطوها بحظوظ متفاوتة من التعثر او التوفيق .

لذلك ينبغي متابعة التطور في مفهوم هذه الحقوق ان نتحدث أولاً عن « مسيرة » حقوق الانسان عبر التاريخ ، وذلك قبل ان ندلف الى ما انتهى اليه التطور في شأن « مضمون » تلك الحقوق :

* دكتور عثمان خليل عثمان الخبير الدستوري بمجلس الامة الكويتي وعميد كلية الحقوق بجامعة عين شمس سابقا .

القسم الاول - مسيرة حقوق الانسان عبر التاريخ

(أولا) - عراقة الاحساسيس والأفكار بصدد حقوق الانسان (للحرية مفهوم فطرى كرد فعلى طبيعى) :

لو حاولنا ان نسبر افوار الزمن نلمساً للاصول الاولى لفكرة حقوق الانسان ، وبحثاً عن نقطة الانطلاق الفكرى فى هذا المضمار ، لوجدنا أن ذلك مرتبط ببدء تظالم الناس ، فحينما يكون هذا التظالم يوجد منطقياً « ظالم » و « مظلوم » ويوجد معهما احساس هذا الأخير « بحق مهضوم » (١) . ولما كان « الظلم من شيم النفوس » كانت نقطة البدء تلك التي بدأ الناس عندها يعيشون معاً فى حياة مشتركة . ولما كان « الانسان اجتماعياً بطبعه » - فلم يعيش قط فى عزلة تامة عن بني جنسه - وجب القول كذلك بأن نقطة البدء المذكورة هي ذاتها نقطة بدء البشرية على هذه الأرض ، وبذلك يكون احساس الانسان بحقوقه عند الاعتداء عليها (مشفوعاً بالتفكير فيها اياً كان مستوى هذا التفكير) صنواً للحياة البشرية ، ساركةا البدء ، ويشاركةا البقاء .

والربط بين الاحساس التعورى والتفكير أو التدبر المعلى ميزة الانسان على سائر الحيوان ، فبغير العقل نقف الاحساسيس عند حدودها ، ولكن بالعقل يربط الانسان بين المقدمات ونتائجها ، وبين الأسباب ومسبباتها ، وبذلك يتبع العاقل الاحساس بالفكر ، بل انه يتبعهما - عاجلاً أو آجلاً - بقدر ما من التخطيط للمستقبل ، استزادة من أسباب السعادة والخير ، وتجنباً لموجبات الأذى والشر (٢) .

والرجوع بتفكير الانسان فى حقوقه ، وبتدبره وسائل الذود عنها ، الى تلك الأعماق الاولى من التاريخ ، يعني أن هذا الفكر من فعل الفطرة ، وانه رد فعل طبيعى لأفعال وأوضاع هي أيضاً من طبيعة الأشياء فى كل مجتمع ، وان كانت عدواناً وتغولاً على ماهو حق وعدل . ولذلك كانت فى جانب الفكر الخاص بحقوق الانسان كل معطيات الضمير الانساني ، والقيم الخلقية ، والمثل العليا ، مما عرف مع الزمن باسم « القانون الطبيعى » وكانت « الحرية حقيقة ميتافيزيقية » جوهرها الطبيعى الدائم « الانسان » . وبهذا المفهوم - الذى نراه فطرياً - أخذت جانب الحرية والحقوق مختلف التعاليم السامية المتعاقبة المنسبة بالقيم والمثل العليا سواء اكانت تعاليم دينية أم علمانية . وكانت كل هذه العناصر (من احساسيس وأفكار ومخططات وأديان وفلسفات) مصابيح على الطريق ، كما كانت قوى دفع متعاقبة لمسيرة حقوق الانسان عبر العصور . وكان من نتيجة ذلك التأصيل أيضاً القول بحقوق الانسان « الطبيعية » يستمدتها هذا « الانسان » من الطبيعة ذاتها - لامن تشريع من صنع البشر - وتكون هذه الحقوق بالتالى لصيقة به كإنسان - مجرداً عن أى وصف - ومن تم تكون حقوقه وحرياته الأساسية اسبق من أى تنظيم سياسى ، وأقوى منه ، وأعلى قدراً ، وأشمل نطاقاً ، وأبقى عمراً .

ولئن كان هذا المقام لايتسع بداهة لبيان نصيب « حقوق الانسان » من عناية المفكرين أو الأديان أو الفلاسفة على مر الأزمان ، فانه يتسع لبدء الأسف على ما يسود الفقه الغربى - بصفة

(١) ولذلك قال البعض (مثل إيمانويل كنت) اننا نشعر بالحق معنوي عندما لا يقر لنا به احد . فمن باب اولى ان نشعر بالحق عندما يمتدى عليه .

(٢) لذلك من ماثور القول ان « الحق يفترض المطالبة به » ، وان « مطالب الحاضر حقوق المستقبل » .

عامة - من جهل أو تجاهل لروائع الفكر الاسلامي في هذا المضمار ، وقد كان له سبق كبير على الكثير من افكار الغرب في عصر النهضة وما تلاه حتى اليوم بصدد حقوق الانسان . هذا بالإضافة الى انه لم يكن مجرد افكار نظرية أو مناهج دينية أو فلسفية غير معمول بها ، بل كان شرعة مطبقة واقوالاً مفصلة في تفسير تلك الشرعة ، ولم يكن هذا شأنها في العالم العربي وحده بل عرفتها بلاد عديدة في أوروبا وغيرها « قانوناً وضعياً » (بمعنى معمول به فعلاً) حقبة طويلة من الزمن .

(ثانياً) - مسيرة التنظيم الوضعي لحقوق الانسان او ضمانات الحقوق (المفهوم القانوني للحقوق والحریات) :

كان حتماً للمسيرة « الفكرية » السابق ذكرها أن تتبلور مع الزمن حقائق عملية ، وذلك بان تضغط بقوة مثالياتها وبوحي الضمير الانساني والقانون الطبيعي ومكانة المفكرين على السلطات العامة المنوط بها تنظيم المجتمع ووضع التشريعات اللازمة له . وكان حتماً كذلك ألا تتقبل هذه السلطات - دائماً - ذلك الضغط برضى وسلام ، ومن ثم كان ضحايا الحرية والفكر السياسي ، وضحايا حقوق الانسان ، وبرغم ذلك تابع الركب سيره في نطاق القانون الوضعي وآتى على مر الايام اكمله ، وبخاصة في النواحي التالية :

(١) تطور نظم الحكم والسلطات العامة لما فيه مزيد من الرعاية والكفالة لحقوق الانسان :

فباسم القيم وبضغط المثل العليا المتعددة - ومنها المعاني السامية لرعاية حقوق الانسان - تحول الحكم أولاً من النظام الاستبدادي (حيث لا يخضع الحاكم للقانون بل يخضع له المحكومون دونه) الى نظام الحكم القانوني أي الحكومة الخاضعة للقانون ، حيث يلتزم بأحكام القانون « العامة » كل من الحاكم والسلطات والمحكومين (ولو كانت للحاكم وحده سلطة التشريع وتعديل القانون) . ويذهب مذهب له قوته الى ان هذا التحول الى الحكم القانوني مرده بالذات وعلى وجه الخصوص الى نظرية الحقوق الفردية ، بمقولة ان هذه الحقوق سابقة على الدولة فلا يمتد اليها سلطانها ، بل - على العكس - هي التي تقيّد الدولة وتفرض عليها احترامها . (ولا تزال لهذا المذهب الفردي النزعة مكانته برغم تعارضه مع النظرة الاشتراكية الى تلك الحقوق كما سنرى) .

كذلك كان الشأن بالنسبة الى التطورات القانونية اللاحقة التي تعاقبت داخل نطاق الحكم القانوني والدولة الحرة ، فقد زادت الحقوق والحریات الأساسية قوة و ضمانات تبعاً لما ازدهر - في ظل الحكومة القانونية - من الأفكار الديمقراطية الجديدة ، كفكرة الدستور ، ومبدأ الفصل بين السلطات ، والرقابة - بصورها البرلمانية والشعبية والقضائية - لأعمال السلطات العامة (ومنها بصفة خاصة رقابة القضاء لدستورية القوانين) .

على أن من أهم هذه التطورات أثراً في شأن الحريات العامة وحقوق الانسان ما يتعلق منها بالرقابة على أعمال السلطة التنفيذية ، وخاصة نظام القضاء الإداري الشامل لولاية إلغاء القرارات الإدارية المخالفة للقانون ، فضلاً عن رقابة التعويض . وترجع الأهمية الخاصة للرقابة على العمل التنفيذي بالنسبة لحقوق الانسان وحرياته الأساسية لأسباب عديدة أهمها ما يلي :

(١) الأصل الغالب في عمل السلطة التنفيذية هو مباشرة تنفيذ القانون بقرارات « فردية » لا بقواعد « عامة » تتسامى عن الاعتبارات الفردية ، في حين أن الأصل الغالب في عمل السلطة التشريعية هو وضع « القوانين » في صورة « قواعد عامة » تلزم الجميع دون تفریق بين شخص وآخر ، أو فئة وأخرى . فالقانون بصفته العامة هذه يتمتع بقدر من التجريد يضمن عدم

توجيهه للمحاباة أو لمحاربة فرد أو أفراد بالذات. بل انه بحكم سريانه على الأغلبية والأقلية كليهما يكفل لنفسه السمو على الأهواء والاعتبارات الفردية . لكل ذلك كان المفترض في عمل السلطة التشريعية هو الحيادة والبعد عن الغرض ، في حين تبتع طبيعة العمل التنفيذي على ازكاء مظنة الانحراف ومخالفة القانون .

(٢) تزداد صفة التجريد والحيادة هذه وضوحاً كلما ارتفع التشريع (بمعنى القواعد العامة) - الى مصاف الكليات ، وتقل اذا نزل الى الجزئيات ولذلك كانت القواعد العامة التي تتضمنها « اللوائح » الصادرة من السلطة التنفيذية - برغم كونها قواعد مشرعة عامة وتسمى (التشريع الثانوى أو الحكومي) أقل في صفة الحياد والتجريد من القانون الذى تضعه السلطة التشريعية لأنها تتناول جزئيات اذا ما قورنت بكليات القانون (٣) .

(٣) الاعمال الفردية التي قد يصدر بها « قانون » - استثناء من قاعدة عمومية القوانين - يبعد المظنة السابقة عنها كذلك كون السلطة التشريعية في البلاد الديمقراطية تضم عدداً كبيراً من الأعضاء (فى مجلس أو مجلسين) ، فضلاً عن مشاركة الرئيس الأعلى فى التشريع وخاصة فى النظام البرلماني . فهذا كله يبعد مظنة الانحراف ومخالفة القانون عن السلطة التشريعية حتى يصدد أعمالها الفردية .

(٤) رجال السلطة التنفيذية - بحكم عملهم - أكثر اتصالاً واحتكاكاً بالجمهور من رجال السلطتين التشريعية والقضائية . ومن تم كانوا أقرب من هؤلاء تأثيراً بالاعتبارات الشخصية المتخلفة عن ذلك الاتصال أو الاحتكاك .

(٥) لدى رجال السلطة التنفيذية من الاختصاصات التقديرية ومن المهام المتعلقة بسلامة الدولة ، والسيادة ، وبحالات الضرورة ، والتنفيذ المباشر ، وصيانة الأمن العام والصحة العامة ، والدفاع ، والبوليس وغيرها ، ما يجعل المحاربة والمحاباة هنا أشد ما تكونان أثراً وخطراً على الحريات ، وأولى بالرقابة والاحتياط .

(٦) ليس لرجال السلطة التنفيذية من جهة ، ما لرجال السلطة التشريعية من سند شعبي كاعضاء متمتعين بثقة ناخبيهم ، وليس لهم من جهة ثانية ، ما لرجال السلطة القضائية من ضمانات فى مقدمتها عدم القابلية للعزل ، ولذلك كانت أعمال الاولى احوج الى الرقابة القضائية من أعمال السلطتين الاخرتين حفظاً لحقوق الافراد وحرياتهم .

ولهذا يضاف الى ضمانات حقوق الانسان كل ما تقرر عبر الزمن من ضمانات للسلطة القضائية تكفل استقلالها وتجردها وانضباط اعمالها واحترام حق الدفاع وسائر حقوق الانسان امامها .

اما مظنة مساس السلطة القضائية بحقوق الانسان وحرانيه فجند مستبعدة ، لأنها هي السلطة المنوط بها الذود عن تلك الحقوق والحريات ، ثم هي سلطة محايدة بين أطراف النزاع الذى يعرض عليها وهي الحاملة لواء العدل وأمانة القضاء. ولكن استبعاد المظنة لا يعنى استحالة المحذور ، فاحتمال وقوف هذه السلطة فى وجه الحرية وارد فى أضيق الحدود ، كما

(٣) ولا يخفى كذلك ان الإدارة هي التي تضع اللائحة وهي التي تنفذها وبذلك تجمع فى هذا النطاق بين بعض وظيفة التشريع ووظيفة التنفيذ ، وقد ندد منتسكيو بالجمع بين الوظيفتين بشدة كما هو معروف .

حدث في أمريكا مثلاً عندما وقفت المحاكم حيناً موقفاً المعارضة لتقدم الحريات النقابية ، كما قد يحدث أن تتفاضى المحكمة عن بعض الضمانات المقررة للمتهمين في المحاكمات الجنائية (بمعنى الجزائية) . . والضمان المرجو في مثل هذه الحالات النادرة انما يأتي ذاتياً أولاً ، عن طريق نظم الطعن في الأحكام ومخاصمة القضاة ، ويأتي كذلك عن طريق ما تكفله الدساتير من تبادل الرقابة بين السلطات (أو بينها وبين الشعب حيث ينتخب القضاة) أو بطريق نظام المحلفين ، أو بتدخل السلطة التشريعية أو السلطة التنفيذية في إطار الضوابط الدستورية والتقليدية المقررة في شأن السلطة القضائية ، سواء من حيث تنظيم المشرع للقضاء أو الاشراف الإداري على سير العمل القضائي دون التدخل في ضمير القاضي أو مهمة القضاء .

كل هذه التطورات (في نظام الحكم والتشريع ثم في شأن السلطة التنفيذية والسلطة القضائية) قد أحدثت آثارها البالغة في توكيد حقوق الانسان وتوطيد احترامها وكفالتها . وهذه كلها مستحدثات القرون الأخيرة في أوروبا والغرب عامة تقابلها عراقة لها طابعها واصالتها الخاصة - في معظم هذه الاصول في النظام الاسلامي ، وحسبنا في بيان ذلك ايراد مقارنة موجزة فيما يلي :

ظل خضوع الدولة للقانون (بجميع سلطاتها ، التشريعية والتنفيذية والقضائية) مجهولاً في الغرب أو متعثراً الى عهد غير بعيد ، حتى ان البعض يربط هذا الخضوع بعهد الثورة الفرنسية في خواتيم القرن الثامن عشر . هذا في حين اقام الاسلام فكرة الدولة القانونية منذ أربعة عشر قرناً وجعل الخضوع للقانون فرضاً على من فيها كافة ، حاكماً ومحكوماً . والقانون الملزم هذا اسلامي يستمد اصول احكامه من الكتاب والسنة ، حتى الرسول عليه الصلاة والسلام ، انما حكم بأمر الله تعالى ، ومن آيات ذلك قوله تعالى في سورة النساء : « انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله » (الآية ١٠٥) وفي سورة المائدة : « فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق » (الآية ٤٨) ، « وأن احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك . . » (الآية ٤٩) . كذلك جاء الخطاب عاماً وشاملاً في مثل قوله تعالى في سورة المائدة : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون » (الآية ٤٤) ، ثم « ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الظالمون » (الآية ٤٥) ، ثم « ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الفاسقون » (الآية ٤٧) .

وفي ظل هذا الخضوع للقانون فرض الاسلام على الدولة نظام الحكم الديمقراطي (بلفظ الشورى) فقال تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » (سورة الشورى ، الآية ٣٨) وقال : « وشاورهم في الأمر » (سورة آل عمران ، الآية ١٥٩) ، كما جعل اساس الولاية أو الخلافة المبايعة (اي الانتخاب) .

وضمن هذا النظام القانوني الشورى (الديمقراطي) كفل الاسلام حقوق الانسان وحث على الدفاع عنها ومقاومة التفلول عليها ، مع تقرير مسؤولية الامام أو الخليفة (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالامام راع وهو مسئول عن رعيته . . الخ) ونفى طاعته في معصية ، واقرار حق المحكومين في تقويم اعوجاجه ولو بحد السيف (حق المقاومة) . كل ذلك مع الفصل بين السلطات واستقلال القضاء وما يعدو الحسبة من الضمانات في كل مجال . . . وكان من وراء كل ذلك وازع ديني جعل التزام كل هذه الحدود طاعة ، والحفاظ عليها قربة ، والذود عنها جهاداً ، والموت في سبيلها استشهاداً . ومن الأحاديث النبوية في هذا الصدد : « ان افضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر » .

هذه هي الدولة القانونية كما ارادها الاسلام منذ البداية وكما كانت في صدر الاسلام فعلاً ،

وخاصة في عهد الخلفاء الراشدين . وان كان قد خلف من بعد ذلك خلف جانبوا تلك الحدود وشوهوا وجه الحكم الاسلامي الصحيح (٤) .

(ب) نصوص دستورية وتشريعية (داخلية) تسجل حقوق الانسان وتعمل على كفالة احترامها :

وهذه هي الصورة القومية او الداخلية لتنظيم ضمانات الحقوق ، وتتلخص في تسجيل الحقوق في الدستور أساساً ، تكمله وتفصله في هذا الشأن أحكام القوانين العادية . ومثل هذه النصوص يتبد بعضها أزر بعض لأن الحريات تتفاعل وتتكامل فيما بينها ، ففي حرية الصحافة مثلاً ، وحرية الاجتماع وتكوين الجمعيات على اختلاف انواعها ما يوطد كفالة حرية الأفراد الشخصية ، وحرية العمل ، وحرمة المسكن ، وغيرها من الحريات ، ويذود عن حياضها ، والعكس بالعكس . كذلك تحمي حرمة المسكن مثلاً حرية العبادة والعمل ، كما تحمي حرية المواصلات جانباً من حرية الرأي ، وتكفل هذه الأخيرة فيما تكفل حرية العقيدة ، ويعتبر حق الشكوى وتقديم العرائض وسيلة لحماية مخلف الحريات الأخرى . . ومن وراء هذه الحريات جميعاً تقف الحرية السياسية متمثلة أولاً في التشريع يمارسه ممثلو الأمة ، ثم في الرقابة التي لهؤلاء الممثلين على أعمال السلطة التنفيذية وتشمل فيما تشمل حق السؤال والاستجواب والمناقشة، كما تشمل في النظم البرلمانية حق حجب الثقة عن الوزارة أو الوزراء وحق سحبها منهم . كل ذلك كفيل بأن تتلمس السلطة التنفيذية جانب الاحترام اللازم لحقوق الانسان .

وترد بصدد هذا الاسلوب (الدستور والتشريعي الداخلي) لضمانات الحقوق بعض ملاحظات هي :

(١) هنالك اتجاه واضح في الدساتير الحديثة نحو التوسع في هذا الاسلوب من أساليب ضمانات الحقوق والحريات ، ويهدف هذا التوسع الى أن يوفر لها ما تمتاز به النصوص الدستورية من الاستقرار والثبات اللذين لا تتمتع بهما القوانين العادية ، ومن ثم لا تكون هذه النصوص طيعة في يد الأغليات البرلمانية المتقلبة في ذاتها أو في اتجاهاتها .

(٢) كذلك يلاحظ الانجاء الحديث نحو العناية المتزايدة بالنوع الجديد من الحقوق المعروف باسم « الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية » ، وذلك تحت ضغط الأفكار الاشتراكية الحديثة التي تعنى بهذه الحقوق أكثر من عنايتها بالحقوق التقليدية المسماة « الحقوق المدنية والسياسية » . وقد أدى هذا الاتجاه الى اصطباغ الدساتير الحديثة بهذا الطابع المزدوج الذي يجعل الدستور في الواقع دستورين ، أحدهما سياسي والآخر اجتماعي (٥) .

(٣) نلاحظ أيضاً ازدياد تقارب الأحكام الخاصة بحقوق الانسان في الدساتير الحديثة

(٤) نوجز الحديث عن الجانب الاسلامي في مسيرة حقوق الانسان نظراً لوجود بحث خاص بذلك في هذا العدد لزميلنا الاستاذ زكريا البري (استاذ الشريعة الاسلامية) عنوانه « الاسلام وحقوق الانسان » .

(٥) ولناخذ مثلاً ذلك دستور الكويت الصادر في ١١/١١/١٩٦٢ ، فقد توسع في هذه الحقوق وذلك بحيث ضمنها بابين هما : الباب الثاني بعنوان « القومات الأساسية للمجتمع الكويتي » ويتضمن عشرين مادة (من ٧ الى ٢٦) والباب الثاني المعنون « الحقوق والواجبات العامة » - وهو الباب التقليدي - ويتكون من ٢٣ مادة (من ٢٧ الى ٤٩) .

في العالم ، وذلك بفضل عملها على ترسم خطى « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » الذى ارضته الدول الأعضاء في الامم المتحدة كمثالية تتعبد بها أدياً ، وانموذجاً يحتذى في تشريعاتها الداخلية . وقد حرصت بعض الدساتير على الاشارة صراحة الى الاعلان العالمي المذكور او الاحالة اليه ، وذلك في مقدمة الدستور او في صلب مواده . وما من شك في أن هذا الاتجاه في الدساتير الحديثة يمهّد السبيل لنوع من التوحيد المستحب والوعى العالمي المشترك في شأن حقوق الانسان . وقد بدت هذه الظاهرة اكثر وضوحاً في دساتير الدول الحديثة الاستقلال ، وفي ذلك خير كبير ، لانه لم يترك الحقوق والحريات تتعثر أو تصطدم بقيود او معوقات ، وانما انتفل بالبلاد فوراً الى أعلى مستوى أقره العالم بهذا الخصوص حتى اليوم .

وما من شك في أن هذا الاتجاه كان موضع الأمل عندما تم اقرار الاعلان العالمي المذكور ، وقد عبرت عن ذلك الجمعية العامة للامم المتحدة عندما نادت بالاعلان واصفة اياه بأنه « المستوى المشترك الذى ينبغى أن تستهدفه كافة الشعوب والامم . حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع – واضعين على الدوام هذا الاعلان نصب أعينهم – الى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ اجراءات مطردة قومية وعالمية ، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها عالمياً وبصورة فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها » .

ومن أجل ذلك كله قررت المنظمة الدولية اعتبار يوم اقرار الاعلان العالمي (العاشر من ديسمبر/ كانون الاول) عيداً يحتفل به العالم في كل عام ، باسم « يوم حقوق الانسان » .

(٤) جرت بعض الدول على أن تخصص لتسجيل الحقوق والحريات الأساسية وثيقة خاصة منفصلة عن الدستور ، أو أن تضع ذلك في مقدمة الدستور أو ديباجته . ولهذا النحو وذاك تطبيقات عديدة نذكر منها ما يلي :

– العهد الأعظم أو الكبير بانجلترا (Magna Carta) المتضمن للحريات التي منحها الملك جون للانجليز سنة ١٢١٥ تحت التهديد بحرب أهلية ، والذي تكرر إصداره بسبب من التعديل سنة ١٢١٦ ثم سنة ١٢١٧ ثم سنة ١٢٢٥ (في عهد الملك هنري الثالث) .

– وفي انجلترا كذلك وللانجليز خاصة صدرت سنة ١٦٨٩ ، وثيقة الحقوق (Bill of Rights) وذلك على أثر ثورة سنة ١٦٨٨ البيضاء .

– وبأمريكا صدر في فيلادلفيا بتاريخ ١٧٧٦/٧/٤ اعلان استقلال الولايات المتحدة (الثلاث عشرة حينذاك) الذى سجل باسم شعبها « الطيب » الاستقلال والحرية ثم ادخلت عليه التعديلات العشرة الاولى المسجلة لبعض الحقوق والحريات وتسمى كذلك « اعلان الحقوق » أو « وثيقة الحقوق » – وقد صدق عليها الكونجرس سنة ١٧٩١ . وهناك اعلانات حقوق للولايات كاعلان فرجينيا في ١٢ يونيو سنة ١٧٧٦ ، وكان هو أولها .

– وفي فرنسا أصدرت الجمعية التأسيسية (بعد قيام الثورة) « اعلان حقوق الانسان والمواطن » بتاريخ ١٧٨٩/٨/٢٦ وفى ذكر لفظ « الانسان » نزعاً نحو الشمول في حين ان لفظ « المواطن » يتجاوب مع التخصيص التقليدى الذى كان لا يزال يضافي على اعلانات الحقوق طابعاً « وطنياً » لا « عالمياً » . وصدرت كذلك اعلانات للحقوق في السنة الثالثة للثورة (سنة ١٧٩٣) وسنة ١٨٤٨ . كما نذكر اعلان الحقوق السوفيتي سنة ١٩١٨ .

وعن ديباجات الدساتير نذكر على سبيل المثال ديباجة الدستور الفرنسي الصادر في أكتوبر سنة ١٩٤٦ ودستورها الحالي الصادر سنة ١٩٥٨ (٦) .

ولقد أثار النص على الحقوق والحريات في « اعلانات للحقوق » أو في ديباجة للدستور خلافاً حول قيمتها القانونية (في فرنسا خاصة) فذهب قول الأغلبية الى أن لها قيمة قانونية ملزمة كاللستور بل وأسمى من الدستور ، في حين ذهب رأى آخر الى أنها مجرد اعلان لأفكار ومذاهب فلسفية ومثالية ومن ثم تكون قيمتها أدبية فقط أو أخلاقية . كما توسط البعض - وهو الأفضل - فقالوا ان القيمة القانونية التي توجب التزام السلطات والمحاكم بالتطبيق إنما تقتصر على النصوص المحددة التي تأخذ صورة النص الدستوري وتحديده ، دون النصوص العامة التي لا تصلح بسبب هذه العمومية للتطبيق المباشر دون أن تضبطها أو تحددها نصوص تشريعية لاحقة . ولكل من هذه الآراء حجته وأسانيده مما يجعل من الخير ما بدا في الدساتير الحديثة من إثار للنص على ضمانات الحقوق في صلب الدساتير لا في مقدماتها أو في اعلانات منفصلة عنها .

(ج) مرحلة الجهود الدولية والمفهوم العالمي في شأن حقوق الانسان :

لئن ساعدت عمومية بعض نصوص الاعلان الفرنسي وصفتها التجريدية ولفته على اكتسابه مكانة دولية تردد معها صدها في مختلف أنحاء المعمورة الا أن العالم كان في حاجة الى مجهود دولي مشترك فيما يتعلق بحقوق الانسان . حقاً أن الحرب العالمية الاولى قد جعلت الدساتير الحديثة تتوسع في تقرير حقوق الأفراد وحرياتهم ، وان محاولات غير رسمية عديدة ظهرت في الميدان الدولي في شأن هذه الحقوق والحريات فيما بين الحربين العالميتين ، ولكن الجهود المشتركة بين الدول لم تأخذ طريقها الاثناء الحرب الأخيرة وفي أعقابها (٧) اذ عندما قامت الحرب المذكورة واكتوت الدول العظماء وبنارها واحتجن الى مساهمة الدول الصغيرة في دفع الفوائت عنهم ، اخذ القادة فيهن يذكرون ربهم ، ويذكرون ان في الدنيا ناساً مثل ناسهم يحسون احساساتهم ويستأهلون الرعاية استئصالهم (٨) . كذلك وضحت تلك الحقيقة القائلة بان لاسلام حقاً بغير الحرية ، فتفنى الناس بالحقوق والحريات العامة ، لا لذاتها فقط بل ومن أجل السلام العالمي كذلك .

(٦) وفي عهد الثورة الفرنسية اتخذ دستور سنة ١٧٩١ كمقدمة له اعلان الحقوق الصادر سنة ١٧٨٩ ، كما جاء ذكر هذا الاعلان في ديباجة كل من دستور سنة ١٩٤٦ ودستور سنة ١٩٥٨ وأضاف هذا الأخير الإشارة كذلك الى مقدمة دستور سنة ١٩٤٦ . وقد أبرز البعض النزعة العالمية (البكرة نسبياً) في اعلان سنة ١٧٨٩ ، ومن ذلك قول بعض الكتاب الفرنسيين ان أجدادهم لو أعلنوا « حقوق الفرنسي » بعد أن هدموا الباستيل وكسبوا حرياتهم لما استطاع منصف أن يلومهم في شيء ، ولكنهم ساعة خلاصهم فكروا في « البساتيل » كافة ، وراوا من خلال حقوق الفرنسي « حقوق الانسان » ، ومن ثم أصبح اسم فرنسا ملء أسماع المضطهدين في العالم .

هذا ويلاحظ ان التشابه بين نصوص اعلان الحقوق الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ واعلانات الحقوق الأمريكية قد جعل الفقيه Jellinek يضع قائمة مقارنة بين هذه النصوص وتلك كشفت عن تماثل مدهش بين التعاريف وتقابل في الأفكار والصيغة بل والعبارات وقد تلاقى جميعها عند المفهوم الفردي للحرية وحقوق الانسان .

(٧) من الغريب ان عهد « عصبة الأمم » قد خلا من أي تنظيم لحقوق الانسان ، وانما أشار الى حقوق فئات معينة (كالأقليات) ولكن لم تحقق العصبة النتائج المرجوة حتى في هذا النطاق الضيق . كما يلاحظ أثر مبدأ سيادة الدولة على توكيد الفصل التام بين القانون الدولي والقانون الداخلي حتى أوائل القرن العشرين وان القانون الدولي لا يعنى الا بالدول دون الافراد ومن ثم لم يكن له ان يتدخل في علاقة الدولة برعاياها وانتهاكها لحقوقهم وحرياتهم .

(٨) من حديث للمرحوم الدكتور محمود عزمى بمناسبة العيد السنوى الاول للاعلان (سنة ١٩٤٩) .

وأهم ما اتخذ من خطوات دولية في هذا الشأن ما يلي :

١ - في ٦ يناير سنة ١٩٤١ أعلن الرئيس روزفلت برنامجاً عن الحريات الأربع « في كل بلد في العالم » وهي : حرية الفكر والقول ، والحرية الدينية ، والحرية من العوز ، والحرية من الخوف .

٢ - إعلان الحريات في ميثاق الأطلسي بتاريخ ١٤ أغسطس سنة ١٩٤١ الذي أشاد بالحرر « من الخوف ومن الحاجة » .

٣ - أعلنت « الأمم المتحدة » (٩) في أول يناير سنة ١٩٤٢ أن النصر الكامل لازم للدفاع عن « الحياة ، والحرية والاستقلال ، والحرية الدينية بمثل لرومه لصيانة الحقوق الإنسانية والعدالة .. » . وكان ذلك في اجتماع لمثلي ٢٦ أمة تعاهدت على الاستمرار في محاربة دول المحور .

٤ - وفي ديباجة ميثاق الأمم المتحدة (الذي وضعه ممثلو ٥٠ دولة) بمدينة (سان فرانسيسكو) والموقع يوم ٢٦ يونيو سنة ١٩٤٥ (١٠) جاء النص التالي :

« نحن شعوب الأمم المتحدة :

« وقد آلينا على أنفسنا ... أن نؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية .. »

أما مواد الميثاق التي رددت ذكر حقوق الإنسان وفتحت باب التطور الجديد فأهمها مايلي :

المادة الأولى :

« وتقرر أن تعمل منظمة الأمم المتحدة على احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين وبلا تفريق بين الرجال والنساء .

المادة ١٣ :

وقد جاء فيها : « ... تنشئ الجمعية العمومية دراسات وتشير بتوصيات بقصد الاعانة على تحقيق حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس بلا تمييز بينهم في الجنس أو الدين ولا تفرقة بين الرجال والنساء ... » .

المادة ٥٥ :

« رغبة في تهيئة شروط الاستقرار والرفاهية الضرورية لقيام علاقات سلمية ودية بين الأمم ، علاقات تقوم على احترام المبدأ الذي يقضي للشعوب بحقوق متساوية ويجعل لها تقرير مصيرها ، تعمل الأمم المتحدة على أن ينتشر في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات

(٩) اصطلاح « الأمم المتحدة » ابتكره الرئيس روزفلت واستعمله لأول مرة في الاعلان المذكور .

(١٠) كان أساس بحث مؤتمر سان فرانسيسكو المذكور مقترحات سبق وضعها في « ديمرتون أوكس » فيما بين أغسطس وأكتوبر سنة ١٩٤٤ ممثلو الصين والاتحاد السوفيتي وبريطانيا والولايات المتحدة .

الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفرقة بين الرجال والنساء ،
ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلا » .

وقد اتبعت المادة ٥٦ بالنص على أن تعمل الدول الأعضاء على تحقيق ما جاء بالمادة ٥٥
- فرادى ومجموعة - بالتعاون مع المنظمة الدولية .

المادة ٦٢ :

« للمجلس الاقتصادي والاجتماعي أن يقدم توصيات فيما يختص بنشر حقوق الانسان
والحريات الأساسية ومراعاتها » .

المادة ٦٨ :

« ينشئ المجلس الاقتصادي والاجتماعي لجاناً للشؤون الاقتصادية ولتعزيز حقوق
الانسان ... » .

٥ - على أساس هذه النصوص شكل المجلس الاقتصادي والاجتماعي المذكور لجنة سماها
« لجنة حقوق الانسان » وجعل لها أغراضاً ثلاثة هي :

أولاً - اعداد مشروع وثيقة دولية بإعلان حقوق الانسان وحرياته الأساسية .

ثانياً - اعداد مشروع اتفاق دولي بتطبيق هذه الحقوق والحريات .

ثالثاً - اعداد مشروع بوسائل التنفيذ بالاجراءات التي يجب اتخاذها عند انتهاك هذه
الحقوق .

٦ - واصلت « لجنة حقوق الانسان » عملها قرابة عامين في لبك سكسس وفي جنيف، ثم تقدمت
بالمشروع الأول الخاص بمشروع « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » متضمناً كسباً جديداً فيما يتعلق
بالحقوق الاجتماعية والحقوق الاقتصادية بصفة خاصة وبما يقابل هذه الحقوق من التزامات
ايجابية على الدولة .

وقد أقرت هذا المشروع الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الثالثة المعقودة بباريس سنة
١٩٤٨ وكان ذلك في اليوم العاشر من ديسمبر من العام المذكور .

٧ - نوال الجهود في المجال الدولي بعد ذلك لتحقيق ما طالبت به الجمعية العامة للأمم
المتحدة في الدورة الثالثة المذكورة من ان يردف هذا « الاعلان » بميثاق ينص على الالتزامات
القانونية التي تتعهد بها الدول في شأن تطبيق حقوق الانسان ورعايتها ، وذلك لكي يكون هذا
الميثاق هو التنفيذ العملي للحقوق والحريات التي تضمنها « الاعلان » على صورة مبادئ وأهداف
تلتزم الدول التزاماً أدبياً - وليس التزاماً قانونياً - بالمحافظة عليها والسعي الى بلوغها . وقد توالى
الجهود من بعد ذلك حتى أمكن أن تقرر الجمعية العامة في (١٦/١٢/١٩٦٦) ثلاث وثائق لم تدخل
بعد دور التنفيذ لعدم استيفاء العدد اللازم لذلك من تصديقات الدول (اى ٣٥ تصديقا) وتشمل
هذه الوثائق :

أ - اتفاقية خاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (من مادة ٣١) .

ب - اتفاقية خاصة بالحقوق المدنية والسياسية (من مادة ٥٣) .

ج - بروتوكول اختياري ملحق بالاتفاقية الثانية (١٤ مادة) .

٨ - هنالك جهود عديدة اخرى بذلتها المنظمة الدولية تتصل بنواح خاصة متعددة من « حقوق الانسان » نذكر منها كل ما يتعلق بمحاربة التفرقة العنصرية ، والقضاء على التمييز ضد المرأة ، والاسترقاق وتجارة الرقيق . ومنع جريمة ابادته الجنس البشرى والعقاب عليها، والغاء السخرة أو العمل بالاكراه ، ومحاربة التعذيب والمعاملة الوحشية أو العقاب الوحشى أو غير الانسانى أو المذل ، والاعتقال أو التوقيف أو النفي على نحو تعسفى ، وقرار الاعلان الخاص بحق اللجوء الاقليمي ، واتفاقات في شأن نقل مص حالات انعدام الجنسية ، ومركز اللاجئين وعديمي الجنسية ، والزواج ، والاسرة ، وحرية عديدة منها حرية الاعلام وبعض حريات العمل ، وحقوق الطفولة والشباب ، وحق تقرير المصير ، والتحرر من الجوع ، والحق في الصحة ، وحقوق اللاجئين وغير ذلك . وفي هذه المجالات توجد اجهزة للمنظمة ووكالات متخصصة ولجان على مستويات مختلفة واتفاقات واعلانات ومؤتمرات وقرارات وتوصيات . . . تجمع بين المفهوم السياسي والفردى التقليدى للحرية ونزعة اجتماعية واقتصادية بارزة تحت ضفط الفكر الاستراكي والكتلة الشرفية : ويتضح ذلك من بعض النواحي المختارة للعمل الدولي بصدد حقوق الانسان نذكرها فيما يلي :

- الاتفاق الخاص بوضع اللاجئين (سنة ١٩٥١) .
- الاتفاق الخاص بالحق الدولي في التصحيح (١٩٥٢) .
- الاتفاق الخاص بحقوق المرأة السياسية (١٩٥٢) .
- البروتوكول المعدل لاتفاق الاسترقاق الصادر سنة ١٩٢٦ (١٩٥٣) وتكملته سنة (١٩٥٦)
- الاتفاق الخاص بمركز الاشخاص عديمي الجنسية (١٩٥٤) .
- الاتفاق الخاص بجنسية المرأة المتزوجة (سنة ١٩٥٧) .
- الاتفاق بشأن تقليص حالات انعدام الجنسية (سنة ١٩٦١ وغير سارى المفعول الآن) .
- الاتفاق الخاص بالرضا في الزواج والحد الأدنى لسن الزواج وتسجيله (سنة ١٩٦٢) .
- الاتفاق بخصوص ازالة كافة اشكال التمييز العنصرى (سنة ١٩٦٥ ولم يسر مفعوله بعد) .
- الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتلك الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية والبروتوكول الاختيارى الملحق بهذه الاخيرة (سنة ١٩٦٦ وهذه الوثائق الثلاث غير سارية المفعول الآن) .

- البروتوكول الخاص بمركز اللاجئين (سنة ١٩٦٦) .

٩ - هنالك جهود ضخمة كذلك تبذلها المنظمة الدولية باجهزتها المختفة لاشاعة الوعي بحقوق الانسان والاحترام اللازم لها ، وتشمل اعمالا اعلامية ودراسات ووثائق وتحقيقات وندوات ومؤتمرات وما الى ذلك . نخص منها بالذكر على سبيل المثال قرار الجمعية العامة باعتبار سنة ١٩٦٨ سنة دولية لحقوق الانسان ، وعلان يوم ٢١ مارس سنة ١٩٧٠ يوما عالميا للقضاء على التفرقة العنصرية ، كما نذكر على سبيل المثال ايضا المؤتمر الدولي لحقوق الانسان ، الذى دعت الجمعية العامة الى عقده كواحد من اوجه النشاط الرئيسية للعام الدولي لحقوق الانسان سنة ١٩٦٨ وقد انعقد هذا المؤتمر في طهران في الفترة بين ٢٢ ابريل (نيسان) و ١٣ مايو (ايار) من العام المذكور .

١٠ - يجب في ختام هذه البنود بضد الجهود الدولية لاشادة بنشاط الامانة العامة

للمنظمة وفروعها وممثليها في مجال حقوق الانسان . فلها ولهم في كل مناسبة اعمال نذكر بالشكر والتقدير . وحسبنا من زاوية النشر والاعلام فيما يتعلق بتلك الحقوق أن نذكر من بين المنشورات الصادرة عن أجهزة الاعلام بالامانة العامة المنشورات التالية التي وزعت على نطاق واسع في العالم :

- الاعلام العالمي لحقوق الانسان - الاتفاقات الدولية الخاصة بحقوق الانسان (ويقع في ٤٨ صفحة متضمناً اتفاقيتي نوعي الحقوق المقرين سنة ١٩٦٦ والبروتوكول الملحق باحدهما كما سبق البيان) . - حماية الأقليات - تقرير عن الاسترقاقات - دراسة التمييز في التعليم ، - دراسة التمييز في الحقوق السياسية - دراسة التمييز في موضوع الحقوق والممارسات الدينية - دراسة التمييز بالنسبة لحق كل فرد في مفادرة أى قطربما في ذلك بلاده والعودة الى بلاده - دراسة حول حق كل فرد في أن يكون حراً من الاعتقال والتوقيف والنفي التعسفي - التشقيف المدني والسياسي للمرأة - اتفاق بشأن جنسية المرأة المتزوجة (تاريخ وتعليق) اعلان القضاء على التمييز ضد المرأة (اقرته الجمعية العامة في ١١/٧/٦٧) - مكافآت متساوية عن الاعمال المتساوية - المركز القانوني للمرأة المتزوجة - جنسية المرأة المتزوجة - الموارد المتوافرة للدول الاعضاء من أجل تقدم المرأة . - مساعدة الامم المتحدة من أجل تقدم المرأة . - الكتاب السنوي لحقوق الانسان - الامم المتحدة وحقوق الانسان - اعلان حقوق الطفل (١٩٥٩/١٢/٢٠) .

- كذلك عدة منشورات وكنيبات في محاربة التمييز العنصري (١١) .

يتضح من هذه النماذج الاعلامية المختارة أنها أيضاً مزيج من النوعتين . السياسة والاجتماعية في فهم حقوق الانسان مع غلبة النزعة الاولى للآن .

(د) - الجهود الاقليمية في شأن حقوق الانسان :

تستجيب هذه الجهود في الحقيقة استجابة تامة مع ميثاق الامم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان ، بل لعلها عوامل مساعدة على التغلب على العقبات التي لا تزال تعترض الخطوات التكميلية للاعلان والميثاق مما سبقت الاشارة اليه ، فان تعذر لاسباب او لأخرى الاتفاق العالمي على تلك الخطوات المرتقبة فان اتفقت مجموعة اقليمية من الدول على كلمة سواء في شأنها تسجل ما ترتضيه وتؤثره ، فان التلاقى مستقبلاً بين المجموعات الاقليمية على كلمة سواء أخرى عالية

(١١) نذكر من بينها نشرات عن :

- لجنة حقوق الانسان تدين بشدة سياسة التفرقة العنصرية واجراءات القمع المتبعة في جنوب افريقيا .

- الاتفاقات الدولية لازالة كافة اشكال التمييز العنصري والتفرقة العنصرية ومعاملة السجّاء في جنوب افريقيا (افادات وشهادات) .

- تكوين سياسة الفصل بين الاعراق (Apartheid) وتتضمن اسئلة واجوبة عن الامم المتحدة والتمييز العنصري في جنوب افريقيا .

- اليوم العالمي للقضاء على التفرقة العنصرية (١٩٧٠/٣/٢١) .

- الفصل العنصري في جنوب افريقيا (أسئلة واجوبة) - الاصطهاد والتمييز العنصري في افريقيا الجنوبية - مبدأ يتعذب (١ - الامم المتحدة وروديسيا الجنوبية) والفصود بهذا « مبدأ المساواة في الحقوق ونقرير المصير للشعوب » (ويقع هذا المنشور او الكتيب في ثمانين صفحة) - اجراءات مناهضة التفرقة العنصرية (٥٤ صفحة) .

يصبح اقرب مثالا. وكل هذه الخطوات الاقليمية وان كانت منفردة الا انها فوق ذلك تشيع مزيداً من التوعية في شأن حقوق الانسان وتضاعف اسباب احترامها والتقيد بها .

لكل ذلك كان طبيعياً ما أبدته « لجنة حقوق الانسان » المتفرعة عن « المجلس الاقتصادي والاجتماعي » للمنظمة الدولية من اهتمام بدراسة هذا الموضوع ، شاركتها اياه كذلك الامانة العامة للمنظمة والعديد من اجهزتها . وكان من بين هذه الجهود حلقة الدراسات الخاصة بهذا الموضوع والتي عقدت بالقاهرة فيما بين الثاني والخامس عشر من سبتمبر سنة ١٩٦٩ ، وقد زكت فكرة انشاء « لجنة افريقية لحقوق الانسان » . هذا وتبدل الجهود منذ سنوات لايجاد تنظيم في نطاق جامعة الدول العربية لتوكيد حقوق الانسان في هذا النطاق الاقليمي وكفالة احترامها ، وذلك بموجب اتفاقات ملزمة للدول الاعضاء تسداً اقليمياً ما زال متخلفاً من فراغ عالمي ناجم عن افتقاد هذا الالتزام القانوني في شأن الاعلان العالمي للحقوق ، الذي ليس الا « اعلاناً » له مالا يخفى من قيمة اديبية عالمية ولكن تنقصه - كاعلان - قوة الالتزام القانوني حتى تلتزم الدول بمعاهدة ملزمة بهذا الخصوص . فمن الحكمة الى حين تحقق ذلك ، ان مالا يدرك كله لا يترك كله .

وخير مثال ناجح يضرب على هذا التعاون الاقليمي في مجال حقوق الانسان « الاتفاقية الاوروبية لحقوق الانسان » ، والتي تفضل من نواح كثيرة ذلك التنظيم الاقليمي الأمريكي المسمى لجنة الدول الأمريكية (La commission Inter americaine)

وقد كان ابرام الاتفاقية الاوروبية المذكورة مظهراً ودليلاً على اهتمام الدول الغربية التي وقعت بكفالة الحقوق والحريات التقليدية - بصفة خاصة - في ربوعها وبمفهوم يغير جوهرياً مفهوم مجموعة دول الكتلة الشرقية كما سنرى ، وهو مفهوم تحرص الدول الغربية على التزامه لانه اساس نظامها السياسي والاقتصادي .

وقد بدأت فكرة هذه الاتفاقية في شهر مايو سنة ١٩٤٨ اثناء انعقاد مؤتمر أوروبا في مدينة لاهاي (بدعوة من اللجنة الدولية لتنسيق الحركات الاوروبية) وعلى هذا الأساس نبتت فكرة « المجلس الاوروبي » أو « لجنة أوروبا » على ان يكون خاصاً بالدول الاوروبية التي تعيش في ظل النظام الديمقراطي لوقاية مثلها العليا ومبادئها الاساسية المشتركة التي يقوم عليها هذا النظام ، ولذلك قرر المؤتمر المذكور « السماح بالانضمام لمجلس أوروبا للدول التي تعيش في ظل نظام ديمقراطي وتلتزم باحترام الميثاق الذي يجمع المجلس وضعه لحماية حقوق الانسان » كما قرر « عدم انطباق صفة الديمقراطية على النظم التي لا تكفل قانوناً أو في الواقع حريات الرأي والاجتماع والتعبير وكذلك حرية المعارضة السياسية » . وقد وضع « مجلس أوروبا » قانونه النظامي ووقع من ١٥ دولة واقليمياً يوم ٥ مايو سنة ١٩٤٩ هي : بلجيكا والدنمرك وفرنسا وايرلندا وايطاليا ولكسمبورج وهولندا والنرويج والسويد والمملكة المتحدة واليونان وتركيا وجمهورية ألمانيا الاتحادية (الغربية) والسار وايسلنده (١٢) .

(١٢) وقع اعضاء مجلس أوروبا في نوفمبر سنة ١٩٥٠ اتفاقية سميت « اتفاقية حماية حقوق الانسان والحريات الاساسية » (وقد دخلت دور التنفيذ في ٣ سبتمبر سنة ١٩٥٣ على الرصد في عشر دول عليها) وفي ٢٠ مارس سنة ١٩٥٢ وقع بروتوكول متمم للاتفاقية ، وفي ١٨ مايو سنة ١٩٥٤ دخل البروتوكول دور التنفيذ .

ويلاحظ ان هذه الاتفاقية تعرضت جدياً للامتحان عندما تقدمت اليونان بشكوى مما اتخذته بريطانيا من اجراءات ضد شعب جزيرة قبرص اعتبرتها اليونان منافية لحقوق الانسان ، كما تتعرض للامتحان من جديد ازاء الاتهامات الموجهة اخيراً الى حكومة اليونان العسكرية وتازم المولد جذرياً مع هذه الدولة كعضو في الاتفاقية والمنظمات المنبثقة عنها .

وقد نص القانون النظامي المذكور على أنه يشترط لانضمام دولة الى المجلس الاوروبي أن تكون قادرة على أن تعترف وتحترم مبدأ سيادة القانون ومبدأ ضرورة تمتع كل شخص خاضع لقضائها بحقوق الانسان والحريات الأساسية (أي بالمفهوم الغربي التقليدي للحقوق والحريات) وتتعهد بالتعاون ايجابياً وبخلاص على تحقيق هدف المجلس وهو تحقيق اتحاد اوثق بين الدول الاعضاء لحماية المثل العليا والمبادئ التي تعتبر تراث هذه الدول المشتركة . وزيادة في الاحتياط نص القانون النظامي أيضاً على امكان دعوة اية دولة للانسحاب من المجلس اذا خالف مخالفة حطرة المبادئ المنوه عنها .

وقد ظهرت في الاتفاقية الاوروبية المذكورة بوضوح روح الحذر من اساءة استعمال بعض الحريات واتخاذها أداة لقلب النظام الاجتماعي ، من ذلك تقييد « حق كل انسان في الحياة » بقيد أو استثناء وهو « حالة الوفاة نتيجة أعمال حربية مشروعة » ، وتقييد بعض الحريات بأنها « لا تتضمن أى حكم يجوز تأويله على أنه يمنع الدول المتعاقدة من فرض قيود على النشاط السياسي للأجانب » وكذلك ما تتضمنه المادة ١٧ من الاتفاقية من أنه ليس فيها حكم يجوز تأويله على أنه يخول أى دولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو عمل يهدف الى هدم الحقوق والحريات المقررة في الاتفاقية أو فرض قيود على هذه الحقوق والحريات أو توسيع من القيود الواردة بها . هذه القيود وأمثالها ، لها مبرراتها ، وقد قيل في تبريرها ما يلي :

« ... قد يكفي لفهم هذه القيود أن نذكر الخطر الذي يهدد كيان النظام الديمقراطي من جراء انتشار المنظمات الشيوعية وضرورة اتخاذ الاحتياطات اللازمة لدرء هذا الخطر . والواقع أن أغلب القيود الواردة على الحريات وبخاصة قيد وقف العمل بالاتفاقية في حالتي الحرب وقيام خطر عام يهدد حياة الأمة إنما قرر لتمكين السلطات العامة في الدول المتعاقدة من مواجهة مناورات المعارضة الشيوعية ومحاولاتها التي تهدف الى اغصاب الحكم في هذه الدول وقلب نظامه القائم على مبدأ الحرية السياسية ... » .

وهنا يتبين من جديد مدى الحساسية بين المفهومين الشرقي والغربي للحرية والحقوق الأساسية للانسان . هذا ويلاحظ أن الاتفاقية المذكورة قد نظمت لأول مرة في التاريخ ضماناً جماعياً (م ١٩) يكفل احترام الدول الأعضاء لالتزاماتها في شأن حقوق الانسان وتقوم على رقابته « محكمة اوروبية » لحقوق الانسان .

(ه) - الجهود غير الحكومية في شأن حقوق الانسان :

نذكر أولاً بما سبق خاصاً بجهود المفكرين (فرادى وجماعات ، دينيين وفلاسفة وسياسيين) وفضلهم على مسيرة حقوق الانسان منذ القدم ، ويكفي أن نذكر بهذا الخصوص فضل الأفكار اليونانية والرومانية والاسلامية والمسيحية بهذا الخصوص ، كما نشير الى ما ورد في فرنسا مثلاً من أن « كوندورسيه » - أحد فلاسفة القرن الثامن عشر - قد سبق الى محاولة وضع صياغة لحقوق الانسان ، وذلك قبل الاعلان الفرنسي السالف الذكر (سنة ١٧٨٩) والذي قيل بحق أنه كان ثمرة لـ « خلفية » فكرية تربو على العشرين قرناً ، وأن واضعيه كانوا ورثة للملايين من البشر شقوا لهم السبيل ، وأن تراث الفكر السابق كان المصدر الروحي للاعلان المذكور ، ومن ثم نستطيع القول أن كل ذلك وما تلاه حتى سنة ١٩٤٨ كان المصدر الروحي للاعلان العالمي لحقوق الانسان .

الى جانب ما سبق نشير الى عدد من الهيئات والجمعيات والمؤسسات الخاصة تلاقى - كل في بلدها أو اقليمها أو على مستوى دولي - عند فكرة العمل على حماية المضطهدين والذود عن

حقوق الانسان ، وبعضها وثيق الصلة بالمنظمة الدولية عامة ، وبلجنة حقوق الانسان فيها بصفة خاصة . نذكر في هذا المعنى « المعهد الدولي لحقوق الانسان » ، ومقره باريس ، ويصدر منذ عامين مجلة فصلية تعنى بالدراسات الخاصة بحقوق الانسان . وكان انشاء هذا المعهد في مناسبة السنة الدولية لحقوق الانسان (سنة ١٩٦٨) ، وقد عهد برئاسته الى الفقيه الفرنسي المعروف « رينيه كاسان » الحائز على جائزة نوبل للسلام سنة ١٩٦٨ ونائب رئيس مجلس الدولة الفرنسي لعهد طويل وصاحب الدور الكبير في مجالات حقوق الانسان في فرنسا وفي الامم المتحدة .

القسم الثاني - مضمون الاعلان العالم لحقوق الانسان

لكي نزن بدقة مفهوم الحقوق والحرية في مضمون الاعلان المذكور يجب أن يكون ذلك في ضوء ثلاث حقائق أساسية يلزم أولا بيانها في شأنه وهي: ما هي الآراء حول قوة الالتزام التي لهذا « الاعلان » الذي لم يأخذ شكل معاهدة ؟ ثم ما هو التطور الذي بلغته الأفكار بصدد حقوق الانسان في هذا العصر والتي بمقياسها يحكم للاعلان المذكور أو عليه ؟ ونالتاً ، ما مدى التباين بين مفهوم كل من الكتلتين الغربية والشرقية بصدد حقوق الانسان وما أثر ذلك على الاعلان وعلى مسيرة الحقوق من بعد إصداره ؟

(١) الآراء حول القيمة القانونية للاعلان العالمي لحقوق الانسان :

يذهب البعض الى أن الاعلان المذكور يلزم الدول الاعضاء الزاماً قانونياً وذلك باعتباره مكملاً لميثاق الامم المتحدة الذي فرض على الدول الأعضاء احترام حقوق الانسان . وهذا ما أفتتت به بعض المحاكم الأمريكية كمحكمة استئناف كاليفورنيا بتاريخ ٢٤ ابريل سنة ١٩٥٠ حيث رفضت المحكمة تطبيق قانون الولاية المذكورة الذي يحرم اليابانيين من التملك العقاري ، وكان سبب هذا الرفض اعتبار هذا التمييز بين الاجانب في المعاملة مخالفاً للاعلان العالمي لحقوق الانسان .

على أن الأسلم والراجح لدى الباحثين عامة هو الرأي المعارض الذي يرى أن الاعلان المذكور ليست له قوة الزام قانونية بل قيمته أدبية كبيرة ، وذلك لأسباب متعددة أهمها أن هذا الاعلان لا يعتبر مكملاً للميثاق بالمعنى الذي يخلع عليه قوة الميثاق نفسه ، فلم تتبع في إصداره الاجراءات اللازمة لتعديل الميثاق بل صدر في شكل قرار من الجمعية العامة للأمم المتحدة التي تعتبر قراراتها مجرد « توصيات » غير ملزمة قانوناً . وبهذا الرأي أخذت المحكمة الدستورية النمساوية بتاريخ ٥ أكتوبر سنة ١٩٥٠ .

وليس معنى ذلك تجاهل القيمة الأدبية الهائلة التي للاعلان والتي جعلته على كل لسان في كل مناسبة ، يستند اليه أنصار الحقوق والحرريات والمضطهدون ، ويخشاه ويعمل له كل حساب من تسول لهم أنفسهم الاعتداء على تلك الحقوق والحرريات . وقد تزايدت هذه القوة الأدبية مع الزمن تبعاً لازدياد قوة الرأي العام العالمي من جهة ، وتبعاً كذلك لزيادة عدد أعضاء الأمم المتحدة حتى أصبح في نهاية عام ١٩٧٠ يبلغ ١٢٧ عضواً ، بينما كان الموقعون المؤسسون الاول لميثاق الأمم المتحدة سنة ١٩٤٥ خمسين دولة فقط . وقد جاءت هذه الزيادة بعدد كبير من الدول التي لم تكن مستقلة من قبل والتي استندت ولا تزال تستند الى اعلان حقوق الانسان لنيل حقوقها وحقوق مواطنيها وبني جلدتهم أو للحفاظ عليها وانماؤها .

(ب) تطور مفهوم حقوق الإنسان نوعاً وطابعاً في العصر الحديث :

هذه الحقوق - في أصلها التقليدي الذي أخذته العالم الحديث عن الثورة الفرنسية بصفة خاصة - ذات صفة سلبية بمعنى أن الدولة لا تلتزم معها بأي التزام إيجابي نحو الأفراد بل تلتزم بالامتناع عن إتيان الأمور التي تتنافى مع هذه الحقوق أو تنال منها .

وعليه فإن كانت للأفراد مثلاً حرية الملكية وحرية التعليم وحرية العمل ، فليس معنى ذلك حق كل فرد في أن يطالب الدولة بأن تحقق له فعلاً قدر من الملكية أو التعليم أو العمل مساوياً لغيره ، فواجب الدولة هو فقط عدم الوقوف في سبيل تمتع الفرد بهذه الحقوق لا أن تضمنها له فعلاً . ولذلك قيل أن الدولة قررت هذه الحقوق والحريات للفرد ككائن مجرد (Homme abstrait) لا كمواطن اجتماعي (Citoyen social) يعيش عضواً في مجتمع اقتصادي واجتماعي تنعكس آثاره عليه وقد يكون منها فقدان حقوقه وحرياته أن التزمت الدولة بجانب السلبية وعدم التدخل في حياته ولم تتقدم لتمد إليه يد المساعدة .

لذلك - وتحت ضغط التيارات الاشتراكية بصفة خاصة - تطورت حقوق الإنسان ، ولم يقف تطورها عند حد تأكيد تلك الحقوق والحريات السلبية القديمة أو التقليدية (الكلاسيكية) وإنما تجاوزت ذلك إلى تكليف الدولة بالتدخل الإيجابي بصور متعددة سميت بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وذلك رغم ما تستتبعه كفالة الدولة لهذه الحقوق من تدخلها في حرية الفرد وتحديد حدودها لم تكن موجودة من قبل عندما كان واجب الدولة سلبياً فقط ، وكان لا يحملها أعباء إيجابية متعددة الصور قبل الأفراد .

وعليه يترتب على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الحديثة فرض تكاليف إيجابية على الدولة تمكنها من أن تكفل تمتع الناس بحرياتهم فعلاً لا قولاً فقط .

وقد ذهبت إلى تقرير هذه الحقوق عدة دساتير في العصر الحديث وميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان . كما قررت بعض القوانين العادية في دول أخرى كإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية . ومثال ذلك التطور قوانين الضمان الاجتماعي والتعليم المجاني ومشروعات التأمين الصحي ومستشفيات الموظفين المجانية والمساكن الشعبية وغير ذلك من المشروعات المماثلة .

وفي مقدمة هذه الحقوق المستحدثة نجد كذلك حق الفرد في أن يجد عملاً (حق العمل) وفي تكوين النقابات والتمتع بالطمأنينة الاقتصادية ، والأجر العادل ، وتأمين حالات العجز والشيخوخة والحوادث . وكذلك حق الفرد في أن يتمكن من فرص التعليم فيما وراء القدر المقرر من التعليم الإلزامي ، وحقه في أن ينعم بالعيش اللائق ، وفي أن يطمئن اجتماعياً ، بأن يؤمن ضد المخاطر الاجتماعية المختلفة كالحوادث والمرض والعجز والشيخوخة وغيرها ، وحقه كذلك في أن يعمل في ظروف مشرفة وفي التمتع بالراحة وبأوقات الفراغ . وكذلك حماية الأسرة ، والمرأة ، وكفالة الوظيفة الاجتماعية لحق الملكية ، والتنظيم الاقتصادي العام ، وتضامن الأمة أمام المحن القومية ، وتحقيق العدالة الاجتماعية في شئون الضرائب ، واستغلال الثروة العامة ، وتيسير التعاون والادخار ، وتنظيم التأمين ، وحق الإضراب وغير ذلك .

وتستهدف هذه الحقوق وأمثالها غاية سامية هي تحقيق أكبر قدر مستطاع من العدالة الاجتماعية وتحسين حالة العمل والعمال والطبقات الفقيرة مما يجعل النظام الديمقراطي في مأمن من التيارات الانقلابية والأفكار الاشتراكية المتطرفة .

(ج) - تباين نظرة الدول المعاصرة لحقوق الانسان :

نقوم الديمقراطيات الغربية اساساً على النظرة الفردية التي يمثلها بصفة خاصة اعلان الحقوق الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ والتي تعتبر الحرية حقاً للفرد في مواجهة الدولة يفرض عليها واجباً سلبياً على النحو السابق بيانه ولكنها تعمل كذلك على تقوية هذه الحقوق وتوكيد ضماناتها من جهة ، وعلى استحداث القدر الملائم من الحقوق الجديدة المسماة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، بل وجعلها في منل مستوى الحقوق الفردية السابقة من حيث الاهمية والقيمة . كل ذلك بمراعاة ان السلطة العامة (اى الدولة) ليست غاية في ذاتها بل ضماناً وحماً لحياة الفرد المدنية وحرياته .

اما الاتحاد السوفييتي والدول السائرة في فلكه فتختلف نظرتها للحقوق العامة وللجماعة عن ذلك اخلافاً كبيراً . لان هذا النقيض من العالم . كما لا يخفى - يعلى المجموع على الفرد وحقوقه الفردية « المزعومة » كما ان هذه الدول تعلى الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الجديدة على الحقوق « الفردية » المليديية ، ويفهم هذه الاخير دهنماً يتفق مع وجهة نظرها في اعلاء الجماعة على الافراد . ولذلك نجد في الاعلان السوفييتي للحقوق (سنة ١٩١٨) (١٢) عناية كاملة بالجانب الاجتماعي ، كما نجده ينظر الى حقوق الانسان كالتزامات تلزم بها الدولة ازاء الفئات الاجتماعية فيها كالعمال وطبقة الرراع وغيرهم ، فهي يلزم مثلاً بكفالة حق الافراد في ان يجدوا عملاً ، وفي الراحة ، والاجارات المأجورة وما الى ذلك . اما الحريات الفردية - كحرية الراى والصحافة والاجتماع وغيرها - فانها لا تعتبر « حريات » او « حقوقاً » للفرد بل « واجبات » تلزم الدولة بموجبها بان توفر للمواطنين الصحف والكتب الرسمية وكذلك الشأن بصدد الاجتماعات العامة ، وما اليها . وعليه فالطابع المميز لهذه النظرة هو تسخير الفرد للمجموع لا العكس .

ورغم ان دول « الديمقراطيات الشعبية » لم تقلد تماماً الدستور السوفييتي (وظل منفرداً بطابعه الخاص) فان روح الاهتمام برفع مستوى الطبقة العاملة قد سرت الى سائر أوروبا وخاصة في الديمقراطيات الشعبية ، وقد اثر هذا الاتجاه بطريقة غير مباشرة في القانون العام الاوروبى وفي واضعى الدساتير منذ سنة ١٩١٨ . اما في الديمقراطيات الشعبية فقد ظهرت - وبشكل اوضح - تلك الخاصية السوفييتية السابقة الذكر التي تجعل من حريات الانسان واجبات تلزم الدولة بادائها للمواطنين ، وليس حقاً للفرد ازاء الدولة .

على هذا النحو تتضح الهوة بين النظرتين الغربية والشرقية للحقوق والحريات ، وهى هوة نزداد اتراً اذا انقنا اليها ما بين الكتنيين من مصالح متعارضة واغراض متضاربة وحرب نفسية لا تكاد تهدأ حتى تستمر ، والى هذا ترمى الخلافات التي مطلت الاعلان العالمى حتى سنة ١٩٤٨ (برغم كونه مجموعة توصيات ادبية ومثالية على الراى الراجع السائد) ، وهى خلافات اشد ضراوة عندما يصبح الامر اكثر الزاماً ، وهو ما حدث بصدد الاتفاقيتين الخاصتين بالحقوق المدنية والسياسية ، وبالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، والبروتوكول الاختيارى الملحق بهذه الاخيرة . (وقد عرفنا فيما سبق ان الجمعية العامة قد اقرت هذه الوثائق الثلاث في ١٦/١٢/١٩٦٦ ولكنها لم تستوف بعد التصديقات اللازمة لتدخل دور التنفيذ) .

والملاحظ خلال هذا كله ، ومنذ انتهاء الحرب العالمية الثانية ان العالم الغربى قد اخذ

(١٢) تلخص « اعلان حقوق الطبقة الكادحة والمستقلة » الذى اقره مؤتمر السوفييت في يناير سنة ١٩١٨ .

يضاعف عنايته بالجانب الاقتصادي والاجتماعي والثقافي لحقوق الانسان حتى لا يؤدي التطرف في النزعة الفردية - أو في فهم هذه الحريات على أنها حقوق « فردية » - الى تعريض المجموع (أى الدولة ونظامها الاجتماعي) للخطر ، أو بعبارة أخرى حتى لا تكون الحرية الفردية مبعث الخطر على الدولة الحامية لتلك الحرية ، أو للنظام الاجتماعي الذي يكفلها . ولقد كانت في حوادث ما بين الحربين العالميتين الأخيرتين عظات مؤلة في هذا الشأن للدول الغربية ، فاستفلت الحرية (بنزعها الفردية) لمحاولة قلب نظام الديمقراطية الغربية ، مما حمل هذه الديمقراطيات أعباء شديدة لمقاومة النزعات المعادية لقيمها الديمقراطية . وبلغ ذلك بدولة كتشيكوسلوفاكيا حد وقف انشاء الاحزاب السياسية وحل الاحزاب القائمة (قانون ٢٥ اكتوبر سنة ١٩٣٣) كما حمل واضعى الدساتير التالية للحرب العالمية الثانية على النص في هذه الدساتير على ما يكفل للدولة الدفاع عن وجودها ، وبذلك فرقت بين حريات تتمتع بها المعارضة السياسية في الدولة ويجب ان تكون حريات تامة ، وبين حريات تتخذ اداة لاجداث انقلاب يطيح بنظام الدولة كله ويجب أن يكون موضع الرقابة والتحديد .

ومما يلفت النظر أن نجد متلاً لهذا الحذر يسبق الدساتير الحديثة الى دستوري سنة ١٩٢٣ وسنة ١٩٣٠ في مصر . فقد نصت المادة ١٥ من كل من الدستورين المذكورين على حرية الصحافة وقيدتها بقيد لمحاربة الشيوعية حيث قالت : « ... انذار الصحف أو وقفها أو الفاؤها بالطريق الادارى محظور ... الا اذا كان ذلك ضرورياً لوقاية النظام الاجتماعى » . وكذلك قررت المادة ٢٠ من كل من الدستورين المذكورين حق المصريين فى الاجتماع مع اضافة عبارة تقول : « لكن هذا الحكم لا يقيد أو يمنع أى تدبير يتخذ لوقاية النظام الاجتماعى . » . وكذلك نصت المادتان ١٥١/١٤٠ من الدستورين المنوه عنهما على التوالى - على حظر تسليم اللاجئين السياسيين ولكنهما قيدتا هذا المبدأ بعبارة « وهذا مع عدم الاخلال بالاتفاقات الدولية التى يقصد بها المحافظة على النظام الاجتماعى » .

وفي فرنسا ، نجد دستور ابريل سنة ١٩٤٦ الذى عني عناية كبيرة بموضوع الحقوق والواجبات العامة (والذى رفضه الشعب فى الاستفتاء) يقيد حرية الرأى المنصوص عليها فى المادة ١٤ منه بقيد هام هو الا يساء استعمال هذا الحق لمخالفة المبادئ التى نص عليها اعلان الحقوق الذى تضمنه ذلك الدستور والمستند الى المنطق الفردى التقليدى الذى تزعمته فرنسا منذ اعلان الحقوق الاول سنة ١٧٨٩ .

ومثل ذلك أيضاً المادة ١٧ من الدستور المذكور فقد قيدت حق الأفراد فى تكوين الجمعيات بأن لا تعتدى الجمعية - أو تستهدف الاعتداء - على الحريات التى يكفلها الاعلان المذكور .

وفي دستور المانيا الغربية الصادر فى ٨ مايو سنة ١٩٤٩ تنص المادة ٩ على حظر بعض الجماعات وبخاصة تلك التى تعمل ضد فكرة التفاهم بين الشعوب .

هذا الاختلاف بين المفهومين أو النظرتين الشرقية والغربية للحقوق الأساسية والحريات اخطر وأبعد أغواراً مما يبدو لأول وهلة . وقد يكفى لتصوره (بايجاز) ملاحظة أن أساس الفكر الماركسى أن الحرية الحقيقية لا مكان لها الا فى مجتمع شيوعى تزول فيه الدولة بزوال الفوارق الطبقيّة وأسباب الاكراه واستغلال الانسان للانسان ، ويرى هذا الفكر أن الشيوعية هى الطريق الى عالم الحرية ، تلك الحرية التى « تتحقق - فى الغالب - بفرض القيود الثقيلة على الحريات التقليدية » ، فى فترة المجتمع الاشتراكى الانتقالي قبل بلوغه المرحلة الشيوعية . ويرى الماركسيون أن الحرية التى يتمتع بها الأفراد فى المرحلة الانتقالية مع ذلك اكيدة وذات

مضمون مختلف عنها في الديمقراطية الغربية «البورجوازية» حيث يعترف بالحرريات السياسية شكلاً ويهدرها النظام الاستغلالي فعلاً . فالحرية - في هذا النظر - ذات جوهر مادي أو اقتصادي . وهي لا تتحقق بالمعنويات او بالمساواة امام القانون او في الامتيازات السياسية او بالمساواة في الفرص واذا كان صحيحاً - الى حد كبير - ان الانسان بطبيعته حيوان سياسي ، فان الاقرب الى الصواب ان يقال ان « الانسان بطبيعته حيوان مامل يستخدم الآلة . . . » وبذلك لم ير ماركس ان الحرية الاقتصادية مجرد امر يمكن ان يضاف الى الحرية السياسية ، انما « هي الشرط الضروري لكفالة الحريات الاخرى ، فهي التي تجعل هذه الحريات الاخيرة ممكنة ، وهي التي تحدد مداها » والانسان - قبل ان يستطيع استخدام مواهبه الفكرية ، ويقف امام القانون ، ويمارس امتيازاته السياسية ، يجب ان ياكل وان يشرب وان يلبس وان يجد مأوى ، وان ينتج لكي يحقق هذه الاشياء كلها »

وعليه « فالحرية عند الماركسية ذات مضمون اجتماعي دائماً ولو كانت حرية شخصية او حرية فكر او حرية عقيدة او حرية رأي ، لان الحرية - في كافة صورها - لا توجد الا في نظام اجتماعي ينكر الاستغلال » . ومقتضى هذا النظر انكار الفصل بين حريات سياسية وحريات اجتماعية من الأساس ، وانكار لفكره الغرب في امكان اضافة الحرية الاقتصادية او الاجتماعية الى الحريات السياسية المعادية . وانكار كذلك لمسئور الحريات على انها تقييد للسلطة ، والحرية لا توجد بمجرد تقييد السيطرة الاجتماعية بل بالغاءها ، فالحرية اما ان توجد او لا توجد وبهذا يكون مضمون الحرية - في الماركسية - اجتماعياً على الدوام . .

ازاء هذا النضاض الواضح الجبر بين المفهومين الشرقي والغربي للحرية يبدي كتاب عديدون تساؤلاتهم حول امكان الملاق عند حل وسط في شأن الحريات بين المعسكرين المذكورين ، كما تتضح اسباب العثر في المجال الدولي حول الاعلان العالمي للحقوق حتى سنة ١٩٤٨ ، ثم من بعد ذلك على الامم المتحدة السابق المتخونه بهما (١٤)

وفي الفقه القانوني والسياسي نجد كذلك اصداء هذا التباين في مفهوم الحرية وحقوق الانسان بين الكتلتين الشرقية والغربية ، وحسبنا في ذلك ان نذكر على سبيل المثال ما يلي :

يصل الماركسيون من ناحية لغاية العنف في نقد النظرة الغربية التقليدية عن الحرية ، ويرون انها حرية الفرد المنعزل عن رفاقه المتنافلة عن الترابط بين الكائنات البشرية ، المتجاهلة لدور الجماعة والسلطات الواقعية التي يضيفها الوضع الاجتماعي على قلة مستغلة من الناس ، بل ويرون ان الدولة ذاتها « اكدوبة بورجوازية » ، كما قال ماركس عن حقوق الانسان ، انها « خيال بورجوازي » . ويعتبر الماركسيون الديمقراطية الغربية في جملتها « دكتاتورية بورجوازية » ، وانه يجب ان يكف البشر عن التفكير والشعور كافراد منعزلين لهم حقوق لا يمكن ان تنتزع منهم ، وان « الحرية البورجوازية حرية صورية وسراب يستهدف تضليل الطبقة العاملة والتفريق بها . »

وعلى غرار ذلك قال مفكرون ! مثل بنام وهيوم ويورك وغيرهم (ان واضع اعلان سنة ١٧٨٩ الفرنسي سببوا اضراراً اجتماعية خطيرة باعلانهم المساواة بين البشر ، وهي « اسطورة فظيعة » وان الفوارق الطبيعية بين البشر كبيرة جداً الى حد انها تجعل المساواة هدفاً مستحيلاً .

(١٤) ينظر ثبت المراجع في نهاية هذا البحث ، وراجع في التصيل ، مضمون الحرية في المذاهب السياسية البحث المنشور في هذا العدد كذلك - بالعنوان المذكور - لزميلنا الاستاذ الدكتور يحيى الجمل .

فاعلان هذه الاسطورة كحقيقة يوحى بآراء خاطئة وآمال عقيمة . كذلك قيل ان اعلانات الحقوق هي « مجرد اذاعة بيانات بليغة لم تكلف الحكومات شيئاً ، بدلا من القيام بالعمل الاصلاحى الحقيقى » . وقيل كذلك ان اعلان حقوق الانسان يحرض عامة الشعب على القيام بأعمال نورية ويجعلهم يعتقدون بان لهم حقاً فى أشياء لا يمكنهم الحصول عليها . . وان الحديث الكثير عن حقوق الانسان يوحى بالخطر والقلق لسكان مناطق كثيرة متخلفة اقتصادياً . وان الناس يلمسون التناقض الحاصل بين الحقوق المعلنة للانسان وواقعها المرير . . . وكل ذلك ليس فقط غير منطقي بل يخشى ان نسيء الى سمعة حقوق الانسان - بكاملها - عندما نخلط بين المثل العليا والحقوق ولانفرق بينهما .

وفى الجانب الآخر يعنف الفقه القانونى والسياسى الغربى فى التنديد بتناقضات الفكر الماركسى حول حقوق الانسان والحرية والدولة وقيامه على أساس العنف ودكتاتورية هي دكتاتورية البروليتاريا ، ومن ثم خطره على الفرد وحرياته التى بها وجوده وسعادته وسعادة مجتمعه ، ويتخوف هذا الجانب على كل ذلك من الفكرة « الجماعية » أو « النظم الشمولية » التى ترى الفرد مجرد قطعة فى آلة . . .

وفى مثل هذه المعانى يقول الغرييون مثلاً انه « فى أحضان الحرية يتفتح الرأى مثلما تتفتح الزهرة فى ضحوة الشمس . . وبين يديها ندفع المواهب من مكانها تخرع وتبتدع لتنشئ مقومات الامة . . والحرية تبعث العدل . . والعدل لا يبسط جناحه الا فى ظلالها ، واذا نطلق لسان العبد اعتدلت الموازين ، فلا ترجح كفة الا اذا ثقل الراجح بعلمه وعقله وادبه وخلقه وكمال انتاجه . وهنا يفتح المحيط ذراعيه للموهوبين الذين يكونون الجيل . . . » . ويروى أن خروشوف سأل مرة جيتسكل متحدياً عن الفارق بين الديمقراطيتين الشرقيّة والغربيّة فأحاله جيتسكل الى « خطبة الرئاء لبركليس » مشيراً بذلك الى ما جاء فيها من قوله : « الشجاعة هي الحرية ، والحرية هي السعادة . . وكثيراً ما يكون النقاش والجدال محكاً أشد للشجاعة من ساحة العراك ذاتها . . . » .

ويذكر عن « ماديسون » (أحد ابطال الدستور الأمريكى) قوله « لا يكون دور الحكومة الشعبية دون توفير المعلومات اللازمة للشعب ، أو الوسائل التى تؤمن الحصول على هذه المعلومات ، سوى استهلاك لتمثيلية هزلية أو مأساة ، أو ربما الاثنتين معا . . . ولسوف تبقى المعرفة أبداً حاكمة على الجهل » . كذلك كتب « جفرسون » سنة ١٧٨٧ يقول فيما قال : « . . . لو كان لى ان أختار بين حكومة بدون صحف وصحف بدون حكومة لما ترددت لحظة فى اختيار الصحف بدون حكومة » . ويضيف « ماديسون » بهذا الخصوص اعتقاده ان حرية الصحافة قد انقذت الولايات المتحدة الأمريكية من أن تظل « مستعمرات بائسة » تحت نير الحكم الاجنبى . . . كذلك قال « أرسكين » ان حرية الرأى تبقى الحكومات ذاتها ضمن النطاق الصحيح لواجباتها ، وترمى لما هو أعمق من ذلك وهو فرصة الاصلاح والتغيير . . . ويؤكد « بيرك » أن الدولة التى لا تملك الطرق والأساليب لاجراء التغيير دولة لا تملك أسباب البقاء . . . » .

ومن الملامح الخاطفة فى تأييد المفهوم التقليدى للحرية والحقوق الاساسية نذكر كذلك قول جون ستيوارت مل : « لو كانت البشرية باجمعتها ، الا واحداً ، من رأى وكان هذا الواحد بمفرده صاحب رأى مصاد فانها لن تجد حجة تبرر اسكاته ، وتكون أقوى مما لديه من حجة يبرر بها اسكات البشرية باجمعتها اذا كانت لديه قدرة على ذلك » . وقوله : « ان فى كبت التعبير عن رأى ما شر من نوع خاص ، فهو حرمان للجنس البشرى بكامله ، للأجيال القادمة فيه كما هو للأجيال الحاضرة ، وهو حرمان لأولئك الذين يخالفون هذا الرأى أكثر مما هو حرمان لأولئك الذين يعتقدون به » فاذا كان هذا الرأى صواباً فقد حرموا من الفرصة لاحتلال الصواب

محل الخطأ ، وإذا كان خطأ حرموا من التحسس الأوضح والانطباع الأكثر حيوية بالحقيقة اللذين ينجمان عن اصطدام الحقيقة بالخطأ ، وهذا يوازى تقريباً النفع الأول . »

كذلك قيل عن روح البحث الحر انه « يجب الا تتحول الجامعات ، كما كان الحال في المانيا النازية ، الى مكبرات صوت للرجال الذين يمسون باعنة السلطة السياسية » . . . « كما يجب أن لا يكون هنالك نقاط يقف عندها النقاش . . . » وان « التعليم نوع من الحوار المتواصل ، والحوار بطبيعته يفترض وجود وجهات نظر مختلفة . . . » ويجب أن يكون الشعار للحوار انه « حوار لا نطلق النار فيه بعضنا على بعض لدى الاختلاف بل نشترك في تحليل الامور معا . . »

وفي النهاية نسجل كانهوذج للجفوة الفكرية بين مفاهيم الكتلتين توكيد الفريين : « ان الانسان يحتاج الى حرية التعبير كاملة ليحقق امكاناته القسوى ويصبح مواطناً مثقفاً في هذا العالم ، وما على الدين يشكون في ذلك الا ان يزوروا احدي الدول ذات الانظمة الجماعية ليشاهدوا كيف انكمش الانسان على نفسه تحت تأثير الرقابة - وكيف ساءت حالته الفكرية تحت تأثير نوع واحد من العقائد . فآفاق المواطن في الدولة ذات النظام الموجه ضيقة محدودة لدرجة لا يمكنه معها ان يتجاوب بذكاء مع احداث العالم الجارية حوله ، وهو يتسبح ضحية أجهزة الدعاية التي تحركها حكومته . . . » وقيل كذلك « انه مالم تكن آفاقنا غير محدودة ، فاننا عرضة لان نصبح خاضعين لحكم مجموعة من امتقادات غير معقولة تخلفت عن عهد غابر . . . فنصبح ضحايا مجازاة العرف والجماعة في عصر لا يمكن الخلاص فيه الا بواسطة الاستقلال بالرأى وعدم التقيد بالعرف . . »

هذه الاقتباسات نقطة من بحر مما بين الكتلتين الشرقية والغربية من تراشق عبر حقوق الانسان ، ولكنها مع ذلك تعطى فكرة عن مدى التباين في مفهوم الحرية وحقوق الانسان بين الجانبين . . . ومع ذلك لا ينبغي فقد الامل في التقارب بين الجانبين للصالح المشترك في السلام ولخير البشرية جمعاء . ولسنا نجاري المتشائمين الى غاية تشاؤمهم ونرى قبساً من الامل فيما اشرنا اليه قبلاً من تطعيم حقوق الانسان السياسية في العالم الغربي بحقوق اجتماعية واقتصادية وثقافية ، مع ادخال بعض الضوابط على تلك الحقوق السياسية من حيث مداها الفكري واساسها الفلسفي ومضمونها القانوني تخفيفاً لمنه كونها مطلقة ولنزعها الفردية ومراعاة لمقتضيات المجتمع الحديث والأفكار الاشتراكية الملائمة ، وما من شك في أن هذا الاتجاه يقرب - الى حد ما - مسافة الخلاف بين المفهومين الشرقي والغربي للحرية وحقوق الانسان .

كذلك يذكر في تأييد هذا الامل ما يلاحظ في الكتلة الشرقية من تخفيف لحدة بعض الأفكار وتعديل لبعض الاحكام ، بل ان بعض الدساتير الشرقية قد قررت بعض الحقوق التقليدية الطابع ، حتى ليكاد يبدو الشبه واضحاً بينهما وبين احكام الدساتير الغربية أو الاعلان العالمي لحقوق الانسان الذي يمثل - كاعلان ادبي او مثالي - قدراً من امل التعايش السلمي بين مفهومى الكتلتين المذكورتين بهذا الخصوص .

★ ★ ★

في ضوء ما سبق نبين فيما يلي موقف الاعلان العالمي من المفاهيم المختلفة لحقوق الانسان ، وهو احدث ما حققته البشرية حتى اليوم على مستوى عالمي ، كما انه يمثل - كاعلان ادبي مثالي - قدراً من التعايش السلمي بين الفكرين او المفهومين الشرقي والغربي حول حقوق الانسان .

ونبدأ ببيان موقفه من الحقوق المدنية والسياسية ، ثم نتبعها بموقفه من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

الفرع الأول - الحقوق المدنية والسياسية في الاعلان العالمي

(أ) التسمية : شاع في القرن الثامن عشر في فرنسا اصطلاح « الحقوق المدنية » Droits Civils وانتشر بفرنسا فيما بعد اصطلاح « الحقوق العامة أو الاجتماعية » Droit Publics ou Sociaux . والرأى متجه في العصر الحديث الى تسميتها « الحقوق والواجبات العامة » اشعاراً للفرد بواجبه نحو المجتمع الى جانب شعوره بحقه ، واظهاراً لما في التطور الحديث لهذا الموضوع من تكاليف على الدولة وواجبات على الأفراد .

وتتقرر هذه الحقوق - كقاعدة عامة - لأبناء الأمة والأجانب ، وهى تختلف في ذلك عن « الحقوق السياسية » المقصورة على الوطنيين بل وعلى فئة منهم بالذات هى التى لها ، دون غيرها ، التمتع بالحقوق السياسية وهى حقوق يقصد بها اشتراك الأفراد في السلطات العامة (تشريعية أو تنفيذية أو قضائية) ، وأبرز مثل لها حق الانتخاب . على أنه برغم وضوح هذا الفارق بين « حقوق مدنية » و « حقوق سياسية » ، فإن من الحقوق ما يتذبذب بين هذه الصفة وتلك ، كحق تقديم العرائض للسلطات العامة .

ويلاحظ أنه قد نشترط على سبيل الاستثناء شروط خاصة للتمتع بحق من الحقوق العامة ، فإن حصل مثل ذلك كان مرجعه اما الى كون الحق العام يؤدي الى المساهمة في الشؤون السياسية بطريقة غير مباشرة فيكون بالتالى شبيهاً بالحقوق السياسية . ومثال ذلك الحقوق العامة المتعلقة بحرية الصحافة وحرية الرأى . واما أن يكون ذلك التحديد راجعاً الى أن مباشرة الحق تحتاج الى كفاية ومؤهلات خاصة لا تتوافر لدى جميع الأفراد ، ومثال ذلك حق التوظيف .

(ب) - غلبة المفهوم السياسي التقليدى للحقوق على ديباجة الاعلان العالمي :

يحس القارئ لديباجة الاعلان العالمي - بصفة غالبية - وكأنه يقرأ صفحة بما سبق بيانه من مفهوم سياسي (تقليدى) لحقوق الانسان ، بل يكاد يراها وكأنها محاولة لصياغة جديدة متقدمة لروح الاعلان الفرنسي لحقوق الانسان والمواطن (لسنة ١٧٨٩) . وفيما يلي ما تضمنته ديباجة الاعلان العالمي وفقاً لهذا المفهوم :

« لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الاسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هي أساس الحرية والعدل والسلام في العالم (١٥)

(١٥) قارن ذلك بقوله تعالى : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً ولغويات لتعارفوا ان أكرمكم عند الله اتقاكم » ويقول الرسول الاعظم صلوات الله وسلامه عليه : « الناس سواسية كأسنان المشط » ويقول كذلك « كلكم لآدم ، وآدم من تراب » ، لافضل لعربي على عجمي الا بالتقوى » . كذلك قال عمر بن الخطاب مجبها عمرو بن العاص (بعد الاقتصاص لابن قبطى مصرى ضربه ابن عمرو) « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم أحرارا » (وكل ذلك قليل من كثير من حكم الاسلام منذ اربعة عشر قرناً) .

ونود - بمناسبة هذا الاستشهاد وامثاله في هذا المقال - التنبيه الى خطأ يقع فيه بعض الباحثين - سواء بحسن نية أو بسوء قصد - وهو تصويرهم أحكام الاسلام الرائعة في شأن الحكم وحقوق الانسان على أنها نظم « مثالية » أو تكاد لا تكون الا كذلك ، متأثرين بما أصاب الحكومة الاسلامية من نكسة أو نكسات ابتداء من العهد الاموى ، وما ملا التاريخ من مخالفات لأحكام الاسلام في هذا المضمار . فكل هذه المخالفات وتلك النكسات ليست من الاسلام في شيء بل هى من صنع بعض المسلمين مهما كثروا ، وقد شجبتها في حينها كثيرون ممن نالوا الأذى أو ذهبوا ضحية النديد بالخروج على حكم الاسلام (دينا ودولة) وكل ذلك الخروج لم يكن الا جزئياً على الاحكام الاسلامية ، مع محاولة اصطناع محلات لذلك الخروج ، كما أن ذلك لا ينفي واقعية « الدولة الاسلامية » بصورة كاملة في عهد حكومة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة وعهد الخلفاء الراشدين ، ولا ينفي واقعية الحكم الاسلامى - جزئياً على الأقل - في العهود التالية وبدرجات متفاوتة كانت تصل احياناً الى الكمال كما حدث في عهد الخليفة الرشيد الخامس عمر ابن عبد العزيز . =

« ولما كان تناسي حقوق الانسان وازدراؤها قد أفضى الى أعمال همجية آذت الضمير الانساني، وكان غاية ما يرنو اليه عامة البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع (أو الخوف) والفاقة .

« ولما كان من الضروري ان يتولى القانون حماية حقوق الانسان ، لكيلا يضطر المرء آخر الأمر الى التمرد على الاستبداد والظلم .

« ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد ايمانها بحقوق الانسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره (١٦) وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية ، وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقى الاجتماعي قدماً وان ترفع مستوى الحياة في جو من الحرية أفسح .

« ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان اطراد مراعاة حقوق الانسان والحريات الأساسية واحترامها ...

« ولما كان للدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد ..

« فان الجمعية العامة ننادى بهذا الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، على انه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع ، واضعين على الدوام هذا الاعلان نصب أعينهم ، الى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ اجراءات مطردة ، قومية وعالمية، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الاعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها » .

هكذا كان غالباً على الديباجة الطابع « التقليدي » لمفهوم الحقوق الفردية الطبيعية والسياسية ، مع نزعة اجتماعية للرقى ولرفع مستوى الحياة ولكن « في جو من الحرية أفسح » . اى بدون المفهوم الذى يهدر فردية الحرية في سبيل الرقى الاجتماعي والتقدم المعيشي ، وفي هذا - كما لا يخفى - محاولة للتعايش بين المفهومين الشرقي والغربي للحقوق .

ومن ناحية ثانية كذلك يتضح المفهوم « العالمي » للحقوق الذى كان مجرد « نزعة » في الاعلان الفرنسي سنة ١٧٨٩ حينما قال « دانتون » في ١٧٩٠/٦/٢٠ (أمام الجمعية التأسيسية) انه « يجب الا تكون للقضية حدود غير حدود العالم... » مشيراً الى الهدف المرجو وهو

= فمن الخطا ان تصوير الحكومة الاسلامية - برغم كل هذا الواقع - كمجرد مثالية اسلامية وتشبيها - لذلك - بمثالية المسيحية القائمة على اساس « ترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله » . والتي - رغم اجلالنا البالغ لرسالتها - لم تات « ديناً ودولة » كما جاء الاسلام . كما يخطئ هؤلاء من جهة اخرى عندما يشبهون دور « الكنيسة » في ابتداع الاحكام والفلسفة المسيحية وبخاصة في القرون الوسطى وفي عهد النهضة ، بدور « المذاهب الاسلامية » ، متناسين ان في المصدرين الاولين للاسلام (الكتاب والسنة) الاسس التي صدرت عنها جميع مذاهب المسلمين وان اختلفت في التفسير او وجهات النظر عند التاويل . وبذلك ترد الآراء والمذاهب الاسلامية جميعها الى نبعها الديني (كدين ودولة) بما لا مثيل له في اى دين آخر ، وذلك برغم ان الرسالات السماوية جميعها « حق » من عند الله ، ولكن كان الاسلام نقدياً في تنظيم شئون الدنيا كذلك ويتفصيل لم تعرفه الديانات السابقة عليه . وهذه سنة التطور في خلق الله ، ولهذا جاء آخر الاديان السماوية « متمماً لمكارم الاخلاق » .

(١٦) من آيات ذلك في الاسلام قوله تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم ... » وقوله تعالى عن اب البشر (مخاطباً ملائكته) : « ... فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين .. »

« حرية وسعادة الجنس البشرى » . كما يعتبر ما تم بالاعلان العالمى سنة ١٩٤٨ خطوة نحو ما نادى به « ديمولان » فى الجمعية المذكورة ايضا عندما قال : « فلنأمل أن ينمحي قريباً تقسيم العالم الى دول حتى لا يصبح فيه غير شعب واحد نسميه الجنس البشرى » كما دعا « ميرابو » الى ما سماه « ميثاق اتحاد الجنس البشرى » . . . (ويلاحظ ما فى استعمال لفظ « الاعلان العالمى » من مجازاة لهذا الاتجاه اكثر مما لو قيل « الاعلان الدولى ») .

وفى تحليل ديباجة الاعلان العالمى يبرز البعض بصفة خاصة استحداثها النص على : كرامة الفرد (١٧) وعلى التحرر من الفزع (أو الخوف) ومن « الفاقة » (أو الفقر) ، وهما ضمن « الحريات الاربع » التى نادى بها فى ١٩٤١/١/٦ الرئيس الأمريكى الأسبق « روزفلت » (والحريتان الأخريان هما : حرية الفكر والقول ، والحرية الدينية ، المعروفتان من قبل فى فلسفة روسو وغيره ، وفى اعلانات امريكا وفرنسا وغيرهما كما سبق ، وان كان البعض يعتبرهما « من مستكشفات القرن التاسع عشر » .

ويلاحظ أن المعسكر الشرقى - ونعني هنا بصفة خاصة الاتحاد السوفيتي - لم يكن بالطبع راضياً عن هذا المنحى فى مفاهيم الحقوق والحريات، ومن آيات ذلك أن الاتحاد المذكور (روسيا) قد تقدم قبيل اقرار مشروع الاعلان العالمى بعدة اقتراحات رفضتها الجمعية العامة جميعاً ، وكان من بين هذه المحاولات مشروع قرار تقدمت به للجمعية يقول : « حيث أن نص مشروع اعلان حقوق الانسان المقدم الى الجمعية العامة غير مرض ، وحيث انه فى حاجة الى تحسينات أساسية فى جملة من مواده ، فان الجمعية العامة تقرر ارجاء بحث مشروع اعلان حقوق الانسان الى الدورة الرابعة العادية للجمعية العامة » (وقد رفض هذا الاقتراح بأغلبية ٤٥ صوتاً وامتناع ثلاث دول عن التصويت) .

كذلك رفضت لروسيا عدة اقتراحات أخرى (بجلسة ١٩٤٨/١٢/٨) نص أحدها على ما يلي : « اعتبار الملكية أو التعليم أو أية مؤهلات أخرى سبباً فى التمييز بين المواطنين فى انتخاب الهيئات النيابية يعد متعارضاً مع هذه الوثيقة » .

كما يكشف عن الخلاف فى المفهوم وفى الاتجاه بين الكتلتين بهذا الصدد أن لجنة حقوق الانسان (لجنة الثمانية عشر) (١٨) عندما أقرت مشروع الاعلان العالمى بالأغلبية امتنع عن التصويت عليه كل من روسيا ، وروسيا البيضاء ، واوركرانيا ، ويوغسلافيا ، كما ألح المندوب الروسى (الاستاذ بافلوف) على أن تنص ديباجة الاعلان العالمى صراحة على دعوة الحكومات باسم الجمعية العامة لتطبيقه « على النحو الذى تراه هذه الحكومات » مؤكداً أنه بدون ذلك ستظل الحقوق والحريات « صورة شكلية » . . .

ويرجع بعض الباحثين تسليم المعسكر الشرقى فى النهاية بهذا المفهوم التقليدى فى ديباجة الاعلان (ثم فى أغلبية نصوصه) وربط هذه الحقوق « بالانسان » على نحو يغلب فيه طابع التجريد الغربى ، الى ضيق الوقت من جهة والى كون الاعلان « اعلاناً غير ملزم » لعموميات ليست بأهمية وخطورة المواثيق الملزمة التى كان دورها مرتقباً بعد الاعلان. وفعلاً صمدت الكتلة الشرقية

(١٧) يراجع الهامش السابق .

(١٨) رأت اللجنة فى مراحلها الاولى مسز روزفلت ، ورأسها حيناً فيما بعد المرحوم الدكتور محمود عزمى (مصر) وكان مقررها الدكتور شارل مالك (لبنان) عند تقديم تقريرها والذى راس حيناً المجلس الاقتصادى والاجتماعى .

باصرار فيما تلا الاعلان حيث بدأ الامر يخرج من دور التوجيه الى دور الالتزام ، بل ويتضمن - فيما يتضمن - قدراً من الرقابة الدولية التي لا يرتضيها المعسكر الشرقي ويتشكك كثيراً في حيده لجانها وتجردها ، ان لم نقل يختص اقتحامها لاسراره وتدخلها في شئونه الداخلية وفيما بينه وبين مواطنيه . وحتى بافتراض الحيده والتجرد في مثل هذه اللجان الدولية فان المعسكر الشرقي يخشى التناقض معها في فهم أساس الحرية في الدول الشرقية وهو أساس اقتصادي لا مجرد أساس ميثاقيزيقي أو سياسي مجرد ، كما سبقت الإشارة . وقد عبر عن ذلك الاستاذ شارل مالك (مقرر اللجنة) في مقال جاء فيه : « ... الحقوق الأساسية التي تنبع منها كافة الحقوق الأخرى ونعني بها الحرية والإخاء ... ترجعها (المادة الأولى من الاعلان) الى طبيعة الانسان العقلية والأخلاقية ، والمادة الأخيرة تؤكد طبيعة تلك الحقوق من حيث انها لصيقة بالانسان ... » كما قال : « انه تصريح (أو اعلان) بحقوق الانسان لا بحقوق الدولة والجماعة » ثم أضاف : « نشأ الخلاف (بين الكتلتين) حول الأهمية النسبية لكل نوع ووجوب اعطاء الأولوية لاحدهما على الآخر . ولقد رأت الدول السوفييتية بوجه عام في مشكلة حقوق الانسان أنها قبل كل شيء مشكلة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بجمهير الشعب وواجب الدولة في أن تضمن هذه الحقوق ، بينما ركزت - على العكس من ذلك - امريكا وإنجلترا اهتمامهما في الحريات الفردية التقليدية ... » وأشار كذلك الى اتخاذ ممثل فرنسا (الميسو كاسان) موقفاً وسطاً بين الاتجاهين المتعارضين ..

كذلك أوضح الدكتور مالك نقطة الخلاف الأخرى حول طبيعة ومصدر حقوق الانسان ومن أين يستمدها الفرد . « هل الدولة هي التي تمنحها ايها أو الهيئة الاجتماعية أو الأمم المتحدة ، أم انها لصيقة بطبيعة الفرد البشرية بحيث لا يصبح بدونها انساناً (ومن ثم لا يمكن أو يمكن سحب هذه الحقوق منه حسب وجهة النظر التي ترجح الأخرى) كما يكون الاعتراف بهذه الحقوق واجباً ، لا منحة أو منة » وتكون الحقوق هي التي تحدد سلطان الجماعة « لا العكس .

(ج) - غلبة المفهوم السياسي (التقليدي) كذلك على مواد الاعلان العالمي مع قدر واضح من

العناية بالمفهوم الاجتماعي والاقتصادي والثقافي :

ان ما سبق ذكره في شأن ديباجة الاعلان العالمي ينطبق كذلك على نصوص مواده ، فنجد منها - بجانب بعض مواد لا تتضمن حقوقاً بالمعنى الصحيح - المواد ذات المفهوم السياسي (وهي الأكثر عدداً) وذلك على النحو التالي :

(١) المواد غير المتعلقة بتقرير الحق أو بيان مضمونه :

تحدث المادة ٢٩ عن واجبات الفرد بقولها : (١) على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نمواً حراً كاملاً . (٢) ويخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط ، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ، ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي . (٣) لا يصح بحال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها .

ولئن كانت هذه المادة في جملتها تقرر واجبات كما هو واضح الا أنها في سياقها قد تضمنت عبارة تمثل حقاً أو ضماناً لحقوق الافراد ، وذلك عندما قرر البند (٢) أن القيود التي ترد على الحقوق

هي « التي يقررها القانون وحده » ، ذلك لان الحريات امانة في عنق المشرع ، وقد استظهر هذا المبدأ الفقه والقضاء في مختلف الدول وكان من الخير تقريره هنا ولو جاء في معرض الحديث عن الواجبات .

كذلك من ضمانات الحقوق ما تضمنته المادة من تحديد هدف القيود التي يمكن أن يقررها « القانون » على الحقوق والحريات حيث يقول البند (٢) المذكور « لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والاخلاق في مجتمع ديمقراطي » .

ويلاحظ ما سبق من أن مآسي الحريين العالميتين وخاصة الحرب الثانية هي التي قوت فكرة تقييد الحرية في المجتمع الديمقراطي حيث وضع خطر استغلالها للقضاء على ذات النظام الذي يقررها ويكفلها ، في حين لا ينعم بمثل هذه الحريات الفرد في المعسكر المقابل ، أى الطرف الآخر في المعركة . وبذلك برزت فكرة أنه « لا حرية لمن يريد القضاء على الحرية » .

كذلك تتعلق المادة الثلاثون من الاعلان بتفسير النصوص الخاصة بالحقوق حيث تقول : « ليس في هذا الاعلان نص يجوز تأويله على انه يخول لدولة أو جماعة أو فرد أى حق في القيام بنشاط أو تأدية عمل يهدف الى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه » .

وتظهر في هذا النص كذلك روح الحذر التي رأيناها في المادة السابقة عليها (٢٩) .

(٢) مواد الاعلان العالى المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية (التقليدية) :

لما كان موضوع هذا البحث خاصاً بمفهوم حقوق الانسان وجب الا نتعرض للنصوص والمواد الا من هذه الزاوية ، ومن ثم لا نناقش الآراء الفقهية المتفرقة والمتعارضة بصدد تقسيم الحريات والحقوق الأساسية وتفرعاتها ومختلف الزوايا الخاصة بها .

ونلاحظ بالاضافة الى ذلك أن كل التقسيمات - القانونية - نسبية وليست مطلقة ، بل قد تصل الى مجرد تدوق الفقيه الشخصى لهذا التقسيم أو ذاك ، وتقديره الدائى لأوجه الشبه أو لأوجه الخلاف عند التقسيم . كما أن الحق الواحد أو الحرية قد يكون لهما جانب سياسى وجانب آخر اقتصادى أو اجتماعى أو ثقافى ، بل لعل أكثر الحقوق والحريات لا تخلو من ذلك لان كل هذه الجوانب من قبيل العلوم الاجتماعية بقاسم اجتماعى مشترك بينها مع اختلاف في نسبة أو نصيب كل جانب .

ولعل أسلم أسلوب نتبعه هو ذلك الذى سارت عليه الجهود الدولية في شأن حقوق الانسان ، وذلك بتقسيمها الحقوق الى مدنية وسياسية (وتعرف بالحقوق التقليدية) والى حقوق اقتصادية واجتماعية وثقافية . فقد ساد هذا التقسيم الأعمال التي سبقت الاعلان العالى للحقوق (سواء في لجنة حقوق الانسان أو في الجمعية العامة أو لجنتها الثالثة أو غيرها) ، وعلى أساسه اعد كذلك مشروعا للاتفاقيتين السابق ذكرهما واللذان وافقت عليهما الجمعية بتاريخ ١٦/١٢/١٩٦٦ . كذلك نود أن نتفادى اختلاف الاجتهادات الفردية في الترجمة العربية لنصوص الاعلان العالى - ملتزمين الترجمة الصادرة عن الأمانة العامة للأمم المتحدة (وذلك برغم ما قد يؤخذ على أسلوبها العربي أحيانا كثيرة) .

ولئن كان مشروعا الاتفاقيتين المشار اليهما لم يدخل بعد مرحلة التنفيذ ، - كما عرفنا - فان

من الواجب الاسترشاد بهما في تكملة الاعلان العالمى وشرح مضامينه ، وبخاصة لكونهما قد أقرنهما الجمعية العامة (سنة ١٩٦٦) كما أقرت الاعلان العالمى من قبل (سنة ١٩٤٨) .

ولهذا نسجل هنا - قبل المواد - ما جاء في ديباجتي الاتفاقيتين (بعبارة واحدة) حيث قالتا :
« ان الدول الاطراف في الاتفاقية الحالية ،

» حيث ان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الاسرة الدولية ، وبحقوقهم المتساوية التي لا يمكن التصرف بها بشكل ، استناداً للمبادئ المعلنة في ميثاق الامم المتحدة ، اساس الحرية والعدالة والسلام في العالم .

» و اقراراً منها بانبناف هذه الحقوق من الكرامة المتأصلة في الانسان .

» و اقراراً منها بان مثال الكائنات الانسانية الحرة المتمتعة بالحرية ، المدنية والسياسية ، والمتحررة من الخوف والحاجة انما يتحقق فقط اذا قامت أوضاع يمكن معها لكل فرد أن يتمتع بحقوقه المدنية والسياسية وكذلك بحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية . (١٩)

» ونظراً لالتزام الدول بموجب ميثاق الامم المتحدة بتعزيز الاحترام العالمى لحقوق الانسان وحيثياته ومراعاتها .

» وتقديراً منها لمسؤولية الفرد ، بما عليه من واجبات تجاه الأفراد الآخرين والمجتمع الذي ينتمى اليه (٢٠) في الكفاح لتعزيز الحقوق المقررة في الاتفاقية الحالية ومراعاتها ،

» توافق على المواد التالية الخ «

وبالعودة الى « الاعلان العالمى لحقوق الانسان » نجد بصدد الحريات والحقوق السياسية نصوصاً عديدة تدور حول فكرتي المساواة المدنية والحرية ، ومعلوم أنه يندرج تحت لفظ المساواة المدنية مظاهر تتعلق (أولاً) بالمنافع الاجتماعية (وهى : المساواة أمام القانون ، وأمام

(١٩ و ٢٠) - يلاحظ هنا الاتجاه الاقتصادى والاجتماعى والثقافى المرغوب في اضافته الى الطابع « السياسى التقليدى » للحقوق والحريات مجارة للتيارات وافكار الاشتراكية . كما يلاحظ أن اتفاقية الحقوق السياسية منظور اليها على أن تنفذ بصفة عامة فور التصديق عليها (من ٣٥ دولة) ، اما الاتفاقية الثانية فمقصود ان تطبق على مراحل .

ويلاحظ كذلك أن الاتفاقية السياسية لم تذكر كل الحقوق الواردة في الاعلان العالمى فلم تذكر مثلاً حق التملك ، ومنع الحرمان التعسفى من الملكية ، وحق اللجوء للمضطهدين في بلدهم ، وحق الفرد في الا يحرم من جنسيته بصورة تعسفية .

ولكن استحدثت الاتفاقيتان بعض حقوق غير منصوص عليها في الاعلان العالمى ، من ذلك الحقوق المتعلقة بالأقليات (العرقية أو الدينية أو اللغوية) .

كذلك فصلت الاتفاقيتان بعض حقوق سبق الى ذكرها الاعلان العالمى كالحقوق النقابية والعمالية (بالاتفاقية الاقتصادية . . .) وحق الاضراب وامور الاسرة . . . والتعليم .

وايضاً يلاحظ تداخل فيما بين الاتفاقيتين المذكورتين بالنسبة الى بعض الحقوق ، من ذلك حرية المشاركة أو الحرية النقابية (المادة ٢٢ من الاتفاقية السياسية والمادة ٨ من الاخرى) - ومثل ذلك موضوع الاسرة والزواج والاطفال (م ٢٣ و ٢٤ من الاولى والمادة ١٠ من الثانية) .

القضاء ، وفي التوظيف (وتتعلق تانياً بالمساواة في الأعباء أو التكاليف العامة) أى المساواة في الضرائب وفي الخدمة العسكرية) .

أما الحرية فتشمل - برغم الخلافات التى لا تحصى - فئتين أساسيتين : اولاهما : «الحرىات المتصلة بمصالح الفرد المادية » (ونعنى بذلك الحرية الشخصية - شاملة بخاصة حرية التنقل وحق الأمن وسرية المراسلات - ثم حق التملك، فحرمة المسكن ، فحرية العمل والتجارة والصناعة) ، أما الفئة الثانية فقد آثرنا تسميتها بالحرىات المتصلة بمصالح الأفراد المعنوية (وتشمل : حرية العقيدة والعبادة ، وحرية الرأى والاجتماع وتأليف الجمعيات وحرية التعليم وحق الشكوى أو تقديم العرائض) .

هذه الحرىات المتعددة والمتداخلة ، أشد تدخلاً فى نصوص المواد التى عالجتها فى الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، وهى المواد من ١ الى ٢١، ولذلك نورد نصوصها كما جاءت بالاعلان المذكور ، دون ذكر للتفاصيل الفقهية حول العنوان الذى تدرج تحته كل مادة أو كل فقرة منها بالذات :

(مادة ١) يولد جميع الناس أحراراً متساوين فى الكرامة والحقوق وقد وهبوا عقلاً وضميراً ، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء .

(مادة ٢) لكل انسان حق التمتع بكافة الحقوق والحرىات الواردة فى هذا الاعلان دون أى تمييز كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو أى رأى آخر ، أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر ودون أية تفرقة بين الرجال والنساء .

وفضلاً عما تقدم فلن يكون هنالك أى تمييز أساسه الوضع السياسى أو القانونى أو الدولى للبلد أو البقعة التى ينتحى اليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتى أو كانت سيادته خاضعة لأى قيد من القيود .

(مادة ٣) لكل فرد الحق فى الحياة والحرية وسلامة شخصه .

(مادة ٤) لا يجوز استرقاق أو استعباد أى شخص ، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعها .

(مادة ٥) لا يعرض أى انسان للتعذيب وللعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة .

(مادة ٦) لكل انسان أينما وجد الحق فى أن يعترف بشخصيته القانونية .

(مادة ٧) كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق فى التمتع بحماية متكافئة منه دون أية تفرقة ، كما أن لهم جميعاً الحق فى حماية متساوية ضد أى تمييز يخل بهذا الاعلان وضد أى تحريض على تمييز كهذا .

(مادة ٨) لكل شخص الحق فى أن يلجأ الى المحاكم الوطنية لانصافه من أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التى يمنحها له القانون .

(مادة ٩) لا يجوز القبض على أى انسان أو حجزه أو نفيه تعسفا .

(مادة ١٠) لكل انسان الحق ، على قدم المساواة التامة مع الآخرين ، فى أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً للفصل فى حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه اليه .

(مادة ١١) : ١ - كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً الى أن تثبت ادانته قانوناً بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه .

٢ - لا يدان أى شخص من جراء أداء عمل أو الامتناع عن أداء عمل الا اذا كان ذلك يعتبر جريمة وفقاً للقانون الوطنى أو الدولى وقت ارتكاب ، كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التى كان يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة .

(مادة ١٢) لا يعرض أحد لتدخل تعسفى فى حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته ، ولكل شخص الحق فى حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات .

(مادة ١٣) : ١ - لكل فرد حرية التنقل واختيار محل اقامته داخل حدود كل دولة .

٢ - يحق لكل فرد أن يفادر أبة بلاد بمافى ذلك بلده كما يحق له العودة اليها .

(مادة ١٤) : ١ - لكل فرد الحق فى أن يلجأ الى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء اليها هرباً من الاضطهاد .
٢ - لا ينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمة فى جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض أغراض الامم المتحدة ومبادئها .

(مادة ١٥) : ١ - لكل فرد حق التمتع بجنسية ما .

٢ - لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفاً أو انكار حقه فى تغييرها .

(مادة ١٦) : ١ - للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أى قيد بسبب الجنس أو الدين ، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله .

٢ - لا يبرم عقد الزواج الا برضى الطرفين الراغبين فى الزواج رضى كاملاً لا اكراه فيه .

٣ - الأسرة هى الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة .

(مادة ١٧) : ١ - لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره

٢ - لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً

(مادة ١٨) لكل شخص الحق فى حرية التفكير والضمير والدين ، ويشمل هذا الحق حرية تفيير ديانته أو عقيدته ، وحرية الاعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها ، سواء اكان ذلك سراً أم مع الجماعة .

(مادة ١٩) لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير ، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أى تدخل ، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقييد بالحدود الجغرافية .

(مادة ٢٠) ١ - لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية .

٢ - لا يجوز إرغام أحد على الانضمام الى جمعية ما .

(مادة ٢١) ١ - لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً .

٢ - لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد .

٣ - أن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة ، ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أى إجراء مماثل يضمن حرية التصويت .

الفرع الثاني - الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الاعلان العالمي

تتضمن هذه الحقوق فيما تتضمن ما يتعلق بالتأمين الاجتماعى للأفراد ، وما يتصل بالعمل وعدالته من حيث الأجر ومستوى المعيشة وحق الراحة وأوقات الفراغ وتحديد ساعات العمل وحق التنظيم النقابى ، وكذلك ما يتعلق بالأسرة ومستواها المعيشى والصحة والاجتماعى، وكذلك الأمومة والطفولة ، والنشء ، وحالات المرض والشيخوخة والعجز ، وبعض جوانب التعليم والثقافة والتراث المتعلق بها . . . وما الى ذلك من جوانب لا يكاد يدركها الحصر .

ونجد في الاعلان العالمى متعلقاً بصميم هذه النواحي المواد من ٢٢ الى ٢٨ وفيما يلى نصها :

(المادة ٢٢) : لكل شخص بصفته عضواً في المجتمع الحق في الضمانة الاجتماعية، وفي أن تحقق بواسطة الجهود القومية والتعاون الدولي، وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردها الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربوية (أو الثقافية) التي لا غنى عنها لكرامته وللنمو الحر لشخصيته .

(المادة ٢٣) : ١ - لكل شخص الحق في العمل ، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة .

٢ - لكل فرد دون أى تمييز الحق في أجر متساو للعمل .

٣ - لكل فرد يقوم بعمل ، الحق في أجر عادل مرض يكفل له ولأسرته عيشة لائقة بكرامة الانسان تضاف اليه ، عند اللزوم ، وسائل أخرى للحماية الاجتماعية .

٤ - لكل شخص الحق في ان ينشئ وينضم الى نقابات حماية لمصلحته .

(المادة ٢٤) : لكل شخص الحق في الراحة ، وفي أوقات الفراغ ، ولا سيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر .

(المادة ٢٥) : ١ - لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته ويتضمن ذلك التغذية والملبس والسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة ، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن ارادته .

٢ - للامومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين ، وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعى أم بطريقة غير شرعية .

(المادة ٢٦) : ١ - لكل شخص الحق في التعلم ، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان ، وأن يكون التعليم الأولي الزامياً ، وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني ، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة .

٢ - يجب أن تهدف التربية الى انماء شخصية الانسان انماء كاملاً ، وإلى تعزيز احترام الانسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية ، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام .

٣ - للآباء الحق الأول في اختيار نوع تربية أولادهم .

(المادة ٢٧) : ١ - لكل فرد الحق في أن يشترك اشتراكاً حراً في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه .

٢ - لكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني .

ونلاحظ أنه على أساس هاتين المادتين بصفة خاصة (والاعلان العالمي لحقوق الانسان بصفة عامة) صدر ميثاق بعدم التمييز في التعليم عن المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) في ١٤ ديسمبر سنة ١٩٦٠ ، مشيراً الى « المساواة في فرص التحصيل التعليمي » وان منظمة اليونسكو بينما نحترم التنوع في أنظمة التعليم القومي ، لا تقوم بواجبها في شجب أى نوع من التمييز التعليمي فحسب ، بل تساند مبدأ تكافؤ الفرص والمعاملة على قدم المساواة للجميع في حقل التعليم .

وقد فسر الميثاق المذكور التمييز بأنه « يشمل أى تفرقة أو عزل أو حصر أو محاباة تلك التي تقوم على أساس من العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسي أو غير ذلك من الآراء أو الأصل القومي أو الاجتماعى أو الظروف الاقتصادية أو المولد ، مما تهدف أو تؤثر في إلغاء أو تحريف المساواة في المعاملة في التعليم » . وخصص الميثاق بعد هذا التعميم بعض حالات التمييز بالذات ، وهي (وفقاً للمادة الأولى) :

(أ) تجريد أى شخص أو جماعة من الناس من الانتساب الى التعليم مهما كان نوعه أو مستواه .

(ب) حصر أى شخص أو جماعة من الناس في مستوى أدنى من التعليم .

(ج) اقامة أو رعاية معاهد تعليمية منفصلة أو نظم لأفراد أو جماعات من الناس .

(د) فرض أوضاع على شخص أو جماعة من الناس تنعارض مع كرامة الانسان .

ولكن لا يعتبر « تمييزاً » (بنص المادة الثانية) :

(١) اقامة أو رعاية نظم تربوية منفصلة ومعاهد للطلاب من كلا الجنسين اذا ضمنت هذه النظم المساواة في حق التمتع بالتعليم . .

(ب) وكذلك المعاهد والنظم التعليمية المنفصلة تمشياً مع رغبة الآباء أو أولياء الامور شريطة أن تكون المساهمة فيها أو الانتساب اليها اختيارياً وأن يكون المستوى التعليمي مما يمكن أن تختطه أو تقرره السلطات المسؤولة . .

(ج) كذلك المعاهد التربوية الخاصة غير الهادفة الى عزلة اى جماعة بل تتوخى تسهيلات تعليمية علاوة على ما تمنحه السلطات العامة . . . وبالمستوى السابق ذكره في البند السابق .

وقد تكفلت الدول الاعضاء بأن تلغي نصوص التسريعات والتعليمات وكذلك التصرفات التي تتضمن تمييزاً ، وبعدم السماح للسلطات الوطنية بالترقية في المعاملة بين الوطنيين في الأقساط المدرسية والمنح الدراسية وغيرها الا على أساس الجدارة أو الحاجة ، ومنح المواطنين الغرباء المقيمين في اراضي الدولة نفس حق التمتع بالتعليم كالمواطنين . كذلك نص على العمل على جعل التعليم الابتدائي مجانياً والزامياً ، والثانوى في مقدور الكل ومفتوحاً امام الجميع ، والتعليم العالي متيسراً على التساوى امام الجميع وعلى أساس من الكفاءة الفردية مع ضرورة تشجيع وتنمية تربية الاشخاص الذين لم ينالوا أى تحصيل ابتدائي أو لم يتموا هذا التحصيل كله . . . وأن نقدم الدولة التدريب لمهنة التدريس دون تمييز .

كل ذلك مع توكيد توجيه التربية للتطوير الشامل للشخصية الانسانية ولتوثيق احترام حقوق الانسان والحريات الأساسية ولتشجيع التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الامم والجماعات العرقية أو الدينية ولتعزيز نشاط الامم المتحدة في الحفاظ على السلام . ومع اعتبار احترام حرية الآباء أو الأوصياء في اختيار المعاهد لابنائهم امراً حيوياً ، وأن يتعلموا تعليماً يمشى مع عقائدهم دينياً واخلاقياً . . . وبلغه الاقليات القومية وحق استعمالها . . . وكل ذلك بصورة اختيارية . . .

وقد فتح باب الانضمام الى هذا الميثاق للدول التي ليست أعضاء في اليونسكو .

ولقد جاءت نصوص دستور الكويت متجاوبة مع هذه المعاني حيث نجد في شأن التعليم بالذات المادة ١٣ نقول : « التعليم ركن أساسي لتقدم المجتمع ، تكفله الدولة وترعاه » . ثم تضيف المادة ١٤ قولها : « ترمي الدولة العلوم والآداب والفنون وتشجع البحث العلمي » .

ثم تقرر المادة ٤٠ : « التعليم حق للكويتيين ، تكفله الدولة وفقاً للقانون وفي حدود النظام العام والآداب . والتعليم الزامي مجاني في مراحله الاولى وفقاً للقانون ، ويضع القانون الخطة اللازمة للقضاء على الامية ، وتهتم الدولة خاصة بنمو الشباب البدني والخلقي والعقلي » .

ونشير من الناحية الاسلامية - كنموذج فقط - الى فك أسر الأسير مقابل تعليمه عشرة من المسلمين .

المادة ٢٨ : « لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الاعلان تحقّقاً تاماً . » .

وقد سبق ذكر المادة ٢٩ التي تتحدث عن « واجبات » الفرد نحو « المجتمع » . . . وكذلك عن « القيود القانونية » للحرية ، وعدم جواز ممارسة حقوق الانسان ممارسة تتناقض مع اغراض الامم المتحدة ومبادئها . كذلك نذكر بما قرره المادة الأخيرة – الثلاثون – من عدم جواز اى نشاط أو عمل يهدف الى « هدم الحقوق والحريات » الواردة بالاعلان العالمي .

★ ★ ★

هذه هي جملة القول فيما بلغته البشرية من تطور في « مسيرة حقوق الانسان » ، و « تطور في مفهوم » هذه الحقوق من خلال تلك المسيرة حتى اليوم .

★ ★ ★

أهم مراجع البحث

- (أ) ما يتعلق بحقوق الانسان في المؤلفات العامة (في الفقهين العربي والاجنبي) في القانون الدستوري والقانون الدولي العام
- (ب) منشورات الامم المتحدة (الدورية والخاصة) في شأن حقوق الانسان ، وتتضمن النصوص والتقارير والبحوث والاتفاقات والتحقيقات وما اليها بخصوص تلك الحقوق .
- (ج) منشورات اليونسكو ومنها التعلق بموضوع « حقوق الانسان » بصفة عامة ، وبالتعليم بصفة خاصة .
- (د) مجلد خاص بحقوق الانسان مهدى للاستاذ رينيه كاسان (طبع بباريس سنة ١٩٦٩) أصدره « المعهد الدولي لحقوق الانسان » (بفرنسا) ويتضمن سبعة وثلاثين مقالا تتناول الجوانب المختلفة لهذه الحقوق وبخاصة على النطاكين الدولي والاوروبي . وكذلك المجلة الفصلية التي يصدرها المعهد المذكور بخصوص حقوق الانسان منذ عامين .
- (هـ) مقدمة مجموعة الدساتير الاوروبية للاستاذ ميركين جيتزفيتش (١٩٥٠ - ١٩٥١) M. Guetzévitch ومقاله بالمجلة السياسية والبرلمانية ، اكتوبر ١٩٦٤ باريس .
- (و) مؤلف الاستاذ « برونيه » Brunet بعنوان : « الضمانات الدولية لحقوق الانسان » ، جنيف ، ١٩٤٧ .
- (ز) رسالة Yeltekim من الاساس القانوني لحقوق الانسان ، لوزان ، ١٩٥٠ .
- (ح) مذكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة عن « الحريات الفردية والادارة » للاستاذ اندريه هوريو . A. Hauriou . (١٩٥١) .
- (ط) مذكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة عن « الحريات العامة » للاستاذ دوبيرو O. Dupeyroux (١٩٦٦) .
- (ي) C. Colliard الحريات العامة ، باريس ١٩٥٩ .
- (ك) مؤلف الاستاذ موريس كرانستون عن « الحرية » ومؤلفه عن « حقوق الانسان اليوم » (ترجمة لجنة الترجمة في المكتب التجاري - بيروت) (مجموعة : تعرف على العالم) ١٩٦٣ .
- (ل) مؤلف وليم دوجلاس بعنوان : « حقوق الشعب » ، ترجمة مكرم عطية (مؤسسة فرانكلين) ، بيروت ، ١٩٦٢ .
- (م) رسالة دكتوراة ومؤلفات وبحوث (وخاصة بالمجلة المصرية للعلوم السياسية) للدكتور محمد عصفور : وفاية النظام الاجتماعي باعتبارها قيما على الحريات العامة ١٩٦٠ ، وازمة الحريات في المعسكرين الشرقي والغربي . . (١٩٦١) . والحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ، (١٩٦١) .
- (ن) بحوث عن « حقوق الانسان » للدكتور عز الدين فودة بمجلة الاقتصاد ، والسياسة والتجارة (القاهرة ١٩٥٧) كذلك بالمجلة المصرية للقانون الدولي (١٩٦٤) وبمجلة مصر المعاصرة (١٩٦٦) .
- (س) « تاريخ اعلان حقوق الانسان » (للاستاذ البير باييه) نقله الى العربية الدكتور محمد مندور ونشرته الادارة الثقافية في جامعة الدول العربية . (القاهرة ، ١٩٥٠) .
- (ع) مقالات للدكتور محمود عزمي منها مقال بتاريخ ١٩٤٩/١٢/١٠ بمناسبة العيد الاول لحقوق الانسان .
- (ف) محاضرة عن « حقوق الانسان والاعلان العالمي لحقوق الانسان » للعميد الدكتور عبد الحي حجازي (في الكويت بتاريخ ١٩٦٧/١٢/١٠ . مجموعة محاضرات الجامعة ١٩٦٧ ص ٥٥ - ١٤٠) .
- (ص) عبد الحميد عبد الفنى ، الميثاق الدولي لحقوق الانسان ، بالمجلة المصرية للقانون المقارن ، ١٩٥٥ .
- (ق) مؤلفات وبحوث تعدو الحسبة عن حقوق الانسان او ما يتصل بها في الاسلام (وقد اجملنا هذه الاشارة واوزنا التعرض لتفاصيل هذا الموضوع نظرا لوجود بحث خاص به في ذات العدد من المجلة) .

فؤاد زكريا *

العلم والحرية الشخصية

مقدمة :

ومشكلة الحرية الانسانية ، في عمومها ، من المشكلات التي خلفت وراءها تراثاً طويلاً ، وعولجت بأسهاب طوال فترات الفكر الانساني من الزوايا الفلسفية والأخلاقية والاجتماعية والقانونية والنفسية . ولكن العلاقة بين العلم والحرية الشخصية لم تبحر بحثاً صريحاً ، ولم يُخصص المفكرون لها ، فيما نعلم ، كتابات مستقلة . وليس معنى ذلك أن الموضوع جديد كل الجدة ، وإنما الذي نعنيه أن أية معالجة لهذا الموضوع لن تكون مرتكزة على تراث قديم العهد من المراجع والكتابات التي تعين الباحث على الاهتداء الى طريقه ، بل سيكون لازماً عليه أن يستخلص معلوماته في هذا الموضوع على نحو ضمنى من كتابات لم تكن تتخذ مشكلة الصلة بين العلم والحرية محوراً لأبحاثها أما التركيب العقلي الذي يقوم به من أجل استكشاف الأبعاد المختلفة للموضوع والجمع بين أطرافه ، فلا مفر للباحث من أن يعتمد فيه على جهوده الخاصة .

العلم والحرية : لمحة تاريخية :

من المعروف أن مفهوم « العلم » ، بمعناه الدقيق المحدد ، الذي نستخدمه فيه للدلالة على المعرفة المنظمة الخاضعة لمناهج دقيقة ، يعد مفهوماً حديثاً نسبياً ، وأن البشرية ظلت طوال الجزء الأكبر من تاريخها تستخدم لفظ العلم بمعنى آخر لا يمكن القول أنه مضاد لهذا المعنى الأول ، بل هو أوسع منه وأشمل بكثير : وأعني به معنى « المعرفة » والسعي الى بلوغ الحقيقة ، وإلى اكتساب معارف عن الانسان والمجتمع والطبيعة ، بل وعما وراء الطبيعة وما يخفى على طرق ادراكنا المألوفة . فالبحث الميتافيزيقي في مثال المثل ، عند أفلاطون ، أو في المحرك الأول ، عند أرسطو ، كان عندهما يدخل في صميم العلم ، بل ربما كان هو « العلم » على الحقيقة ، مع أنه بمقاييس المناهج العلمية

* تعريف الكاتب الدكتور فؤاد زكريا استاذ الفلسفة الحديثة بجامعة عين شمس ورئيس تحرير مجلة الفكر المعاصر .
يهتم بمشكلات الفكر الفلسفي الحديث وله فيها عدد من الكتب وكثير من المقالات والدراسات من أهم كتبه كتاب عن
نيتشه وآخر عن اسبينوزا .

الحديث أبعاد ما يكون عن العلم . بل ان البحث في الامور الغيبية هو عند رجال الدين واللاهوت علم بأكمل معاني الكلمة ، وان كان في نظر العلماء المنهجيين مفتقراً الى أبسط الشروط التي لا يمكن بدونها أن يسمى البحث علماً . وهكذا عاشت البشرية أمداً طويلاً تستخدم لفظ العلم بمعنى موسّع لا يكون المعنى الراهن الا جزءاً ضئيلاً منه .

بهذا المعنى الموسّع ، الذي يكون فيه العلم مرادفاً « للمعرفة » ، أي كان نوعها ، ظهر ارتباط وثيق بين العلم وبين الحرية منذ أقدم عصور الوعي الانساني . بل ان قصة هبوط آدم من الجنة ، في العقائد السماوية ، تنطوي على دلالة واضحة من حيث الربط بين الحرية وبين الفهم ، والمعرفة ، والعلم ، وتأکید الانسان لنفسه بوصفه موجوداً له كيانه الخاص ، وله عقله الذي يستقل به عن الطبيعة الجامدة ، ويسعى به الى فهمها والسيطرة عليها في الوقت ذاته .

« في البداية كان الرجل والمرأة يعيشان في جنة عدن في انسجام تام معا ، ومع الطبيعة . وهناك كان السلام مستتباً ، ولم تكن ثمة حاجة الى العمل ولم يكن ثمة اختيار ، ولا حرية ، ولا تفكير أيضاً . كان الرجل محرمًا عليه أن يأكل من شجرة معرفة الخير والشر ، ولكنه تصرف على نحو معارض للأمر الالهي ، وخرج عن حالة الانسجام مع الطبيعة التي يكون جزءاً منها ، وان لم يكن يعلو عليها . ولقد كان هذا ، من وجهة نظر الكنيسة التي تمثل السلطة ، خطيئة أساسية . أما من وجهة نظر الانسان ، فكان بداية الحرية الانسانية . فسلوك الانسان ضد أوامر الله يعني تحرير ذاته من القهر ، وارتقاءه من طريقة الوجود غير الواعية المميزة للحياة في مراحلها السابقة على الانسانية ، الى مستوى الانسان . هذا السلوك ضد أوامر السلطة ، وارتكاب الخطيئة ، هو في وجهه الانساني الايجابي أول فعل من افعال الحرية ، أي أول فعل انساني . ففي القصة تكمن الخطيئة ، من جانبها الشكلي ، في السلوك ضد الأمر الالهي ، أما من جانبها المادي فهي تكمن في الأكل من شجرة المعرفة . أي أن فعل العصيان ، بوصفه فعلاً حراً ، هو بداية العقل (1) . »

ان الانسان ، حين أكد ذاته بوصفه كائناً حراً ، قد اختار طريق المعرفة والعلم . ففي فعل المعرفة اذن تكمن حرية الانسان ، وبقدر ما يتوافر لدى الانسان من المعرفة ، يكون حراً . تلك هي الدلالة التي يستخلصها « أريك فروم » من قصة طرد آدم من الجنة وهي دلالة لها أهميتها الخاصة بالنسبة الى موضوعنا . وليس يعني هنا أن هذا الفعل الحر ، الذي اختار به آدم لنفسه طريق المعرفة ، قد أدى الى طرده من الجنة . فمن المعترف به أن طريق المعرفة شاق ، محفوف بالمخاطر والآلام ، وأن المسؤولية التي يحملها على اكتافه من يريد الوصول الى علم بالاشياء مسؤولية ثقيلة فادحة ، وبذلك يكون الانسان قد اختار عذابه - أي خرج من الجنة - في نفس الوقت الذي اختار فيه لنفسه ، بحرية ، طريق المعرفة . ولكن المهم في الأمر أن أول فعل حر للانسان كان فعلاً غايتة العلم ، وأن هذا الفعل كان يشكل تحدياً لله ، وعصياناً له ، أي أن الانسان كان يعلم أنه بسلوكه هذا الطريق كان يريد - بمعنى معين - أن يشارك الله في احاطته بالاشياء علماً .

على أن القصة الدينية التي تتحدث عن الفعل الحر الأول للانسان لم تكن هي الموضع الوحيد الذي ربطت فيه العقائد الدينية بين الحرية وبين العلم - بمعنى المعرفة - بل ان فكرة الثواب والعقاب ، وهي فكرة مشتركة بين العقائد السماوية جميعاً ، كانت تفترض مقدماً وجود حرية اختيار لدى الانسان بين الخير والشر . وهذه الحرية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة : اذ أن الله

(1) Fromm Erich : The Fear of Freedom (Routledge Paperbacks, 1960) pp. 27, 28.

أعطى الإنسان معرفه بالخير والشر ، ووهبنا ارادة ، وترك لنا حرية التصرف ، لكي يصدر حكمه علينا فيما بعد . ولولا هذه الحرية ، وتلك المعرفة ، لكانت المسؤولية أمام الله مستحيلة ، ولما كان هناك معنى للعقاب والسواب . وهكذا يبدو أن فكرة الحرية ترتبط بالعلم هنا ارتباطاً مزدوجاً : فحرية الإنسان ، ومسئوليته أمام الله ، تفترض معرفته الكاملة بما هو خير وما هو شر ، واختياره أحدهما اختياراً واعياً مقصوداً . ومن جهة أخرى فإن العلم الإلهي بنوايا الناس ، وبأفعالهم الظاهرة والباطنة ، هو الذى يضمن عدالة الثواب والعقاب فى العالم الآخر . وعلى ذلك فإن حرية الارادة ترتبط بالعلم الإلهي والعلم الإنساني معاً ، وبدونهما لا تبلغ نتائجها الكاملة .

وربما كانت المذاهب الدينية التى تنكر الحرية ، وتؤكد القدرية ، تبدو متعارضة مع مبدأ الارتباط بين الحرية والعلم . ذلك لأنها تعنى أن كل ما يحدث فى حياة الإنسان إنما هو قدر مكتوب مقدماً ، وأن طريقة فعلنا لن تؤثر على الإطلاق فى المجرى الذى تسير فيه الحوادث ، وأن الله قد حدد منذ البداية المسار الكامل لحياة كل إنسان ، بحيث لا تكون حرية الإنسان فى التصرف إلا وهماً كبيراً ، وبالمثل فإن معرفة الإنسان لن تقدم ولن تؤخر ، لأن أقصى ما يستطيع عقل الإنسان أن يفعله هو أن يمثل لحكم القدر . ومع ذلك فليس من الصعب أن يدرك المرء فى هذا المذهب القدرى تأكيداً — عن طريق السلب — للارتباط بين الحرية والعلم . ذلك لأن انتفاء تأثير المعرفة مرتبط فى هذا المذهب بانعدام الحرية ، أى أن الإنسان حين لم يعد حراً لم يبق لمعرفته أى أثر فى مصيره . أما إذا نظرنا إلى هذا المذهب من زاوية المسلك الإلهي ، فسوف نجد أن الله فيه هو الكائن الحر الوحيد ، فإذا ما بحثنا عن السبب الذى يدعونا إلى نسبة هذه الحرية إلى الله فى المذاهب القدرية ، لوجدنا أنه هو العلم : فبفضل العلم الإلهي ، الذى يحيط بكل شيء ، ويدرك المجرى الكامل للحوادث المقبلة ، يكون الله وحده هو الحر . وبعبارة أخرى فإن مذهب القدرية ينطوى ، بصورة ضمنية غير مصرح بها ، على تعريف للكائن الحر بأنه هو ذلك الذى يحيط علمه بمجرى الحوادث وبأسباب حدوثها ، ويرى أن هذا التعريف يستحيل انطباقه على الإنسان ، ولا ينطبق إلا على الله . وهكذا تبدو فكرة القدرية منطقية ضمناً على تأكيد للربط بين العلم والحرية .

فإذا ما تركنا المجال الدينى جانباً ، وانتقلنا إلى التاريخ الفكرى الدنيوى ، لم يكن من الصعب أن ندرك وجود ارتباط مماثل بين الحرية والعلم فى عصور الفكر المختلفة . وحسبنا أن نضرب لذلك أمثلة قليلة ، إذ أننا سنناقش هذا الموضوع فيما بعد بمزيد من التفصيل ، من حيث هو مشكلة فكرية ، أما الآن فإن هدفنا لا يعدو أن يكون تقديم عرض تاريخى سريع للروابط بين العلم والحرية .

فى العصر اليونانى الكلاسيكى اتخذ مفهوم الحرية الشخصية فى بداية الأمر معنى خارجياً لم يكن من الصعب أن يكون فيه مرتبطاً بمفهوم العلم . فالشخص الحر ، عند اليونانيين كان هو المواطن الذى يتمتع بمركز اجتماعى معين ، يؤهله لأن يتصف بصفات خاصة ، كالحكمة والكرم والشجاعة ، والأمر الذى يتيح للحر اكتساب هذه الصفات ، هو أن العبيد يعفونه من أعباء الأعمال الاقتصادية المرهقة ، بحيث يستطيع التفرغ لرعاية جسمه وعقله ، والتمتع بثمار المعرفة فالحرية إذن كانت فى الأصل صفة قانونية يكتسبها المرء بحكم وضعه فى المجتمع ، ولكن هذه الصفة القانونية كانت تؤدى بصاحبها إلى اكتساب القدرة على ممارسة أرقى أنواع المعارف العلمية التى عرفها العصر اليونانى ، وهى العلم الرياضى ، والفلسفة بوجه خاص . ولم يكن من العسير على كثير من مؤرخي الفكر الفلسفى أن يثبتوا أن التفوق الكبير الذى أحرزه اليونانيون فى الرياضة والفلسفة كان يرجع جزئياً على الأقل ، إلى انتشار نظام الرق ، الذى أتاح للمفكرين من الوقت ومن الراحة الجسمية والذهنية ما مكّنهم من التفرغ لتلك المهام العقلية الرفيعة . وبعبارة أخرى فإن العلم

الذى ورثته البشرية عن اليونانيين كان مرتبطاً الى حد بعيد بذلك النوع الخاص من الحرية ، الذى كان سائداً بينهم ، أعنى حرية المواطن ، فى مقابل العبودية التى يضيع فيها العلم والحكمة مع ضياع الحرية .

وقد طرأ فيما بعد نوع من التعديل على معنى الحرية عند اليونانيين ، فانتقل هذا المعنى الى داخل النفس الانسانية بعد أن كان مجرد تعبير عن وضع قانونى معين ، وأصبحت الحرية هى التخلص من عبودية الانفعالات ومن سيطرته الظروف الخارجية . وكان وجه الاختلاف بين هذا المعنى الجديد وبين المعنى القديم هو أن العبد ذاته يمكن أن يكون حراً بالمعنى الجديد ، وذلك اذا استطاع أن يقهر انفعالاته ويمتنع عن الانسياق وراء أهوائه ، واذا أمكنه أن يتحكم فى الظروف الخارجية مهما كانت معاكسة أو مؤلمة . ولكن ، على الرغم من هذا التغير الهام الذى طرأ على معنى الحرية ، فقد ظلت فى الحالة الثانية بدورها مرتبطة بالعلم : اذ أن المعرفة ، وفهم الضرورة السائدة فى الكون ، هى التى نتيح للمرء أن يقهر انفعالاته ويعلو عليها ، وينظر الى كل ما يمر به من حالات نفسية طارئة فى ضوء الضرورة الكونية الشاملة ، وبذلك يكون الحكيم أو العارف - فيما رأى الرواقيون ، الذين انتشر بينهم هذا اللون من التفكير - هو وحده الحر .

على أن هذه الحرية ، كما هو واضح ، لا يمكن أن تتحقق الا لفئة محدودة من الناس ، وهى بحكم تعريفها ذاته حرية ضيقة النطاق ، لا تتوافر الا لمن كان لديهم من الوسائل ما يعينهم على التفرغ للعلم واكتساب المعرفة ، أو من ضبط النفس ما يتيح لهم التحرر من الانفعالات . وهكذا كان مفهوم الحرية عند اليونانيين مقتصراً بطبيعته على فئة قليلة ، وكان « هيجل » على حق حين تحدث عن مراحل ثلاث لفكرة الحرية على مرّ التاريخ البشرى : حرية الفرد الواحد فى عهود الطفيلان القديمة ، وحرية الاقلية فى العصر اليونانى المرتكز على نظام الرق ، وحرية المجموع فى العصر الحديث .

ولكن من المعروف أن « هيجل » حين تحدث عن العصر الحديث ، كان يعنى الامة الألمانية على وجه التخصيص ، وكان يتصور - على نحو لا يخلو من الصوفية الغامضة - أن هذه الامة هى وحدها التى تحقق فيها حلم الحرية الشاملة بين مجموع الناس . وبطبيعة الحال لم يكن لراى « هيجل » هذا أى أساس من الدراسة الاجتماعية الفعلية ، ولم يكن مبنياً على فهم للواقع الذى كانت تعيش فيه الامة الألمانية فى عصره ، والذى كان أبعد ما يكون عن الحرية الشاملة . بل انه ليتمكن القول أن الحرية الشاملة ما زالت هدفاً بعيداً عن التحقيق فى جميع أرجاء عالمنا المعاصر . فهل يعنى ذلك أن عبارة هيجل السابقة بعيدة كل البعد عن الصواب فى شطرها الأخير الذى يتحدث فيه عن شمول الحرية فى العصر الحديث؟

الواقع أن هذه العبارة يمكن أن نصدق اذا استبعدنا منها أية اشارة الى الامة الألمانية بالذات ، وطبقناها على العصر الحديث بأكمله ، واذا لم نأخذها على أنها تعبير عن أمر واقع ، بل نظرنا اليها على أنها مثل أعلى يسعى العصر الحديث الى تحقيقه . ذلك لأن العصر الحديث ، وإن لم يكن قد حقق الحرية الشاملة ، يتخذ من حرية المجموع هذه هدفاً لكل ما يبذله فى هذا السبيل من جهود . وهو فى ذلك يختلف اختلافاً جذرياً عن العصر الكلاسيكى الذى لم يكن يتصور الا نوعاً من الحرية يستحيل أن تكتسبه الا فئة قليلة من البشر . صحيح أن الانسان فى العصر الحديث بعيد كل البعد عن تلك الحرية التى يحلم بها ، وأن هناك مجتمعات كاملة تعيش فى ظل نظم لا تسمح ، من حيث المبدأ ، بتحقيق الحرية للجميع . ومع ذلك فإن الهدف المعلن عنه ، حتى

في هذا النوع الأخير من المجتمعات ، هو حرس المجموع ، وهو هدف لم يكن من الممكن أن ينادى به أحد في العصور القديمة . فما سبب هذا التغير الجذري في نظرتنا الى الحرية ؟ وما هي الظروف التي ساعدت على اتخاذ الحرية الشاملة شعاراً لا تجرؤ على انكاره حتى تلك النظم التي لا تتلاءم بطبيعتها الا مع نوع محدود من الحرية . أو مع نوع شامل من الاستبداد ؟

من المعروف تاريخياً ، أن انتشار المنل الأعلى للحرية الشاملة كان مرتبطاً ببداية عصر التصنيع واستغلال الإنسان للطبيعة على أساس الفهم الصحيح لقوانينها . ومن المعروف أن عصر التصنيع لم يكن من الممكن أن يبدأ الا بعد أن مهدت له الطريق كتشوف العلم الحديث منذ القرن السابع عشر ، وربما قبل ذلك . وهنا يظهر الارتباط واضحاً بين النهضة العلمية الحديثة وبين توسيع نطاق فكرة الحرية . فالعلم الحديث اذا كان قد أدى ، من الوجهة السلبية ، الى تحرير الإنسان من الجهل وتحقيق سيطرته التدريجية على الطبيعة ، فإنه أدى ، من الوجهة الإيجابية ، الى نشر أفكار عن الحرية يمكن أن يقتنع بها ، ويحارب من أجلها ، ملايين الناس .

ولقد أنبأ العصر الحديث ، على نحو لا بدع مجالاً لأي شك ، أن العلاقة بين العلم والحرية الشخصية علاقة طردية ، وأن التقدم في أحدهما يعني تقدماً في الآخر . فمنذ بداية عصر النهضة كان ظهور البوادر الأولى للمنهج العلمي الحديث يعني تحرراً من سلطة الكنيسة التي فرضت أقسى القيود على إنسان العصور الوسطى . ولم تكن الكشوف الفلكية الحاسمة التي توصل اليها كبرنيكوس وكبلر وجاليليو تعنى بداية عصر جديد في تاريخ العلم فحسب ، بل كانت تعنى أيضاً تحرير الإنسان من خرافة الاعتقاد بأن الأرض التي يعيش عليها هي مركز الكون ، وبأن كل شيء في العالم مُسخّر لخدمته ، وبأن الكون يدور من حوله بينما هو ثابت مستقر . وكانت تلك ضربة قاضية الى النظرة الغائية التي سيطرت على تفكير الفلاسفة والعلماء أمداً طويلاً ، كما كانت بداية النظرة الموضوعية الى العالم ، التي يكتسب فيها الإنسان حريته بعمله وكفاحه وسعيه الى اخضاع كل شيء لما يضعه هو ذاته من النظم والقوانين ، ولا يظن فيها أن هذه الحرية قد منحت له من السماء لمجرد كونه إنساناً ، أو أن غاياته وقيمه الإنسانية مطبوعة أصلاً على نظام الكون . وكان التقدم المطرد الذي أحرزه العلم التطبيقي ، ممثلاً في التكنولوجيا ، مرتبطاً أوثق الارتباط بالكفاح من أجل نشر الحرية على أوسع نطاق . وحسبنا أن نصرب مثلاً واحداً على ذلك : فحركة المطالبة بتعديل قوانين الانتخاب البريطانية ، وهي الحركة التي أحرزت أول نجاح حاسم لها في قانون الإصلاح النيابي عام ١٨٣٢ ، لم يكن من الممكن تصورها قبل الثورة الصناعية التي كانت في ذاتها أوضح تعبير عن تقدم العلم والتكنولوجيا في العصر الحديث .

وكانت لهذا الارتباط بين المطالبة بالحرية الديمقراطية وبين تقدم العلم دلالة عميقة . ذلك لأن الحرية والعلم ، في أعلى صورهما ، ديمقراطيان . فالحرية لا تكتمل الا اذا أصبحت حرية للإنسان من حيث هو إنسان ، لا حرية فرد واحد ، أو طبقة واحدة في المجتمع . بل ان الحرية المحدودة انما تحمل في داخلها بذور القضاء على كل حرية . ومثل هذا يقال عن العلم ، الذي لا يبلغ أوج اكتماله الا حين يصبح عاماً ، ولم يعد احتكاراً لفئة تنكر تماره على الآخرين . ومعنى ذلك أن كلا من العلم والحرية لا ينقص كلما ازداد عدد المشاركين ، بل ان اتساع نطاق المشاركة فيهما يزيد من نصيب المجموع ، ومن نصيب كل فرد ، منهما معاً . وهنا نجد أن الحرية تتأثر بالعلم ، ليس فقط من حيث أن تعميق العلم ، نوعياً وكيفياً ، يساعد على تحقيق المزيد من الحرية ، بل أيضاً لأن توسيع القاعدة التي يركز عليها العلم ، من الناحية الكمية الخالصة ، يعنى مزيداً من انتشار الحرية وتعميمها . ولا شك في أن هذا هو أبلغ الدروس التي نكتسبها من تطور مفهومي العلم والحرية الشخصية في تاريخ عصرنا الحديث .

تحليل نظري للصلة بين العلم والحرية

إذا كان العرض التاريخي السابق قد أكد وجود علاقة طردية ونيقة بين العلم والحرية في عصور التاريخ الرئيسية ، فإن المناقشة النظرية التحليلية لا تنتهي دائماً الى هذه النتيجة : فقد ظهرت آراء متعددة في هذا الموضوع ، وصل بعضها الى حد التناقض التام مع النتيجة السابقة ، وكان ذلك أمراً طبيعياً من وجهة النظر الفلسفية ، إذ إن المناقشة الفلسفية النظرية للمشكلات تعمل - كما هو معروف - على استطلاع مختلف جوانبها . ومن هنا فإن هذه المناقشة ، وإن لم تكن تنتهي في كثير من الأحيان الى نتائج نهائية ، فإنها تساعد دائماً على استكشاف كافة الأبعاد الظاهرة والخفية للمشكلة موضوع البحث ، وتقدم مدخلاً لا غناء عنه لكل دراسة عملية لهذه المشكلة . ومن هنا كان لزاماً علينا أن نعرض لأهم الآراء التي قيلت ، من وجهة النظر الفلسفية ، في العلاقة بين العلم والحرية ، لكي نتبين مدى اتفاق التحليل الفلسفي مع الواقع التاريخي أو اختلافه عنه .

١ - حياد العلم ازاء الحرية :

أول رأي يصادفنا في موضوع العلاقة بين العلم والحرية هو ذلك الرأي الذي يستبعد أصلاً وجود هذه العلاقة . فالعلم في نظر الكثيرين يلتزم الحياد التام ازاء القيم البشرية كلها ، وضمنها الحرية . وليس معنى ذلك ، عند أصحاب هذا الرأي ، أن العلم لا يكثرث بهذه القيم ، أو أنه يرفضها ، أو يأبى أن يعمل لخدمتها ، بل أن كل ما يعنيه هو أن العلم لا يتدخل في مجال القيم ، ويترك لأنواع أخرى من النشاط الروحي والعقلي للإنسان مهمة بحث القيم والعمل على اعلائها . والواقع أن اتجاه العلم الحديث كله ، منذ أيام ديكارت ، يوحى بهذا الرأي : إذ أن التفسير الآلي للطبيعة وللكون قد أخذ يزداد قوة ، وأصبح العلم يقف على الطرف المقابل للقيم البشرية ، ويؤكد استقلاله التام عنها . وأصبحت الروح الموضوعية ذاتها - وهي شرط لا غناء عنه للعلم - تعنى ترك القيم والمشاعر والأمانى البشرية جانباً . وصار المثل الأعلى للمعرفة العلمية هو العلم الرياضي ، الذي أخذ يفزو على الدوام ميداناً بعد الآخر من ميادين المعرفة ، حتى أصبح له اليوم دور أساسي في العلوم الانسانية ذاتها . والعلم الرياضي محايد بطبيعته ، بل هو النموذج الأكبر للحياد الموضوعي التام ازاء كل القيم .

وكانت قمة هذا الاتجاه الى تأكيد حياد العلم هي المذهب الوضعي ، الذي جعل للعلم وللقيم ميدانين مستقلين بينهما هوة لا تعبر ، وأكد أن القيم ، من حيث هي تعبير عن أمانٍ ورغبات انسانية ، لا شأن لها بعملية وصف الامور الواقعة ، التي يأخذها العلم على عاتقه . وهذا الحكم العام ، حين يطبق على المشكلة التي نحن بصدددها ، يعنى أن العلم محايد ازاء الحرية ، فهو لا يقف في وجهها ، ولكنه لا يستطيع أن يعمل شيئاً من أجل تحقيقها ، لأن الحرية تنتمي الى ميدان خارج عن نطاق اهتمام العلم : أعنى الى ميدان القيم المعيارية normative values ، على حين أن مهمة العلم تقريرية ووصفية descriptive فحسب .

وعلى الرغم من أننا لا نود أن ندخل الآن في معركة نقدية مع الرأي القائل بحياد العلم ازاء الحرية لأن المناقشة التالية تتضمن في ذاتها نقداً ضمنياً كافياً لهذا الرأي ، فإننا نستطيع أن نلاحظ ، منذ الآن ، أن هذا الرأي ، حتى لو صح ، لكان أقصى ما يعنيه هو أن البحث العلمي في ذاته لا صلة له بالسعي من أجل الحرية ، ولكن العلم يمكن أن يُنظر اليه ، لا من حيث طبيعته الباطنة فحسب ، بل من حيث نتائجه أيضاً . ومن المؤكد أن نتائج العلم وتطبيقاته يمكن أن تكون ذات

مساس مباشر بمشكلة الحرية ، أياً كان فهمنا لهذا اللفظ الأخير . فالخطأ الذي وقع فيه الراي الفائل بحياة العلم هو أنه نظر الى العلم بطريقة انعزالية ، بحيث لم يضع في اعتباره سوى عملية البحث العلمى والممارسة العلمية فحسب ، على حين أندلو كان قد تأمل العلم في سياقه الأوسع ، أعنى من حيث اصوله ونطبيقاته الاجتماعية ، لانهى الى راى مخالف تماماً ، يظهر فيه التأثير المتبادل بين العلم والحرية بوضوح .

٢ - نقيضة العلم والحرية :

لعل التصوير الأصديق للعلاقة بين العلم والحرية ، اذا ما نظر اليها من زاوية فلسفية ، هو أنها تمثل « نقيضة antinomy » ، أعنى أن هذه العلاقة مزدوجة على نحو ينطوى على تناقض .

هذه النقيضة يظهر أحد طرفيها بوضوح قاطع في فلسفة اسبينوزا ، وذلك في قوله : « ان الناس يخطئون اذ يظنون انفسهم احراراً ، وهو ظن لا يرتكز الا على أن لديهم وعياً بأفعالهم ، على حين أنهم يجهلون الاسباب التى تحكم في هذه الأفعال . واذن فقوام فكرتهم عن الحرية هو أنهم لا يعرفون أي سبب لأفعالهم . ذلك لانهم حين يقولون : ان الأفعال الانسانية تتوقف على الإرادة ، فهم انما يفوهون بالفاظ ليست لديهم أية فكرة عنها . والواقع أن الكل يجهلون ما هى الإرادة ، وكيف يمكنها تحريك الجسم . . » (٢) .

أما الطرف الآخر فنستطيع أن نجد تعبيراً واضحاً عنه لدى باحث كان في واقع الأمر متأثراً في تفكيره باسبينوزا الى حد غير قليل ، هو « ستوارت هامبشير » ، وذلك حين قال : « بقدر درجة وعي الذاتى بفعلى ، وبقدر معرفتي الواضحة بما أقوم به ، أصبح حراً ، بمعنى أن أفعالى تطابق نواياي » (٣) .

فالنقيضة تتمثل في أن الشعور بالحرية - وهو شعور باطل في راى اسبينوزا - كان عنده مرتبطاً بالجهل بالاسباب ، أما عند هامبشير فان هذا الشعور ناتج عن المعرفة الواضحة . فكيف اذن يكون الجهل مرتبطاً بالحرية من جهة ، وتكون المعرفة مرتبطة بها من جهة أخرى ؟ هل الجهل هو الذى يوهمنا بأننا احرار ، بحيث اننا لو اكتسبنا معرفة لما عدنا نشعر بالحرية ، أم أن هذه المعرفة هي وسيلتنا الى اكتساب الحرية ؟

الحق أن هذه النقيضة ، وإن بدت حادة قاطعة ، ليست بالخطورة التى تبدو عليها لأول وهلة . ذلك لأن اسبينوزا نفسه ، مع تأكيد أن الشعور بالحرية يرجع الى الجهل بالاسباب ، قد عاد وأكد أن حرية كل كائن انما تكون في معرفته بالضرورة الباطنة المتحركة فيه . وبعبارة أخرى فان الحرية تكون في نظره وهماً اذا ما فهمت بمعنى « الفعل الذى لا سبب له » ، لأن كل فعل لا بد - قطعاً - أن يكون له سبب ، وإن كنا نجهل أسباب أفعالنا في معظم الأحيان . أما اذا ما فهمت الحرية بمعنى ادراك الضرورة الباطنة المتحركة في الظاهر ، فعندئذ يكون المرء حراً كلما عرف تلك الاسباب العميقة الداخلية المنبعثة من طبيعته الخاصة ، والتى تدفعه الى أفعال

معينة ، ويكون مرغماً أو مقهوراً إذا كان سلوكه منبثقاً عن عوامل خارجية لا تنتمي الى طبيعته الباطنة . واذن فهناك حرية وهمية ، ترتبط بالجهل ، وهناك حرية حقيقية ، ترتبط بفهم الضرورة الباطنة ، أي بالعلم . وهناك أيضاً حرية اختيار عشوائية ، ليس لها من مصدر سوى عدم معرفتنا بالأسباب ، وفي مقابلها الحرية التي يجلبها السير وفقاً للعقل ، والتي ترتبط بالضرورة (لا بالقهر) أوتق الارتباط .

ولكن ، على الرغم من أن من الممكن تجاوز هذه النقيضة بالتفرقة بين الحرية العشوائية والحرية الناتجة عن فهم الضرورة الباطنة والتصرف وفقاً لها ، فما زال من الصحيح أن العلاقة بين الحرية والعلم تنطوي ، من الوجهة الفلسفية ، على إشكال حقيقي . ذلك لأن العلم كلما ازداد تقدماً ، أتاح لنا أن نكتشف أسباباً ضرورية لكثير من الأفعال التي كنا نظنها « حرة » أي منبثقة عن إرادتنا وحدها ، وكلما اتسع نطاق العلم ، تضاعف نطاق ما يسمى بالأفعال الحرة ، بهذا المعنى . فالعلم في هذه الحالة يلفي الحرية . ولكن العلم ، من جهة أخرى ، يعمل على تحرير الإنسان ، لأنه كلما تقدم له مزيداً من القدرة على التحكم في الظواهر ، والسيطرة عليها ، وهكذا يمكن القول ، في آن واحد ، أن العلم هو الذي يقضي على الحرية ، وهو الذي يجعلها ممكنة .

فكيف يمكن التخلص من هذا التناقض ؟

لا بد لنا ، إذا شئنا أن نصل الى حل لهذا الإشكال ، من أن نعرض لكل من طرفيه بمزيد من التفصيل .

٣ - التعارض بين العلم والحرية :

عبر الفيلسوف الألماني « كانت » عن التعارض بين العلم والحرية أوضح تعبير حين أكد أن العقل عندما يبحث في موضوعات العالم يخضع للضرورة ، وحين يتجاوز هذه الموضوعات الى المجال الإنساني العملي يصبح حراً . فالعالم الطبيعي ، بكل جوانبه ، خاضع لمبدأ السببية والحتمية الدقيقة ، ومن هنا لم يكن تمة مجال للحرية في أي علم من العلوم التي تبحث الطبيعة ، بل إن وجهة النظر الطبيعية ذاتها ، في بحث الأمور ، تتعارض من حيث المبدأ مع فكرة الحرية . أما حين نخوض مجال الأخلاق والقيم الإنسانية ، فلا يمكن أن نقف في وجهنا تلك القيود التي تلزمنا بها وجهة النظر الطبيعية ، إذ أن الروح الإنسانية تمتاز بالحرية المطلقة ، والإرادة قادرة على الاستقلال عن كل شروط العالم الطبيعي ، وعلى أن تنزع لنفسها من القواعد ما يتفق مع حكم العقل وحده دون خضوع لأي قيد خارجي .

هذه التفرقة بين العالم الطبيعي الخاضع للضرورة ، والذي تبحثه العلوم المختلفة ، وبين العالم المعنوي أو الأخلاقي الذي ينفرد به الإنسان ، والذي يتميز بالحرية المطلقة ، تعبر عن فكرة ظلت تتردد فيما بعد على أنحاء شتى بين مفكرين كانوا يؤمنون بأن العلم ، الذي يتسم مساره بالضرورة ، يتعارض أساساً مع الحرية ، وبأن المجال الإنساني يكون حراً حين لا يصبح موضوعاً لأبحاث علمية تسودها وجهة النظر الطبيعية . ومن هنا فإن الكيرين نظروا الى العلوم الإنسانية التي تطبق مناهج قريبة الشبه بمناهج العلوم الطبيعية على أنها متعارضة بطبيعتها مع فكرة الحرية . فالقول بإمكان إيجاد تفسير مبني على فكرة الحتمية ، لأفعالنا الذهنية والنفسية ، يبدو متعارضاً مع حرية العقل الإنساني ، إذ يكشف عن وجود مسار محدد لهذا الفعل لا يمكنه أن يحدد عنه .

وحين يصبح الإنسان جزءاً من الطبيعة ، خاضعاً لقوانين مشابهة لتلك التي تخضع لها الحوادث الطبيعية ، أي حين يتحقق الهدف الذي يرمى إليه . كل علم يبحث الإنسان مستخدماً - مناهج

العلوم الطبيعية ، فعندئذ يكون الانسان - تبعا لوجهة النظر هذه - قد فقد حريته واستقلاله بفقدانه الطابع المميز له . ذلك لأن مشكلة الحرية لا تثار الا منذ اللحظة التي يعد فيها الانسان مقابلاً للطبيعة ومستقلاً عن قوانينها . ولذلك كانت هذه المشكلة تزداد حدة كلما ازداد العلم تقدماً .

ففى العصر الحديث أصبحت الصورة التي يرسمها العلم للكون تتصف بالآلية ، ولا تترك مجالاً لفهم الانسان ورغباته . أصبح العالم موحثاً ، غير مكتث ، يسير في طريقه المرسوم بدفة وانضباط لا مكان فيهما لمشاعر الانسان . وعلى حين ان العصور الوسطى كانت ترسم للعالم صورة متعاطفة مع الانسان ، فتجعله محتشداً باللائكة والأرواح والقوى الغيبية ، وتعطيه مساراً متجهاً الى تحقيق غايات انسانية ، وتطبع القيم الانسانية على الكون في مجموعه وفي كل جزء من أجزائه ، فان العصر الحديث أوجد انفصلاً قاطعاً بين عالم الطبيعة وعالم الانسان ، وقضى على التداخل القديم بين هذين المجالين . وكان من نتيجة ذلك أن ازدادت رغبة الانسان في البحث عن مكان لحيته في هذا الكون الأصم ، وأصبح الاهتمام بمشكلة الحرية عاماً بين الفلاسفة ، لأن التعارض أصبح واضحاً وقاطعاً بين الشعور الانساني بالحرية وبين الضرورة الكونية التي تبدو غير متجاوبة مع هذا الشعور . وبعبارة أخرى ، فعندما بدا للانسان أن صورة الكون الجديدة ، كما رسمها العلم الحديث ، تهدد حريته ، أصبحت مشكلة الحرية ، لأول مرة ، مشكلة أصيلة .

ان المعرفة الدقيقة بكل تفاصيل الحياة والكون ، وهي المعرفة التي يستهدفها العلم الحديث ويستخدم مناهجه الدائمة التطور من أجل بلوغها ، تبدو في نظر الكثيرين متعارضة مع حرية الانسان . فالوصول الى معرفة شاملة بالطبيعة والحياة ، معناه أن كل شيء قد أصبح واضحاً محدد المعالم ، بحيث لا يعود هناك الا طريق واحد محدد بدوره لبلوغ الخير الانساني . عندئذ لا يكون هناك معنى لترك الحرية للناس بحيث يسلك كل منهم وفقاً للقاعدة التي يملئها عليه عقله ، بل يكون الأقرب الى المعقول هو إلزام كل شخص بمراعاة الشروط الضرورية لتحقيق الخير ، وهي شروط وحيدة لا بديل لها . ومما يبرر هذا الإلزام أن خروج المرء عنه يعني الحاق الضرر بنفسه وبالآخرين . وهذا يعني أن العلم الشامل ، على المستوى الانساني ، لا يترك مجالاً لحرية التصرف ، أو للسلوك غير الملتزم باتجاه واحد محدد مقدماً .

هذه المشكلة ، التي أثارها تقدم العلم الحديث ، تناظر مشكلة أخرى سبق أن أثارها اللاهوت عن العلم الشامل على المستوى الالهي . فقد بدا للبعض أن شمول العلم الالهي واحاطته بكل شيء يتعارض مع مسئولية الانسان عن أفعاله ، ومن ثم فهو يتعارض مع فكرة الثواب والعقاب . فكيف يعاقب الله انساناً وقد كان بعلمه الشامل يعرف مقدماً أنه سيرتكب الشر ؟ ان الخالق يعرف منذ البداية ما سيحدث لما خلقه ، أى ان فعل الخلق يستتبع علماً شاملاً ، فكيف يكون المخلوق بعد ذلك مسئولاً أمام من خلقه ، ومن أحاطه علمه منذ البداية بكل تفاصيل سلوكه في المستقبل ؟ لقد لخصت الفيلسوفة « سوزان ستيبنج » وجهة النظر هذه حين أكدت وجود تناقض شديد بين فكرة الله بوصفه خالقاً وفكرة الله بوصفه قاضياً (٤) . فكيف يكون خالق الشيء حكماً عليه ؟ كيف يشكله على نحو معين ، ويعلم مقدماً ما سيترب على هذه الطريقة الخاصة في التشكيل ، ثم يحاسبه على تصرفاته المترتبة على طريقة تشكيله له ؟ هذا الاعتراض الخطير هو الذي دفع اللاهوتيين الى أن يبتدعوا فكرة « حرية استواء الأطراف » *liberté d'indifférence* ،

(4) Stebbing L. Susan : *Philosophy and the Physicists*. Dover Paperbacks 1958, pp. 247-249

بوصفها تلك الحرية التي منحت للانسان بحيث يكون امامه في كل حالة طريقان يستطيع الاختيار بينهما. فالله قد شاء أن يمنح الانسان القدرة على أن يحدد لنفسه المسلك الذي يختاره بين مسالك متعددة ممكنة ، حتى يكون للثواب والعقاب ، والمسئولية أمام الله ، معنى .

ولا جدال في أن هذا الحل يؤدي الى تحقيق قدر من الحرية للانسان ، ولكن على حساب شمول العلم الالهي : إذ أن اتاحة ممكنات متعددة أمام السلوك الانساني لن يكون أمراً يستتبع مسئولية أمام الله الا اذا كان اختيار الانسان لواحد من هذه الممكنات أمراً خارجاً عن نطاق العلم الالهي الشامل ، والا عدنا مرة أخرى الى التعارض بين العلم الالهي الشامل والمسئولية أمام الله . وهكذا يكون في هذا الحل ذاته تأييد للتعارض بين شمول العلم الالهي وبين الحرية الانسانية ، بحيث لا يمكن تأكيد هذه الحرية الا بتضييق نسبي لنطاق العلم الالهي .

ولعل هذه النقاط كلها كفيلة بايضاح وجهة النظر التي تؤكد وجود تعارض أساسي بين العلم والحرية ، وتذهب الى أن ازدياد احكام البناء العلمي يؤدي حتماً الى تضييق نطاق الحرية ، والى أن الحرية لا تزدهر بحق الا في ظل مذهب يرخي من قبضة الحتمية العلمية على العالم ، ويترك مجالاً للاختيار بين ممكنات متعددة تستوي في أهميتها ، ولا يتحتم علينا تفضيل أحدها دون الآخرين . أي أن الحرية ، في نظر أصحاب هذا الرأي ، لا تقوم لها قائمة الا بقدر ما يتخلى العلم عن فكرة الضرورة ويستعيز عنها بفكرة العرضية ، أو بقدر ما ينأزل عن الحتمية لكي يؤكد أن مسار الحوادث غير محتوم ، وغير متحدد أو متعين منذ البداية .

٤ - التوفيق بين العلم والحرية :

لم يقتنع مفكرون كثيرون بوجهة النظر السابقة ، التي تؤكد وجود تعارض أساسي بين العلم والحرية ، وكان عدم اقتناعهم هذا راجعاً الى ما تشهد به التجربة ذاتها ، من أن تحرر الانسان مواب لتقدمه في العلم ، على حين أن الجهل مظهر من أوضاع مظاهر عبودية الانسان . وإبتداء من هذه المقدمة التي لا تحتاج الى برهان ، لأنها مستمدة من تجربة المجتمعات الانسانية ذاتها خلال تاريخها الطويل ، أخذ هؤلاء المفكرون بعيدون النظر في المقدمات التي ارتكز عليها أنصار الرأي السابق ، لكي يهتدوا الى أوجه الخطأ أو النقص فيها ، ولم يكن من العسير عليهم أن يهتدوا الى الأساس النظري الكفيل بتأييد الارتباط الوثيق الذي تشهد به التجربة بين تقدم العلم وزيادة حرية الانسان .

ولقد كان لازماً على هؤلاء المفكرين أن يحاربوا ، منذ البداية ، وجهة النظر التي تفصل بين العلم والحرية ، بحجة أن العلم متعلق بمجال المعرفة ، على حين أن الحرية تتعلق بمجال الفعل والسلوك والارادة . ذلك لأن تأكيد هذا الانفصال يعني ، في نهاية الامر ، استحالة قيام أية علاقة بين العلم والحرية ، ما دام لكل منهما مجاله الخاص . فالعلم يبحث في الأمور النظرية ، ويستهدف بلوغ الحقيقة لذاتها ، على حين أن الحرية مفهوم عملي في أساسه ، يحققه السلوك البشري ، ولا يتأثر بالحقيقة النظرية في قليل أو كثير .

هذا الرأي ينكر التداخل الوثيق بين الجانب النظري والعملي في حياة الانسان ، ويتصور العلم عاكفاً على الكشف النظري للحقائق دون أي اهتمام بالتطبيق ، ويبدو له أن قيمة الحقيقة تقطن - كما أراد لها افلاطون - في عالم مثالي مفارق لعالمنا هذا ، لا شأن له بمشكلات العالم الأرضي أو بالتطبيقات العملية . ولسنا في حاجة الى جهد كبير لكي نثبت بطلان هذا الانفصال غير

المشروع بين مجال النظر ومجال العمل أو التطبيق ، اذ ان العلم ، في كل كشف نظري يبلغه ، يحرز انتصارات عملية مرتبطة بهذا الكشف أو تق الارتباط ، ولا يمكن فصلها عنه الا تعسفا .

ليس هناك ، اذن ، انفصال بين مجال الحرية والعلم ، أو بين ميدان السلوك العملي وميدان الحقيقة النظرية . فالعلم حين يسعى الى كشف اسباب الظواهر - وهو سعي يبدو نظرياً خالصاً - يقدم الينا في الوقت ذاته الوسائل التي تتيح لنا السيطرة على هذه الظواهر . وبالتالي ابيات حريتنا ازاء الضرورة الطبيعية . بل ان المبدأ العام الذي يركز عليه الجهد العلمي ، ولا يكون هذا الجهد مفهوماً بدونهُ ، وهو مبدأ الحتمية ، ووجود ارتباط منتظم بين الظواهر ، هو في ذاته عامل عظيم الأهمية في تحقيق الحرية الايجابية للانسان . فهذا المبدأ يعنى ان كل جهد يبذله الانسان يمكن أن يحقق النتائج المقصود منها ، اذا كان هذا الجهد متجهاً في الاتجاه الصحيح ، واننا لو غيرنا اتجاه جهدنا لتغيرت النتائج المترتبة عليه . وهذا معناه ان مبدأ الحتمية ، الذي يبدو في ظاهره مبدأ نظرياً بحتاً ، يساعد على تحقيق الحرية بمعناها العملي الايجابي ، أي من حيث هي بلوغ أهداف فعلية مطابقه لما نبذله في سلوكنا من جهد ، وسائرة في نفس الاتجاه الذي يسير فيه هذا السلوك . أمالو تخيلنا أن مبدأ الحتمية ليس هو المسيطر ، أي اذا تصورنا أن كل شيء في الكون لا يخضع لقوانين العلم الضرورية ، اما لأن هناك قدراً محتوماً يفرض على الطبيعة مسارها بقوة خارجية ، لا بقواها الباطنة الخاصة ، واما لأن العرضية الشاملة هي التي تسود ، بحيث لا يتعين أن يؤدي نفس الأسباب الى حدوث نفس النتائج - لو تخيلنا ذلك فسوف تغدو الحرية مسنحيلة ، اذ أن هذا معناه أن أي جهد نبذله لن يكون له أي اثر ، وأن كل شيء اما أن يحدث بطريقة مرسومة مقدماً بفض النظر تماماً عن الجهد الذي نبذله ، واما أن يحدث بطريقة عشوائية لا تعبر عن ارتباط منتظم بين الظواهر . وفي كلتا الحالتين تختفى العلاقة السببية بين جهدنا وبين النتائج التي نتوقعها منه ، أو التي نبذل هذا الجهد من أجل بلوغها .

وهكذا فان فكرة العرضية الشاملة التي تستبعد كل حتمية ، والتي بدا لنا من قبل انها هي التي تجعل الحرية ممكنة ، تقف حاجزاً منيعاً في وجه كل حرية ايجابية نستهدف فيها تحقيق نتائج معينة من أفعالنا . ومعنى ذلك أن سيادة العرضية لا تقل تعارضاً مع الحرية عن فكرة الجبرية المطلقة ، أو القدرية التي لا تترك مجالاً لأي تصرف فردي . وبالحتمية العلمية وحدها ، أعنى بالمبدأ القائل بوجود ترابط منتظم قابل للفهم بين الظواهر ، يمكن للحرية أن تتحقق ايجابياً ، بحيث تترب على الأفعال الانسانية كل النتائج التي نتوقعها منها .

بهذا المعنى يزول كل تعارض بين العلم والحرية ، بل يصبح العلم أقوى أداة لتحقيق حرية الانسان في مظهرها الايجابي الفعال : أعنى تلك الحرية التي تتجلى في سيطرة الانسان على الطبيعة بمزيد من الاحكام ، وفي قدرته على فهم قوانينها واستغلالها لصالحه . وعلى الرغم من أن هذا الاتفاق بين العلم والحرية قد تأكد الى أقصى حد بفضل كشف العلم الحديث ، فان في وسعنا أن نجد لدى مذهب يوناني قديم ، هو المذهب الرواقى ، استباقاً لهذا الاتجاه : اذ أن الرواقيين كانوا بدورهم يربطون بين فهم الانسان للضرورة السائدة في الكون ، وبين تحرره من الانفعالات . فالانسان ، في نظرهم ، يظل عبداً لانفعالاته مادام يستسلم لها ، وينظر اليها كما لو كانت قوة لها كيائها الخاص ، تطفى على كل ما عداها من القوى المحيطة به . أما لو توصل الى ادراك أن انفعالاته ليست الا جزءاً ضئيلاً من القوانين الكلية للطبيعة ، والى أن الأسباب التي تؤدي الى ظهور هذه الانفعالات ليست الا حوادث ضرورية كان ينبغي أن تحدث ، ولا تستطيع انفعالاته ، مهما اشتدت ، أن تغير منها شيئاً ، فعندئذ يستطيع عقله أن يترفع عن الاستسلام

للانفعال ، وأن يوجه ارادته الى موقف من « الكبرياء » يتعالى على كل عوامل الضعف في النفس البشرية .

ولقد لاحظنا من قبل ، عند الكلام عن نقيضة العلم والحرية ، رأي اسبينوزا القائل ان حرية الانسان تتحقق اذا ما استطاع ان يفهم الضرورة الكامنة في الظواهر ، وأن يربط كل حادثة جزئية بالمجرى العام للحوادث الكونية . هذه القدرة على الفهم هي التي نحرر الانسان من عبودية الانفعالات ، وبقدر ادراك الانسان للضرورة الكونية يكون حراً . ولا جدال في أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين رأي اسبينوزا هذا وبين الرأي الرواقى ، حتى أن الكثيرين نظروا الى موقف اسبينوزا على أنه برديد لفكرة رواقية قديمة ، لم يأت فيه بجديد . على أننا نستطيع أن نلمح اختلافاً رئيسياً بين الموقفين : فالموقف الرواقى كان يقف عند حد النتيجة السلبية ، وهي التحرر من الانفعال ، ولم يكن يجعل للعقل من دور الا ادراك مبدأ الضرورة الكونية فحسب . أما اسبينوزا فإنه يتجاوز هذا الموقف السلبي ، مع استيعابه له ، ويؤكد أن المعرفة والفهم في ذاتهما ، لا من حيث هما وسيلة للتخلص من الانفعالات فحسب ، هما اللذان يحققان للانسان حريته بمعناها الصحيح . فادراك الضرورة عنده مرتبط بالحرية مجرد كونه فهماً عاقلاً للقوانين الكونية ، وفي العمل العقلى الذى نربط فيه كل الظواهر بأسبابها يكون تحررنا ، وما التخلص من الانفعالات الا خطوة تمهيدية نهىء السبيل لتلك الممارسة العقلية التي هى أشرف غاية يمكن أن يستهدفها الانسان . وهكذا ينفق رأي اسبينوزا مع الموقف الرواقى ثم يتجاوزه – والفارق بين الموقفين هو ، بطبيعة الحال ، تعبير عن الاختلاف بين فلسفة كان كثير من أقطابها مضطهدين ، بل كان بعضهم عبيداً أرقاء بالفعل ، تهدف الى التخلص من مظاهر الانفعال التي تتملك النفس البشريه ، دون أن تفكر على الإطلاق في السيطرة على الظروف الخارجية التي تولد هذه الانفعالات ، لأن تلك الظروف خارجة تماماً عن قبضتها ، وبين فلسفة ظهرت في عصر الكشف العلمى وبداية التصنيع ، تؤمن بأن من الممكن السيطرة ايجابياً على الطبيعة وعلى كل الظروف الخارجية التي تؤثر في الانسان ، ولا تكتفى بأن تقصر مجال اهتمامها على الانسان من الداخل لكى تحرره من الانفعال فحسب .

ولقد أصبح هذا الراى الذى يربط ايجابياً بين الحرية والعلم معبراً عن وجهة نظر الكثيرين في الفترة الحديثة من الفلسفة . ولسنا في حاجة الى سرد أمثلة كثيرة لبيان مدى الأهمية التي أصبحت لهذا الراى في الآونة الأخيرة . ولكن يكفي أن نشير الى أن مذاهب فكرية متباينة أسد التباين قد أخذت به . ومن أشهر هذه المذاهب ، في الآونة الحاضرة ، المذهب الماركسى ، الذى يرفض كل فهم للحرية مبني على فكرة عرضية الطبيعة أو نقص معرفتنا بقوانينها ، ويؤكد أنه لا حرية في ظل سيادة الصدفة والعشوائية ، وأن الحرية ليست الا الاستقلال القائم على الفهم ، لقوانين الطبيعة من أجل مصلحة الانسان . والجديد الذى تضيفه الماركسية الى هذا المبدأ ، الذى رأينا أمثلة عديدة له خلال تاريخ الفكر الانساني ، هو أنها لا تقتصر على الربط بين الحرية وبين فهم قوانين الطبيعة ، بل تربط – ربما على نحو أوتق – بينها وبين فهم قوانين المجتمع . فحرية الانسان لا تتحقق كاملة الا اذا استطاع ان يفهم الضرورة الكامنة في تطور المجتمعات البشرية ، ويصل الى القوانين المتحكمة في هذا التطور ، ويستخدمها من أجل الوصول الى مرحلة القضاء التام على استقلال الانسان للانسان .

٥ – الحرية والمعرفة الذاتية :

كان المعنى الذى استخدمت به كلمة « العلم » حتى الآن هو معنى العلم بقوانين الطبيعة ، أو

بقوانين الحياة الانسانية . ولكن هناك مجالاً آخر قد يكون للفظ « العلم » فيه معنى مخالف ، هو مجال معرفة المرء بذاته . فهل ينطبق ما قلناه من قبل عن العلاقة بين العلم والحرية ، على هذا المجال بدوره ، أم أن الخصائص التي لابد أن تتميز بها هذه المعرفة الذاتية عن سائر أنواع المعرفة ، تجعل لهذه العلاقة طابعاً مخالفاً حين تطبق على هذا المجال ؟

ان كثيراً من المفكرين يفرقون على نحو قاطع بين المشاهدة الخارجية لسلوك الآخرين ، وبين تأمل الفاعل نفسه لسلوكه . ففي الحالة الاولى يبدو سلوك الآخرين ، في أغلب الأحيان ، خاضعاً لعوامل ضرورية ، أما حين تأمل سلوكي الخاص فأنى أشعر بنفسى حراً من كل قيد . والمشكلة في هذه الحالة هي أن الآخرين بدورهم يمكنهم ، حين يشاهدون سلوكي ، أن ينسبوه الى عوامل ضرورية مسببة له ، بحيث يكون للفعل الواحد طابع الحرية وطابع الضرورة في آن واحد .

ويتجلى هذا الاختلاف بين وجهة النظر الخارجية ووجهة النظر الداخلية الى السلوك بوضوح تام في حالة القدرة على التنبؤ . فالعلم يسمى الى أن يمنح الإنسان القدرة على التنبؤ بمجرى الحوادث الطبيعية ، وبسلوك الآخرين ، والمثل الأعلى له هو أن يكون من الممكن التنبؤ مقدماً بأكبر عدد ممكن من الظواهر ، ان لم يكن بالظواهر كلها . ولكن هل ينطبق ذلك على علاقة الفرد بنفسه ؟ وهل يحاول أحد أن يتنبأ « علمياً » بما سيسلكه بناء على دراسة وافية بسوابق سلوكه ؟ هذا طبعاً مستحيل ، ويتنافى مع ما يحدث عملياً . فالأمر المشاهد فعلاً هو أن الشعور الداخلي بالحرية يظل قائماً مهما زادت معرفتنا العلمية بدوافع الانسان . بل اننى لأشعر بأن محاولة التنبؤ بسلوكي محاولة عقيمة ، لأنى أنا صانع أفعالي ، فلا أحتاج الى تتبع العوامل المتحكمة فيها ، والتي يمكن أن تساعدنى على التنبؤ بها .

في هذه الحالة نجد أن عدم قابلية سلوك المرء الداخلي للتنبؤ ، حين يكون الأمر متعلقاً بمعرفته لنفسه ، لا ينعارض على الإطلاق مع شعور المرء بالحرية ، بل ان هذا الشعور بالحرية هو ذاته الذى يجعل محاولة تنبؤ المرء بسلوكه محاولة لا معنى لها . والأمر هنا مختلف عما هو عليه في بقية الحالات : فتبعاً لوجهة النظر التي عرضناها من قبل ، والتي تؤكد عدم التعارض بين العلم وبين الحرية ، لا تتنافى الحرية مع قابلية الظواهر الانسانية للتنبؤ : فاذا تنبأت بأن شخصاً أعرفه جيداً سيرفض لونا معيناً من الطعام قديماً له ، فليس معنى ذلك أنه لم يكن حراً في رفضه هذا . وبعبارة اخرى فان الجهد الذى يبذله العلم من أجل زيادة قدرتنا على التنبؤ بسلوك الناس ، لا يتنافى مع الحرية أو يضيق نطاقها . ولكن هذا لا يصدق على ذلك النوع الخاص من المعرفة ، أعنى معرفة المرء بنفسه : إذ أن المرء لا يحاول أن يتنبأ بسلوكه قياساً على تصرفاته الماضية ، ليس فقط لأن وراء كل فعل عدداً لانهائياً من العوامل التي يكاد يكون من المستحيل الاحاطة بها ، والتي قد يستغرق تتبعها - في حالة مجرد اختبار بسيط نفوم به - عمراً بأكمله ، بل أيضاً لأن الطبيعة الخاصة للمعرفة الذاتية تجعل الشعور بالحرية ضرورياً في تعامل المرء مع ذاته ، بحيث يختلف هذا التعامل اختلافاً جذرياً عن التعامل مع الآخرين .

على أن هذا الشعور الداخلي بالحرية يقابله، ويرتبط به في الوقت ذاته ، شعور آخر لا يستطيع أحد أن ينكر أهميته في حياة الانسان الأخلاقية ، وأعنى به الشعور بالمسؤولية . هذا الشعور يتخذ ، في الحضارات الراقية ، صورة علاقة بين الفرد وبين نفسه ، أو بينه وبين « ضميره » . ولسنا الآن بصدد مناقشة مشكلة التطور الذى طرأ على مفهوم المسؤولية ، بحيث تحولت من مسئولية أمام طرف خارجي ، كالمسؤولية أمام سلطة المجتمع ، اياً كان طابعها ، الى مسئولية

داخلية لا يتصل الفرد فيها الا بنفسه ، ويكون الفرد فيها هو السائل والمسئول في آن واحد .
وانما الذي يعيننا هنا أن مشكلة المسؤولية مظهر من مظاهر المعرفة الذاتية للإنسان : أعني أن
الإنسان لا يعد نفسه مسئولاً الا بناء على معرفة معينة بأبعاد فعله ، وبعد تحليل ومقارنة بين فعله
الحاضر وأفعاله الماضية ، بل بينه وبين ماضيه بأكمله ، وربما أدخل مشروعه المستقبلي في
حسابه أيضاً ، لكي يستيقن من مدى دخول فعله في الإطار الذي يرسمه لحياته في المستقبل .
ومعنى ذلك ، بعبارة أخرى ، أن فكرة المسؤولية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة العلاقة بين الحرية
والعلم ، بل أن من الممكن أن تتخذ هذه المشكلة الأخيرة ، في أحد جوانبها ، طابعاً ثلاثياً ، يكون
أطرافه هو : العلم ، والحرية ، والمسؤولية . فعلى أي نحو يمكن أن تفهم المشكلة في طابعها الثلاثي
هذا ؟

لقد سبق لنا أن ناقشنا موضوع التعارض بين العلم الإلهي الشامل وبين فكرة الثواب
والعقاب ، أي بينه وبين مبدأ المسؤولية أمام الله ، وتحدثنا عن الصعوبة التي يواجهها الفكر
الإنساني عندما يتصور الله بوصفه خالقاً ويتصوره في الآن نفسه بوصفه قاضياً ، أعني عندما يتصور
الخلق الإلهي للإنسان على أنه فعل مطلق تتحدد بوساطته الطبيعة البشرية بجميع تفاصيلها ،
ويتصور الجزء الإلهي للإنسان على أنه محاسبة من الله لنفس الإنسان على أفعاله المترتبة على
طبيعته هذه ، أي على أنه تعبير عن مسؤولية الإنسان أمام خالق طبيعته التي تسببت في هذه
الأفعال . في هذه الحالة نجد تناقضاً واضحاً بين العلم ، مفهوماً بمعناه الإلهي الشامل ، وبين الحرية
وما يترتب عليها من مسؤولية . فهل يوجد مثل هذا التعارض على المستوى الإنساني ؟ أعني هل
يؤدي العلم الإنساني إلى الحد من المسؤولية الأخلاقية ، مثلما يعتقد البعض أنه يؤدي إلى الحد
من الحرية ؟

إذا بحثنا هذه المشكلة في أبعادها الثلاثة التي أشرنا إليها من قبل ، أعني إذا حللنا العلاقة
الثلاثية القائمة بين العلم (أو المعرفة) والحرية والمسؤولية ، لتكشفت أمامنا ، منذ البداية ،
نقيضة تبدو ، لأول وهلة ، على قدر غير قليل من الغرابة . ذلك لأن الجميع يسلمون بأن الحرية
شرط أساسي للمسؤولية . ولم يكن التناقض الذي أشرنا إليه منذ قليل بين الله بوصفه خالقاً
والله بوصفه قاضياً سوى تعبير ضمنى عن إيماننا بأن المسؤولية لا يكون لها معنى في ظل انعدام
الحرية ، أعني في الحالة التي يكون فيها مصدر الأفعال الإنسانية خارجاً عن الإنسان نفسه ، أو
تكون فيها تصرفات الإنسان خاضعة ، بصورة حتمية ، لمقتضيات طبيعة لم يكن للإنسان ذاته
دور في إيجادها . صحيح أن هناك مجتمعات بدائية تعد الإنسان مسئولاً عن أفعال لم يكن هو
ذاته مصدرها ، أو قام بها مرغماً ، ولكن حديثنا الآن ينصب على المراحل المتقدمة في الوعي
الأخلاقي ، وهي المراحل التي تكون فيها حرية الفعل شرطاً لا غناء عنه لقيام المسؤولية . ومع
ذلك فإن المسؤولية ذاتها تفترض مقدماً نوعاً من الحتمية : إذ أن عملية وضع المرء موضع
المسؤولية ، تفترض وجود اتصال ضروري بين الشخص حين قام بالفعل الذي يسأل عنه ، وبينه
في اللحظة التي يسأل فيها ، وتفترض وجود خط سببي واحد يجمع بين هاتين اللحظتين . كذلك
فإن نتيجة المسؤولية ، وهي الجزاء - سواء أكان جزاء معنوياً أم مادياً - تفترض الحتمية ، لأن
هذا الجزاء سيوقع على الشخص بوصفه سبباً للفعل ، كما أن المفروض أن هذا الجزاء سوف
يكون له تأثير معين في الشخص ، فيشجعه على فعله الحمود ويثنيه عن الفعل المدموم ، ومثل
هذا التأثير يفترض بدوره الحتمية والسببية . وهكذا تظهر أمامنا تلك النقيضة بوضوح : إذ أن
المسؤولية تفترض الحرية قبلها ، أي كنسطة ممهدة لها ، وتفترض الحرية بعدها ، أي بوصفها
أساس تبرير فعل المسؤولية ذاته ، وما يترتب عليه من جزاء . وبعبارة أخرى ، فإذا كان علمنا

بأصل الفعل الذي نحاسب عليه الشخص غير ضروري ، لأننا نفترض وجود حرية لدى هذا الشخص ، فان علمنا بالنتائج التي ستترتب على محاسبتنا له ضروري حتى يكون لهذه المحاسبة ذاتها معنى . وهكذا يتلخص الموقف في أن المسؤولية تقتضى الحرية مقدماً ، ولكنها تقتضى عكس الحرية ، أي الحتمية ، في المرحلة اللاحقة ، كما أن المسؤولية لا تشترط العلم في البداية ، ولكنها تفترضه ونشترطه في النهاية .

هذه النقيضة تنطوى ضمناً على الاعتقاد بأن الحرية ، في مقابل الحتمية ، هي المقدمة الضرورية لقيام المسؤولية ، وهو الاعتقاد الذي قلنا من قبل أنه ، بالنسبة الى الذهن العادي ، يكاد يكون قضية مسلماً بها . فهل يصمد هذا الاعتقاد أمام النقد والتحليل ؟ وهل من الصحيح أن الحتمية تتنافى مع المسؤولية ، بمعنى أن السلوك الذي نعرف أسبابه وتحدد مقدماً لا يمكن أن يكون سلوكاً يسأل عنه المرء ؟

من الملاحظ أن هذا الرأي لا يقدم الا في حالة الأفعال التي تستوجب اللوم فحسب . فحين يكون الجزاء المترتب على المسؤولية عقاباً ، عندئذ نبحت في مقدمات الفعل الذي استوجب هذا العقاب ، ونحاول أن نثبت أنه لم يكن فعلاً « حراً » ، أي أنه كان فعلاً وقع نتيجة لأسباب حتمية ، وبذلك نخفف من مسؤولية المرء عنه أو ننفيها نفيًا تاماً . أما في حالة الأفعال التي نستحق المدح والاطراء ، والتي يكون الجزاء فيها ثواباً ، فأننا لا نحاول على الإطلاق أن نخفف من مسؤولية الفاعل ، أو من مسئوليتنا نحن اذا كنا فاعلين ، عن طريق الإشارة الى وجود سوابق ضرورية وحتمية للفاعل وكما قال منكوفسكي : « فلست اعرف شخصاً رفض اللجئون دونور (وسام الشرف الفرنسي) بحجة أنه من انصار الحتمية » (5) ومع ذلك فالمبدأ واحد في الحالتين ، فلماذا اذن لا نرفض التكريم على فعل يستحق المدح على أساس أننا لم نكن أحراراً كل الحرية في القيام به ، وأن هناك سوابق ضرورية هي التي جعلت من المحتم علينا أن نتصرف على هذا النحو ؟ ولماذا نقتصر في استخدامنا لهذه الحججة على الحالات التي نكون فيها معرضين للوم أو العقاب ؟ من المؤكد أن هذه الحقيقة وحدها كفيلة بأن تشككنا في صحة الاعتقاد الشائع بأن المسؤولية لا قيام لها في ظل الحتمية ، أي في ظل المعرفة الدقيقة بالأسباب الضرورية المؤدية الى ظهور الفعل .

وواقع الأمر أنه ليس من الصعب على المرء تصور مسؤولية بدون حرية كاملة ، أعنى مسؤولية في اطار علم جزئي غير كامل بمقدمات الفعل الذي يسأل عنه المرء . فالمسؤولية القانونية تفترض قدراً معيناً من الحرية ، ولكنها لا تفترض حرية مطلقة ، بدليل أنها تقوم على أساس وجود قواعد تشريعية معينة يتحسم اطاعتها ، سواء بحرية أم بغير حرية . وبعبارة أخرى فان عملية البحث عن دوافع الفعل ، التي يقوم بها القانون من أجل تحديد مسؤولية الفاعل ، لا تستمر الا الى حد معين ، بدليل أن القانون لا يظل يتعقب الاصول الورائية للفاعل ، مثلاً ، لكي يهتدى فيها الى الأسباب التي ربما كانت قد تحكمت في جريمته مع أنه قد تكون هناك من بين هذه الاصول عناصر يفيد منها العلم في الكشف عن عوامل كانت مقيّدة لحرية ، هي التي دفعته الى ارتكاب جريمته . ولما كانت المسؤولية الأخلاقية تنطوى على قدر من الموازنة مع المسؤولية القانونية ، ولما كان الضمير الأخلاقي هو « القانون وقد اتخذ طابعاً باطنياً » (6) فمن الممكن القول ان المسؤولية الأخلاقية

(5) Minkowski E., dans : *Enquête sur la liberté*, Paris (Hermann), 1953, p. 151.

(6) Farrer Austin : *The Freedom of the Will*. Scribner, New York, 1958, p. 254.

نفترض بدورها قواعد معينة ، نقلت الى المجال الباطن في الانسان ، وينوجب على المرء اطاعتها منلما ينوجب عليه اطاعة نصوص القانون . في هذه الحالة لا نفترض المسؤولية حرية كاملة ، بفدر ما نفترض اطاعة قواعد « الضمير الخلقى » . اى أنه اذا لم تكن الحتمية مؤدية الى اعفاء المرء من المسؤولية القانونية ، الا يثير ذلك احتمالاً في أن تكون المسؤولية الأخلاقية بدورها ممكنة في ظل الاعتقاد بالحتمية ؟

ان من المسلّم به أن هناك اختلافاً أساسياً بين المسؤولية الأخلاقية والمسؤولية القانونية : فالقانون « نفى » يستهدف تحذير الناس من ارتكاب الأخطاء ، ويراعى في عقوباته أن تكون رادعاً للآخرين ، لا جزاء للفاعل وحده . أما الأخلاق فهي شخصية ، يتركز الحكم فيها على الفاعل نفسه ، ومن ثم كانت أكثر اهتماماً بالنوايا والمقاصد ، وكان يبدو أنها تتنافى مع وجود الحتمية . ولكن الا يجوز أن يكون في الأخلاق بدورها جانب نفى ، بحيث أنني عندما ألوم نفسى على فعل خاطيء ، لا اوجه هذا اللوم الى نفسى على أساس أنني كنت أستطيع أن أسلك بطريقة مخالفة ، (اذ أن هذا مستحيل في رأى مذهب الحتمية) ، بل اوجهه على أساس أنني آمل ، بهذا اللوم ، أن أتجنب تكرار مثل هذا الخطأ في المستقبل ؟ في هذه الحالة تكون المسؤولية ممكنة في ظل الحتمية ، ولا يكون هناك تعارض بينهما .

على أن هذا التعارض يمكن أن يزول ، بمزيد من السهولة ، اذا رجعنا الى تجربتنا الباطنة . فمهما كان رأى المرء في مشكلة الحتمية ، وهل هى السائدة في العالم ، أم أن الحوادث فيها عنصر أساسى من العرضية ، فانه لا يستطيع أن ينخلص من شعوره الداخلى بالمسؤولية ، اى أن الجمع بينهما ممكن بلا تعارض في داخل الشخص الواحد وتعليل ذلك ميسور : اذ أن الحتمية مبدأ لا شخصى ، شامل ، على حين أن المسؤولية ظاهرة معيشية ، تعد من المعطيات المباشرة للوعى ، وبها تتميز حياتنا الانسانية على وجه التخصيص . الحتمية مبدأ يمتد الى ما لا نهاية في المكان والزمان على حين أن المسؤولية تجربة حية شخصية ، تحدث في زماننا ومكاننا الخاصين ، ولها حدودها المعلومة ولما كانت الفكرتان لا تجتمعان على أرض واحدة ، فان التعارض بينهما لا بد أن يكون مصطنعاً .

وأخيراً ، فحتى لو سلمنا بوجود تعارض بين المسؤولية ، النى نفترض الحرية وبين الحتمية ، التى تنفيها ، فينبغى أن نتذكر أن هذا التعارض مصطنع لأن الحتمية ، كما أكدنا في موضع سابق ، لا تنفى الحرية ، ولأن هناك تراثاً فلسفياً كاملاً يجعل الحرية كامنة في نفس علمنا بالأسباب المتحركة في السلوك ، وادراكنا الواعى بها ، لا في حالة العماء والتخبط التى تبدو فيها أفعالنا مفتقرة الى أى سبب .

من الحرية النظرية الى الحريات العملية

ليست التأملات النظرية السابقة منقطعة الصلة بالبحث العملى في العلاقة بين العلم والحرية الشخصية . ذلك لأن الانجاه النظرى للمفكر لابد أن يكون له تأثير في طريقة تناوله للأمور من زاويتها العملية . ومن الزيف أن نعتقد بوجود انفصال بين الوجه النظرى والوجه العملى للفكر ، اذ أن التجربة الانسانية تشهد في كل لحظة بالتداخل الوثيق بين هذين الوجهين . وفي حالة مشكلة الحرية بالذات ، كان للمواقف النظرية للمفكرين تأثيرها الفعال في نظرتهم الى الحريات العملية : اذ أن الفلسفات التى تقيم تعارضاً بين العلم والحرية ، لا ننادى عادة بمبدأ السعى الايجابى من أجل اكتساب مزيد من الحريات العملية عن طريق العلم ، على حين أن تلك التى يزيل هذا

التعارض نفتح الباب على مصراعيه أمام العلم كيما يبذل جهوده الايجابية في سبيل توسيع نطاق الحريات الانسانية .

ومعنى ذلك أن انقلنا من بحث المشكلة على المستوى النظرى التأملى ، الى بحثها على المستوى الانسانى الواقعى ، ليس انقلنا من مجال الى مجال مخالف له ، وانما هو انقل من الوجه النظرى الى الوجه الطبقي لنفس المجال . واذا كان قد ظهر من المفكرين من ينكرون أصلاً قيمة البحث النظرى في هذه المشكلة ، ويؤكدون أن أمثال هذه التأملات الفلسفية انما هي مناقشات عقيمة يقوم بها أشخاص لا يريدون التصدى للمشكلة الحقيقية في مواجهة مباشرة ، فان من واجبنا أنؤكد ضرورة الجمع بين الوجهين النظرى والعملى لمشكلة الصلة بين العلم والحرية وأن نثبت أن الأبعاد الحقيقية لهذه المشكلة لا تتضح الا عن طريق ادراك العلاقات المتبادلة بين هذين الوجهين . وسوف يتبين لنا من الموضوعات التى أخرجنا أن نعالجها في القسم التالي من هذا البحث أن هناك تداخلاً ونيقاً بين جانبي المشكلة هذين ، وأن المناقشة النظرية السابقة تكتسب مزيداً من الوضوح وتحدد المعالم ، وننتقل الى مجال التطبيق الواقعى ، بفضل المناقشة العملية التى سننتقل اليها الآن .

١ - مشكلة الحرية في العلوم المختلفة :

اولى المشكلات التى يتعين علينا أن نعرض لها في هذا الجزء من بحثنا هي النتيجة التى تصل اليها العلوم المختلفة بالنسبة الى مشكلة الحرية . وينبغى أن نلاحظ ، منذ البداية ، أننا لا نستهدف تقديم عرض شامل لرأى مختلف العلوم في هذه المشكلة ، لأن مثل هذا العرض يتجاوز بكثير أبعاد بحث كهذا ، بل أننا سنكتفي بالحديث عن وجهة نظر مجموعة محدودة من العلوم في هذه المشكلة . كذلك فان العلوم التى سنعرض لها لا تعالج مشكلة الحرية معالجة مباشرة ، اذ أن الموضوعات التى تبحثها هذه العلوم لا تتصل مباشرة بمثل هذه المشكلة ، بل أن الرأى الذى نقول به في هذا الصدد يمكن التوصل اليه بطريقة ضمنية غير مباشرة فحسب . وأخيراً ، ينبغى أن يلاحظ أن هذا الموضوع يمثل جسراً يمكن العبور عليه من البحث النظرى الى البحث العملى لمشكلة الصلة بين العلم والحرية ، اذ أن المسائل التى تعالج فيه تصلح للجمع بين وجهى المشكلة هذين ، أو على الأصح ، تمهد للانتقال من أحدهما الى الآخر .

أ - الفيزياء :

خلال فترة ازدهار العلم الميكانيكى في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ساد الاعتقاد بأن القوانين الطبيعية تخضع لنوع من الحتمية الشاملة يجعل حوادث الكون كلها تسير في اتجاه يمكن حسابه مقدماً بدقة كاملة اذا ما نوافرت المعطيات الكافية ، واستدل بعض المفكرين من ذلك على أن السببية الدقيقة التى يخضع لها الكون لا تترك مجالاً للحرية الانسانية ، وعلى أن هذه الحرية لا يعود لها معنى في عالم تتحكم القوانين الضرورية في كل ما يقع فيه من أحداث . وكان أدق تعبير عن هذا الموقف هو تلك الفقرة المشهورة التى عبر فيها العالم الفرنسى « لابلاس » عن سيادة الحتمية في الكون ، فقال : « لو وجد عقل يعرف ، في لحظة معينة من الزمان ، كل القوى التى تمارس تأثيرها في الطبيعة ، فضلاً عن المواقع التى تتخذها ، في تلك اللحظة ، جميع الأشياء التى يتألف منها الكون ، لاستطاع أن يضم حركات أكبر الأجسام في العالم ، وحركات أصغر الذرات ، في صيغة واحدة ، بشرط أن يكون هذا العقل من القوة بحيث يخضع كل المعطيات للتحليل . فبالنسبة الى عقل كهذا ، لن يكون هناك شئ غير يقينى ، بل يصبح الحاضر والمستقبل ماثلين أمام ناظره » .

هذه الصيغة تعبر بوضوح قاطع عن موقف العلم الطبيعي في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، من مشكلة الحتمية ، ولكن هل يمكن القول انها تؤثر فعلاً في نظرتنا الى مشكلة الحرية ، كما اعتقد الكثيرون ؟ الواقع أن هذه الصيغة فرضية في أساسها : فهي نتحدث عن حالة غير متحققة فعلاً ، يوجد فيها عقل محيط بكل صغيرة وكبيرة عن العالم في لحظة معينة من الزمان . وحتى لو قيل أن مسألة امكان وجود مثل هذا العقل أو عدم وجوده مسألة ثانوية ، وأن أهم ما في الأمر هو المبدأ نفسه ، في صورته الموضوعية ، فينبغي أن نلاحظ أن هذا المبدأ لا يمس الحرية الانسانية . انه يؤكد امكان التنبؤ بكل حوادث الكون . ولكنه لا يتدخل في مسار هذه الحوادث أو يغيرها ، بل يتركها على ما هي عليه . ومعنى ذلك أن سلوك الانسان لن يتأثر على الإطلاق بقابلية الحوادث للتنبؤ ، وسيظل هذا السلوك يسير في مجراه دون أى تدخل خارجي .

ومع ذلك فقد كان التفسير السائد لصيغة « لا بلاس » هو أنها تعنى إلغاء الحرية ، وكان من المؤلف في أوساط المفكرين أن يقال أن علم الفيزياء يؤكد استحالة الحرية الانسانية ومن هنا كان الحريصون على هذه الحرية يتحينون أية فرصة للخلاص من هذا المأزق الذي أوقعتهم فيه فكرة العلية الشاملة في العلم الطبيعي .

وحانت هذه الفرصة في أوائل القرن العشرين ، حين حدث انقلاب حاسم في علم الفيزياء ، انهارت معه مفاهيم الحتمية والعلية بمعناها التقليدي ، وأصبح انعدام التعيين أو اللا تحديد كامناً في قلب جزئيات العالم المادي ، وثبت أن التنبؤ الدقيق ، الكامل ، بمسار هذه الجزئيات مستحيل ، لأن عملية الملاحظة ذاتها تدخل في احداث نوع من الانحراف في هذا المسار ، بحيث تكون هناك قفزات غير متوقعة في دقائق المادة ، يستحيل تطبيق مبدأ العلية الدقيقة عليها .

وكما سارع المفكرون من قبل الى استخلاص نتائج تقضي على الحرية الانسانية من صيغة لا بلاس التي تؤكد الحتمية المطلقة ، فقد سارع غيرهم الى استخلاص نتائج تؤكد أن علم الفيزياء ذاته يؤيد الحرية الانسانية ، بعد أن ثبت استحالة الحتمية بمعناها التقليدي . وكان كثير من اصحاب هذا الرأي من بين العلماء المشهورين في أوائل القرن العشرين . فهذا ادنجنجتون Eddington يقول في أحد مؤلفاته : « نستطيع أن نلاحظ أن العلم يسحب بذلك (أى بادخال مبدأ عدم قابلية التنبؤ) معارضته المعنوية لفكرة حرية الارادة . فأولئك الذين يقولون بنظرية حتمية عن النشاط الذهني ينبغي أن يفعلوا ذلك بوصفه نتيجة لدراستهم للذهن ذاته ، لا على أساس أنهم بذلك يجعلونه أكثر تلاؤماً مع معرفتنا التجريبية بقوانين الطبيعة غير العضوية » . (٧) وفي كتاب آخر يقول : « ان الثورة في النظرية العلمية ، التي طردت الحتمية من الفيزياء الحالية لها نتيجة هامة هي أنه لم يعد من الضروري افتراض أن الافعال البشرية محتمة مقدماً بصورة كاملة . وعلى الرغم من أن باب الحرية البشرية قدفتح ، فانه لم يفتح على مصراعيه ، بل ظهر قبس ضئيل من نور النهار . ولكنى أعتقد أن هذا يكفي لتبرير اعادة توجيه نظرتنا الى المشكلة . . . » (٨) ثم يقول : « وهكذا نستنتج أن نشاط الوعي لا يخالف قوانين الفيزياء ، ما دام مبدأ اللاتعيين السائد حالياً يسمح بوجود حرية تمارس عملها فيه » . (٩)

(7) The Nature of the Physical World. Ann Arbor Paperbacks, 1958, p. 295.

(8) New Pathways in Science. Ann Arbor, 1959, p. 87.

(٩) المرجع نفسه ، ص ٨٩ .

وبنفس الألفاظ تقريباً يقول جيمس جينز James Jeans : « ان الفيزياء الجديدة (فيزياء اللاتين) قد أظهرت على الأقل أن مشكلتي العلية وحرية الإرادة في حاجة الى صياغة جديدة وعلى حين أن الفيزياء الكلاسيكية بدت كما لو كانت توصل الباب المؤدى الى أى نوع من حرية الإرادة ، فان الفيزياء الجديدة لا تفعل ذلك ، بل يبدو أنها توحى بأن الباب يمكن أن يفتح - لو استطعنا أن نهتدى الى المقبض . ان الفيزياء القديمة قد كشفت لنا عن عالم كان يبدو أقرب الى السجن منه الى المسكن ، أما الفيزياء الجديدة فتكشف لنا عن عالم يبدو كما لو كان صالحاً لأن يكون مسكناً ملائماً للناس الاحرار لا مجرد مأوى للحيوانات . » (١٠) ويرى جينز أن مبدأ اللاتين عند هيزنبرج يؤدي الى الاعتقاد بأن « مسامير العالم » قد تفككت قليلاً ، ودخل في جهاز العالم عنصر من « الخلطة » ، لا لأن صنعة العالم ناقصة ، بل لأن كل شيء لم يكن محكوماً تماماً منذ البداية ، بحيث أصبح يترك مجالاً للحرية . (١١)

هذه الاستنتاجات المبنية على التطورات الحديثة في علم الفيزياء ، والتي تستدل من هذه التطورات على وجود الحرية الانسانية ، تقع في أخطاء متعددة ، لا يصعب على المرء أن يتنبه اليها في وقتنا الراهن ، بعد أن انقضى عهد الحماسة المندفعة التي لازمت هذه الكشوف في أول عهدها ، وأصبحنا أقدر على تأمل « أزمة » علم الفيزياء المعاصر بطريقة موضوعية . والواقع أن من حق المرء أن يتساءل ، عندما يصادف هذا الدفاع الحماسي عن الحرية : هل كان مكتوباً على الحرية الانسانية أن تنتظر حتى تظهر الفيزياء الجديدة لكي تدعمها ؟ وهل كان الانسان عاجزاً عن اثبات حريته طوال تاريخه السابق ؟ لقد كان « منكوفسكى » على حق حين قال باستنكار : « في أيامنا هذه ، أعتقد البعض أنه استخلص حجة لصالح الحرية من مفاهيم الفيزياء الحديثة . ولكن الواقع أن الحرية الانسانية لا بد أن تكون مريضة حقاً اذا بحثت عن حجج كهذه في هذا الميدان . اليس الأقرب الى المعقول أن نتساءل ، على عكس ذلك ، عما اذا كانت هذه المفاهيم تبدو قريبة الى قلوبنا ومفريية لأنها نسير ، بقدر ما يمكنها ، في الطريق الذي سارت فيه الحرية الانسانية ؟ » (١٢)

ولا جدال في أن قليلاً من التعمق في بحث هذه الحجج يقنعنا بأنها تخطئ ، على نحو مؤسف ، بين مستويين للظواهر : المستوى الذري ، أو دون الذري ، من جهة ، والمستوى المعتاد في حياتنا اليومية . ومن المعروف أن مشكلة الحرية لا تثار الا على المستوى الثاني ، لأنها تتعلق بالسلوك الانساني في هذا العالم ، ومن هنا كان من الخطأ أن نطبق ما نصل اليه من نتائج في مستوى الجزيئات الدقيقة ، على سلوكنا في العالم اليومي بأبعاده المألوفة . وحتى لو كانت الاحتمية هي القاعدة في مجال الوجود الأصغر ، فان كل الانساق الأكبر من ذلك يمكن أن تظل محتفظة بحتميتها حتى بالرغم من أن مكوناتها الصغرى لا تسودها الحتمية .

ولقد عبر « جان نابير » تعبيراً دقيقاً عن هذا التعجل في تفسير النتائج العلمية تفسيراً فلسفياً ، والاعتقاد بأن عدم احكام البناء العلمي هو خير ضمان للحرية الانسانية ، فقال : « ان من سوء الفهم الواضح لكل ما هنالك من فكر وعقل في حتمية الموضوع أن يخشى البعض سيطرة هذه الحتمية على النفس البشرية ، ويعتقد أنه لا يستطيع تجنب ذلك الا بتهيئة الجو للحرية في

(10) Physics and Philosophy. Ann Arbor, 1958, pp. 215-216.

(11) The Mysterious Universe, p. 27.

(12) Minkowski E., dans (Enquête sur la liberté) op. cit., p. 154.

الانسان عن طريق كشف نوع مسن العَرَضية في قوانين الأشياء . ولكن الخطر الذي تتعرض له الحرية يظل موجوداً عندما يجعلها المرء متوقفة على وجود لامعقولية في موضوع المعرفة . ذلك لأن هذه اللامعقولية لا يمكن الا أن تكون نقطة بداية لتحديد أدق للموضوع . والواقع أنه قد تضافرت محاولات متعددة تلاقت كلها على هدف واحد : هو اضعاف قيمة العلم لكي تتيح من جديد امكان قيام معرفة فوق العقلية ، وعليئة قائمة على الحرية ، وهما هدفان كانت سيادة الضرورة في عالم الأشياء تحول دون تحقيقهما ، وكأن المطلوب هو ايجاد رابطة وثيقة بين علم ناقص ، نتخلله ثغرات عديدة ، وبين حرية لا تجد لها طريقاً الى العالم الا بفضل هذه الثغرات والواقع أن نجاح هذه المحاولات أمر مشكوك فيه فما هي في الحقيقة سوى تفسير فلسفي متعجل لأزمة العلم سيخرج منها أقوى مما كان . فلا جدال اذن في أن لاعقلية بعض نظريات المعرفة ستظل في التاريخ ساهداً على عصر كانت الفلسفة تظن فيه أنها تجد في حالة العلم الذي يعمل على زيادة مرونة مناهجه ، وسيلة لتبرير الحرية الانسانية على نحو لا يخلو من المخادعة . « (١٣)

خلاصة القول اذن ان علم الفيزياء لا يقضى على الحرية حين يؤكد سيادة مبدأ الحتمية في الكون ، ولا يدعم الحرية حين يؤكد وجود ثغرات في مبدأ الحتمية ، بل ان الحرية الانسانية تظل على ما هي عليه ، سواء اكانت الحتمية أم اللاهتية هي المبدأ السائد في الطبيعة . وهكذا يبدو أن النظريات العامة في علم الفيزياء لا تؤثر ، ايجاباً او سلباً ، على موقفنا من الحرية الانسانية . ولكن هل يعنى ذلك أن علم الفيزياء لا تأثير له على مشكلة الحرية ؟ الا يحتمل أن تكون لتطبيقات هذا العلم آثارها الهامة على الحرية الانسانية ؟ تلك مشكلة سنرجى الكلام عنها مؤقتاً ، وسوف يتبين لنا ، عندما نعود الى معالجتها فيما بعد ، أن هذا السؤال لابد أن يجاب عنه بالاجاب .

ب - علم النفس :

لعل قدراً غير قليل مما قيل في وقت ما عن علم الفيزياء وتأثيره في مشكلة الحرية ، ينطبق على علم النفس ، وكل ما في الأمر أن البحث في حالة علم النفس ينصب على السلوك الانساني ، لا على الحوادث أو الأفعال الطبيعية . فتقدم علم النفس كان يكشف دوماً عن أنواع جديدة من الحتمية تؤدي ، على نحو متزايد ، الى زعزعة الاعتقاد بإمكان وجود أساس للحرية الانسانية . وهكذا أصبح هناك شعور متزايد بأن نطاق حريتنا يضيق كلما ازداد علم النفس تقدماً .

والواقع أننا حين نتحدث عن علم النفس ، فنحن انما نستخدم هذا اللفظ بمعناه الواسع ، الذي يمكن أن تندرج تحته أبحاث فسيولوجية كثيرة كان لها تأثيرها الهام في فهمنا لحقيقة السلوك البشري . فتقدم أبحاث المخ مثلاً يؤدي الى مزيد من الايمان بالحتمية في هذا المجال ، ويدفعنا الى الاعتقاد بأن سلوكنا يرنو الى مجموعة من « الدوائر الكهربائية » التي يمكن فهمها بالعلم البحث . فهل يمكن أن تسمى ظاهرة الفكر ، التي ترجع الى عوامل كهذه ، مظهراً من مظاهر الحرية ؟ اننا « نشعر » حقاً بأن فكرنا حر ، ولكن السنا نشعر في كثير من الأحيان بأننا متمتعون بصحة كاملة ، في الوقت الذي تكون فيه أجسامنا مصابة بأمراض خفية لا نشعر بها عن وعى ؟

ان اتساع نطاق معرفتنا النفسية والفسيولوجية بالأفعال وردود الأفعال البشرية يقنعنا بأن تلك الأفعال التي نعتقد فيها أننا كنا نستطيع أن نسلك على نحو مخالف ، أو أنه كان أمامنا بديل آخر غيرها ، أضيق نطاقاً مما كنا نتصور . وبعبارة أخرى فهناك نسبة عكسية

(13) Nabert Jean : L'Expérience intérieure de La Liberté. Paris, P.U.F., 1924. pp. 263-264.

بين تقدم علم النفس ، والعلوم المرتبطة به ، وبين النطاق الذي تحتله تلك الأفعال التي نسميها حرية . فهل نستطيع أن نطمئن الى وجود ظاهرة الحرية في الوقت الذي نرى فيه مجالها وهو ينكمش باستمرار ؟ ألا يحتمل أن يزداد هذا الانكماش حتى يصل الى حد التلاشي التام ؟

لقد اعتدنا من قبل أن نتصور الفارق بين الأفعال الحرة والأفعال غير الحرة على أساس أن أصل الفعل ، في الحالة الاولى ، موجود فينا ، بينما الفعل في الحالة الثانية يرجع الى أصل خارج عنا . ولكن تقدم علم النفس قد وضعنا في موقف جديد كل الجدة : إذ نبين أن كثيراً من الأفعال التي نظنها منبعثة من داخلنا ، آتية في الواقع من خارجنا . والمثل الصارخ على ذلك هو الشخص المنوم مغناطيسياً ، الذي يأمره المنوم بأن يخلع معطفه ويفتح النافذة في ساعة معينة ، فيفعل ذلك في الوقت المحدد ، وينتحل أعداءاً لفعله ، منوهماً أنه حر ، بل ربما ظنه الناس جميعاً حراً ، الا عندما ينبئهم الشخص الذي أمره بأنه لم يكن الا مضطراً فيما فعل (١٤) . ألا يمكن إذن أن تكون أفعالنا كلها اضطرارية بهذا المعنى ؟ ألا يحتمل أن تكون لها أسباب خارجية لا نعلم عنها شيئاً ؟ ألا يمكن أن يكون لعوامل البيئة والوراثة تأثير خفي لا ندركه عن وعى ، يجعلنا نسلك على نحو لا نملك له دفعا ، ونحاول في الوقت ذاته تبرير سلوكنا على أساس أننا أحرار ؟

لا جدال في أن هذا الاحتمال قائم على الدوام ، وفي أن تقدم علم النفس والعلوم السلوكية يزيده ترجيحاً باستمرار . ولكن الذي نود أن ننبه اليه هو أن الألفاظ التي نصوغ بها هذه المشكلة نحتاج الى إعادة نظر : فالمسألة ، في جوهرها ، ليست في واقع الأمر مسألة وجود عوامل فاهرة ترغمنا على أن نسلك على نحو معين ، وإنما هي مسألة كشف أسباب سلوكنا بعد أن لم تكن نعرف له سبباً . وكما قلنا من قبل ، فإن الاهتمام الى المزيد من الأسباب المتحركة في السلوك (وهو ما يقوم به علم النفس فعلاً) لا يعنى الاهتمام الى المزيد من عوامل القهر . فليس من الضروري أن تكون هذه الأسباب كلها خارجية أو قهرية . بل أن تقدم علم النفس يتيح لنا أن نصنف ما نكتشفه من أسباب سلوكنا الى فئتين : الأسباب « الداخلية » والأسباب « الخارجية » ، وذلك يمكننا من أن نفرق على نحو أدق بين الأفعال الحرة والأفعال الاضطرارية .

وعلى ذلك فمن الممكن القول - نظرياً - أنه إذا كانت الحرية لا تتعارض مع السببية الباطنة ، أى كون الفعل راجعاً الى عوامل منبعثة من داخل الكائن نفسه ، وإنما تتعارض فقط مع وجود أسباب خارجية تقهر الفاعل ، فإن التقدم الذي يحرزه علم النفس في الكشف عن أسباب أفعالنا لا يؤدي بالضرورة الى تضيق نطاق أفعالنا الحرة ، بل يؤدي فقط الى زيادة دقة التمييز بين ما هو حر وما هو غير حر من أفعالنا . وسيظل من حقنا أن نفترض ، على المستوى العملي ، أن الفعل الانساني يفترض الحرية بوصفها شرطاً ضرورياً : إذ أن هذا الفعل يغدو مستحيلاً ما لم يتخذ وعينا موقفاً محدداً ازاء امكانيات متعددة للسلوك تظل متاحة لهذا الوعي .

ج - علم التاريخ :

هل يؤدي التعمق في دراسة علم التاريخ الى دعم شعور الانسان بحريته ، أم الى اضعاف هذا الشعور ؟

لا شك في أن الدراسة الجادة للتاريخ تبدو وكأنها تقضى على الشعور الانساني بالحرية .

(14) Wilson John : Reason & Morals, Cambridge U.P., 1961, p. 59 ff.

فكلما ازداد المرء تعمقاً في معرفة التاريخ ، بدت له الأحداث البشرية خاضعة لعوامل طاغية كانت هي المتحكمة في ماضى الانسان منذ بدايته . صحيح أن البشر خلال حياتهم في عصر معين يخيل اليهم أنهم أحرار حرية تامة فيما يقومون به من أفعال ، وإذا أحسوا بأن أفعالهم خاضعة لقهر خارجي ، فإنهم ينسبون الحرية الكاملة الى الحاكم الذي أخضعهم لارادته ، أو الزعيم أو القائد الذي استطاع أن يوجههم نحو أهداف لم يكونوا ليتجهوا اليها لو أنهم تركوا وشأنهم . وكلما كان المرء قريباً من زمان وقوع الأحداث ، بدت له هذه الأحداث حرة ، وخيل اليه أن كل ما وقع منها كان يمكن ألا يقع . ولكنه حينما يقف على مبعده منها ، أى حين يمضى من الزمن قدر كاف لكي يتأمل المرء الأحداث الماضية بنظرة شاملة ، تبدو له هذه الأحداث خاضعة لأسباب حتمية ، ويختفي طابعها العَرَضى بالتدريج ، لكي تحل محله الضرورة الحتمية . وبازدياد التعمق في دراسة التاريخ ، والابتعاد الزمني عن وقت الأحداث ، لا تبقى في نهاية الأمر الا التيارات العامة ، والتسلسل المحتوم للحوادث ، ويظهر كل ما كان يبدو عارضاً في وقت حدوثه ، على أنه حلقة في سلسلة مترابطة ترابطاً محكماً .

وهكذا فإن الأحداث التاريخية تبدو أشبه ما تكون بميناء ترى تفاصيله ونبضات الحياة في طرقانه ومبانيه وأنت تعيش في جنباته : حتى اذا ما ركبت سفينة وأخذت تبتعد عن الشاطئ ، بلاست امامك التفاصيل رويداً رويداً ، ولم يبق من كل هذه الحياة النابضة الصاخبة الا الخطوط العامة أو الهيكل الخارجي في الافق البعيد . ومن موقع الابتعاد هذا ، تبدو حياة البشر محكومة بقوانين قد تختلف بعض تفاصيلها باختلاف ميادين تطبيقها ، ولكنها في نهاية الأمر سارية على السلوك الانساني عبر التاريخ بلا تخلف .

واذن فكلما اتسعت نظرنا الى تاريخ البشر وامتدت عبر فترات زمنية طويلة ، تكشف لنا الخيوط الخفية التي تربط بين الحوادث في خطوط قد يراها البعض مستقيمة ، وقد يراها غيرهم دائرية أو متعرجة أو ملتوية ، ولكنها على أية حال موجودة دوماً . وكلما ازدادت هذه الخيوط الخفية تكشفاً ، ازدادنا اقتناعاً بأن العوامل المسيطرة على تاريخ البشر . ثابتة ، وتضائل بالتدريج دور الشخصيات الفردية ، مهما تكن عبقرتها ، لكي تحل محلها قوى متحكمة تلو على الأفراد .

ولكن ، هل يعني ذلك أن دراسة التاريخ تفضي الى اليأس من حرية البشر ؟ وهل يؤدي بنا التعمق في هذه الدراسة الى أن نقف مكتوفي الأيدي ، ونأمل في يأس هذه العوامل التاريخية الغالبة على القوى الفردية ، وهي تقود مسيرة البشر الذين لا يملكون لها دفعا ؟

ان التاريخ ، قبل كل شيء ، من صنع الانسان . ومهما يكن من حتمية تلك العوامل التي تطفئ على القوى الفردية ، فإنها أولاً وأخيراً عوامل بسرية . ولم تكن قوانين الماضي حتمية الا لأن البشر أرادوها - بطريقتهم الخاصة في السلوك - أن تكون كذلك . وإذا كانت أفعالنا الماضية قد خرجت تماماً عن نطاق ارادتنا ، (أى أصبحت « في ذمة التاريخ » ، كما يقول التعبير الشائع) فإن أفعالنا في المستقبل مازالت خاضعة لهذه الارادة . صحيح أننا نصور الساريخ في المستقبل بنفس صورة التاريخ في الماضي ، ولكن هذه طريقة في الكلام تنطوي على قدر غير قليل من التجاوز ، لأن التاريخ هو الماضي ، لا المستقبل . وكما من الفلسفات كانت تؤكد حتمية القوانين التاريخية المستمدة من ماضى البشر ، لا لكي تسد الطريق أمام حرية الانسان ، بل لكي تزيد هذه الحرية تدعيماً . فلو ظلت القوانين الحتمية التي استخلصت من الماضي سارية على المستقبل لكان ، في وسعنا ، مع ذلك ، أن نستغل هذه القوانين ، أو « نركب موجتها » ، من أجل

التحكم في مستقبلنا على نحو أفضل . أما إذا كان مجال تغيير هذه القوانين مفتوحاً في المستقبل ، فعندئذ تكون دراسة الماضي وسيلة لكى نستخلص منه دروساً تعيننا على تجنب ما وقعنا فيه من أخطاء .

مجمل القول اذن أن دراسة التاريخ ، التى تبدو لأول وهلة متعارضة مع حرية الانسان، تفتح أمام هذه الحرية مجالات جديدة، وتعصم الانسان فى بحثه عن مستقبل أفضل ، من الوقوع فى أخطاء الماضي ، ونقدم اليه من خلاصة التجارب الماضية ما يتيح له استغلال فاعليته على أفضل نحو فى سبيل تحقيق المزيد من الحرية .

العلم والحريات العملية

الحقيقة والحرية :

من الشائع أن ينظر المفكرون الى الحريات العملية ، كحرية التعبير والتفكير ، وحرية الانتخاب ، الخ ، على أنها غاية فى ذاتها . فهم يتصورون أن هذه الحريات هدف ينبغى أن يسعى اليه الانسان مهما تكن الظروف ، ويعتقدون أن اكتساب الانسان لها هو فى ذاته ضمان لتحرره من حيث هو موجود متكامل .

على أنه يكفينا لكى نبين افتقار هذا الرأى الى الصواب أن نشير الى حقيقة واضحة ، هى أن الحرية يمكن أن تكون أداة للظلم فى حالة الضعفاء . فالحرية المطلقة حين تكون أساساً للعلاقة بين عمال ضعفاء محتاجين الى العمل من أجل قوت يومهم ، وبين أصحاب أعمال يمكنهم فى أية لحظة أن يستبدلوا بهؤلاء العمال غيرهم ، لا بد أن تؤدي فى نهاية الأمر الى زيادة مركز هؤلاء العمال ضعفاً ، وتنقلب الى أداة لتأكيد عبوديتهم . وفى هذه الحالة تصبح القيود والضوابط التى تفرض على الحرية ، أداة لتحقيق المزيد من الحرية ، لا لتقييدها .

ولا جدال فى أن العلم من أهم الضوابط التى تساعد على وضع الحريات العملية فى نصابها . فعن طريق نشر المعرفة وتوفيرها لأكبر عدد ممكن من الناس ، يستطيع العلم أن يضع الاسس الحقيقية التى لا يكون للحريات العملية بدونها قيمة . فجميع الحريات الديمقراطية ، مثلاً ، تكتسب قيمتها الكاملة حينما تعرف الجماهير الحقائق الأساسية عن الامور التى يراد منها أن تصدر حكمها عليها ، أو تشترك فى اتخاذ قرارات حاسمة بشأنها . وبدون العلم لا يكون لحرية التفكير معنى، اذ أن المرء اذا لم يكن قد تعلّم كيف يفكر فمن العبث أن يتوقع المجتمع منه أن يفيد من حرية التفكير ، مهما يكن نطاق هذه الحرية . أما حرية التعبير ، فماذا تعنى بالنسبة الى إذا لم أكن أعرف كيف أعبر عن نفسى ، واذا لم تكن لدى معلومات عن العالم أو عن المجتمع أو التاريخ؟ ان العلم ، دون شك ، هو الأساس الذى بدونونه تكون الحريات المعروفة كلها نفاقاً أو كلاماً أجوف . والمعرفة فى ذاتها سبيل الى الحرية ، سواء أكانت مقترنة باعتراف شكلى بالحريات أم لم تكن . ان « الحقيقة تحرر الانسان » ، لأن معرفة حقائق الامور هى فى ذاتها سبيل الى تحرير الناس من ربكة الجهل ومن عبودية الخداع .

ولو تعمقنا هذه الفكرة الأخيرة ، لاتضح لنا أن قدراً كبيراً من الجدل الذى يدور حول الاعتراف أو عدم الاعتراف بالحريات العملية لا يمس ، فى واقع الأمر ، صميم المشكلة الحقيقية . ذلك لأن لب الموضوع ليس الاعتراف التام بالشكلى بهذه الحريات ، وانما هو ضمان الاسس

التي يمكن بناء عليها ممارسة هذه الحريات ، عندما تتوافر ، ممارسة سليمة . مثال ذلك أن الصحافة التي توجد في بلد يعترف اعترافاً شكلياً كاملاً بحرية الاعلام ، ويحيط هذه الحرية بجميع الحصانات القانونية الممكنة ، لا يمكن أن تسمى نفسها صحافة حرة اذا كانت مليئة بالكاذيب ، أو كانت تبدد وقت القراء سدى في مهاترات ارتفاها . ولو قارنت هذه الصحافة بأخرى في مجتمع لا يتشدد الى هذا الحد بحرية الاعلام ، ولكنه ينشر في صحافته قدراً أكبر من الحقائق ، لكان المجتمع الأخير ، في واقع الأمر ، أعظم حرية من الأول ، اذ ان الحقيقة ، كما قلنا ، هي التي تحرر الانسان .

ومع ذلك فان العلم ذاته يستخدم في وقتنا الراهن على نطاق واسع ليكون أداة لتكبير الانسان بقيود خفية لا يكاد يشعر بها الاصانعوها . ومن الغريب حقاً أن نفس هذه الأداة ، التي رأينا منذ قليل أنها الضامن الحقيقي لكل حرية يصبو اليها الانسان ، تتحول على أيدي كثير من الاخصائيين البارعين الى وسيلة فعالة لصب عقول الناس في قوالب جامدة لا أرى فيها لأي نوع من الحرية . واذا كان التسلط على العقول والسيطرة عليها بوسائل ذكية ، ظاهرة قديمة عرفتها البشرية منذ عهود بعيدة ، فان الجديد في عصرنا هذا هو أن هذه السيطرة تتم - بأكمل صورة ممكنة - على عقول تتوهم نفسها حرة ، بل توقن يقيناً تاماً بأن كل ما نمليه عليها تلك القوى المسيطرة انما صدر عن ارادتها الحرة ورغبتها الواعية .

والواقع أن أدوات السيطرة على العقول قد وصلت ، في عصرنا الحاضر ، الى درجة عالية من الاتقان . ويكفي دليلاً على ذلك أن أشد الدول تعارضاً تستطيع أن تقنع شعوبها بعدالة قضيتها ، وتجد كل منها بين شعوبها من يتحمس لهذه القضية تحمساً كاملاً ، مع أن من المستحيل أن تكون الدولتان اللتان تدافع كل منهما عن قضية مضادة لقضية الأخرى ، على حق في آن معاً . وبعبارة أخرى ، فان معيار الحقيقة المطلقة ، التي لا يختلف عليها انان ، لم يعد سارياً على الصراعات السياسية والايديولوجية في عالمنا المعاصر ، وأصبح من المألوف أن نجد خصمين يؤمن كل منهما عن اقتناع كامل بحقيقة مناقضة لحقيقة الآخر ، دون أن يكون نمة أمل في وصولهما الى حل لهذا التناقض . ففي عالمنا أصبحت الحقيقة المزدوجة - وربما الثلاثية أو الرباعية الأطراف - أمراً مألوفاً غير مستغرب . وليس لهذه الظاهرة من تعليل سوى القدرة الفائقة التي اكتسبتها أساليب التحكم في العقول في عصرنا الحاضر : اذ أن الحقيقة في أي موضوع واحد ستظل حقيقة واحدة ، مهما تغيرت الأزمان ، والاقتناع الراسخ بحقائق متناقضة يعنى أن هناك أساليب غير منطقية قد استخدمت من أجل بث يقين كاذب في ذهن أحد الطرفين على الأقل ، ان لم يكن كليهما معاً .

وحسبنا أن نجول بأنظارنا في عالمنا المعاصر لنرى أمثلة لا حصر لها لظاهرة التحكم في العقول من أجل اقناعها بقضية كاذبة . ففي ألمانيا النازية سيق شعب كامل ، له في العلم وفي الفن وفي الفكر تاريخ مجيد ، الى مجازر اسنرفت منه ، ومن البشيرة كلها ، أرواحاً وأموالاً لا حصر لها ، واقتنع هذا الشعب ، بالرغم من ماضيه المجيد هذا ، بأشد الأساطير بطلاناً عن نفوق العنصر الآري وامتياز الأمة الجرمانية وسيطرة الرايخ الثالث على العالم لمدة ألف سنة ، الى آخر تلك القائمة الطويلة من الأكاذيب التي عانت الإنسانية كلها من أجلها ويلات وكوارث لا تحصى . ولم يمض وقت طويل على انتهاء الحرب ، وزوال الفشادة عن أعين الألمان ، حتى أدركوا مدى الزيف الذي عاشوا فيه ، وقبلوه عن طيب خاطر ، وحاربوا وماتوا من أجله ، طوال اثني عشر عاماً . بل ان بعضاً من مجرمي الحرب النازيين كانوا ، خلال محاكمتهم ، يعربون عن مشاعر ندم حقيقية ، وحسبنا أن نذكر منهم « فرانك » وزير داخلية هتلر ، وأحد كبار المسؤولين عن المذابح النازية :

فقد وصل ندمه الى حد انتابته معه نوبة من الكآبة كان يستعجل معها اعدامه ، ونضمت أقواله سواهده سيكولوجية رائعه عن حالة التخدير العقلى التى كان الملايين واقعين فيها خلال الحكم النازى ، والتي كانت تؤدى بهم الى ارتكاب أفعال يستحيل أن يقرها المرء لو كانت لديه أدنى قدرة على التفكير الموضوعى .

وفى عصرنا الراهن ، نجد مثالا صارخا على عجز العقل البشرى أمام سيل الدعاية الجارف فى حرب فيتنام ، حيث يُطلب الى مئات الألوف من زهرة شباب الأمريكيين أن يموتوا فى سبيل الدفاع عن نظام فاسد يحكم بلداً نبعد عن بلادهم ألوفاً عديدة من الأميال . ومجرد استمرار الحرب حتى يومنا هذا دليل على أن نسبة غير ضئيلة من هؤلاء الشبان مقتنعون بهذه الحرب الى الحد الذى يبرر ، على الأقل ، استمرارهم فى القتال . ومع ذلك فان معظم من يقعون منهم فى الأسر ، يدركون بعد أن يزول عنهم اثر الدعاية المخدرة ونعرض عليهم وجهة النظر المضادة ، أنهم كانوا يحاربون من أجل قضية زائفة وخاسرة ، ويبدون ندما شديداً على أفعالهم .

أما فى عالمنا العربى ، فان الدعاية الصهيونية تقدم الينا مثالا صارخا لما يسطيع التخدير المنظم للعقول أن يصل اليه من تزييف كامل لأهداف الناس وغاياتهم . فأشد الصهيونيين فهماً لموقف بلاده لا يستطيع أن يأتى ، دفاعاً عن هذا الموقف ، الا بحجج لاعقلية تنمى فى نهاية الأمر الى مجال الانفعالات الساذجة ، أو الأساطير التى عفا عليها الزمان . وبهذه الأساطير يخدع نفسه ويدعى لليهود حقاً فى بلد أقام فيه غيرهم طوال ما يزيد على ألفى عام . ومع ذلك فعن طريق الدعاية المنظمة ، والتربية المنحرفة للصغار ، استطاع الصهيونيون أن يكوّنوا لأنفسهم أنصاراً متحمسين ، بل متعصبين ، بين يهود العالم ، وحاولوا ، وما زالوا يحاولون ، أن يزيّفوا عقول أبناء طائفتهم من أجل دعم قضية لا شك فى بطلانها .

فى كل هذه الحالات ، يقف العقل البشرى عاجزاً أمام سيل الدعاية الجارف ، الذى يستخدم أحدث الأساليب العلمية فى تربية الصغار وتوجيه الكبار . وربما استطاع عقل ناقد لمّاخ أن يقاوم تأثير هذه الدعاية حيناً من الدهر ، ولكنه فى نهاية الأمر يستسلم لها ، وتنهار مقاومته - الا فى القليل النادر - أمام الإلحاح والتكرار المستمر ، وأساليب الحُضْ الظاهر والخفى ، والإقناع المباشر وغير المباشر ، والترويج للفكرة الكاذبة يومياً فى الصحف والتلفزيون والأذاعة . وهكذا فان الانسان المعاصر ، على الرغم من كل ما اكتسبه عقله من تعمق ناجم عن التقدم الهائل فى العلم الحديث ، لم يعد قادراً على مقاومة التزييف الذى يفرض عليه بطريقة علمية منظمة ، فتكون النتيجة هى تلك الانحرافات السريعة فى سلوك امم بأكملها .

واذا كان تأثير الدعاية ينصب أساساً على المواقف السياسية ، والايدولوجية ، ويزداد تركيزاً فى أوقات الحرب والأزمات بالدات ، فان الانسان الحديث يتعرض ، بتأثير الاعلان ، لنوع آخر من الخداع العقلى يمارس تأثيره فى الحياة اليومية ، ويؤدى بدوره الى اضعاف مقاومة العقول وشل قدرتها النقدية ، ومن ثم الى القضاء على جانب هام من جوانب حريتها . ففى كل يوم نهال على الانسان العصرى ، الذى هو ميسال بطبيعته الى الاستهلاك ، مئات الاعلانات التى تهيب كلها بالعناصر اللاعقلية فى طبيعته ، وتتوسل ، من أجل بلوغ أغراضها ، بسلطة شخص مشهور ، أو بجاذبية فتاة جميلة ، أو بارضاء غرور قارئ الاعلان والمبالغة فى تفخيمه وتعظيمه ، وكلها وسائل تستهدف فى نهاية الأمر تحطيم مقاومة العقل واضعاف قدرته على النقد والتمييز بالالاحاح والتكرار الذى لا ينقطع .

مجمل القول ، اذن ، أن العلم ، الذى لا تقوم للحريات العملية بدونه قائمة ، يمكن أن يكون

هو ذاته أداة تؤدي الى ضياع أعظم الحريات الانسانية قيمة ، الا وهى حرية التفكير النقدي ، والقدرة على الحكم المستنفل على الامور . ومن ذلك ننهي الى أن العلم وحده ليس ضماناً كافياً لتحقيق الحرية عملياً ، وانما ينبغي أن يفترن العلم بقيم انسانية توجه ما ينطوى عليه من قدرات وامكانيات هائلة في الاتجاه الذي يضمن تحقيق أعظم قدر من التحرر للانسان .

الحرية الشخصية والبحث العلمى :

من الحقائق المعروفة أن البحث العلمى يحتاج لازدهاره الى جو من الحرية يستطيع العالم فيه أن يجرى أبحاثه وهو آمن على نفسه ، وانق من أن النتائج التى سيصل اليها سوف تقدر تقديراً موضوعياً لا أثر فيه للتعصب أو التحيز . وربما بدأ من الغريب ، لأول وهلة ، أن بداية العلم الاوروبى الحديث كانت مقترنة بحوادث اضطهاد وفتح لحرية العلماء والمفكرين على نحو يخيل الينا معه أن هذا العلم قد استطاع أن ينق طريقه بفضل قدرته على مقاومة الكبت والقمع ، لا بفضل ما كان متاح له من الحرية . ومع ذلك فإن حوادث اضطهاد العلماء ، التى أصبحت مشهورة فى تاريخ العلم ، لم يكن الا بقايا عهد غابرة كابت تنسبث عن يأس بمواقع لم تعد مأمونة ولا مضمونة .

فصحيح أن جاليليو قد لقي اضطهاداً قاسياً من محاكم التفتيش ، وكان يراد منه أن يتراجع عن آرائه الفلكية والطبيعية التى أرسى الاسس الاولى للعلم الحديث ، وصحيح أن برونو قد احرق حياً بسبب معتقده العلمى والفكرية ، وصحيح أن ديكارت واسبينوزا كانا يعيشان فى خوف دائم من الاضطهاد ، وكان لخوفهما هذا أثره البالغ فى نشاطهما التأليفى ، وفى تحديدتهما لما ينبغي وما لا ينبغي أن ينشر من كتاباتهما - هذا كله صحيح ، ولكن لا يقل عن ذلك صحة أن الجو العام الذى كان يعيش فيه هؤلاء العلماء والمفكرون كان ، بالقياس الى الجو السائد فى العصور الوسطى الاوروبية ، جواً من التحرر ، وأن القوى الجديدة التى كانت قد بدأت تمارس تأثيرها فى المجتمع الاوروبى كانت أكثر تسجيماً للعلم من القوى اللاهوتية والاقطاعية السابقة . وما كان الاضطهاد الذى عاناه هؤلاء العلماء والمفكرون سوى صرخة الاحتضار التى كانت تطلقها - فى شراسة ، ولكن بيأس - عقليات ومصالح تعلم جيداً أن الزمن لم يعد فى صفها ، وأن العصر لم يعد عصرها .

واذن فبداية العلم الاوروبى الحديث تثبت - ولا تنفى - القاعدة المعروفة ، والقائلة ان البحث العلمى يحتاج ، من أجل ازدهاره ، الى جو من الحرية .

ومع ذلك ، فإن التعمق فى بحث هذا الموضوع ، ولا سيما فى ضوء الأحوال السائدة فى عصرنا الحاضر ، يكشف لنا عن وجود تحفظات كثيرة ينبغي أن نعمل حسابها عند تأكيد القاعدة العامة السابقة . وبعض هذه التحفظات ناشئة عن طبيعة البحث العلمى بوجه عام ، وبعضها الآخر ناشئة عن الظروف التى يمر بها هذا البحث فى عصرنا الحاضر .

١ - لاجدال فى أن طبيعة البحث العلمى ذاتها ، بما تقتضيه من صرامة وجدية ، ومن تفكير منهجى دقيق ، تستلزم قدراً من تضيق نطاق حرية العالم . وعلى سبيل المثال ، فإن الحقائق الرياضية هى المتل الأعلى للدقة العلمية ، وهى الانموذج الذى يسعى الى تحقيقه كل علم يود أن يكون منضبطاً . والحقيقة الرياضية ، بطبيعتها ، تتسم بالضرورة ، ولا مجال فيها لحرية التصرف أو للتغيير والتبديل . انها حقيقة صارمة يتعين على العالم قبولها على ما هى عليه ، ولو حاول أن يمارس ازاءها حريته لضاعت منه على الفور . ومثل هذا يقال عن سعى العلم الى بلوغ الحقيقة

بوجه عام : فطريق العلم صارم ، يقتضى من العالم التزاماً دقيقاً لمناهج محددة ، ولا يسمح له بالتصرف الحر ازاء موضوعه الا في حدود معلومة . وفي هذا يختلف العلم عن الفن اختلافاً بيئياً افعلى حين أن الحرية والانطلاق هما القاعدة في الفن ، فانهما بالنسبة الى العلم فيدان ينبغي أن يتعلم الباحث كيف ينخلص منهما بأسرع وقت ممكن ، والا فقدت أبحاثه كل قيمة لها . وربما لم تكن عملية التكوين العلمية ، التي تستغرق من الباحث وقتاً طويلاً من حياته الى أن يصبح عالماً متمرساً ، سوى تهيئة له كيما يعتاد أن يلتزم مسار العلم المقيد ، ولا ينقاد للميل الطبيعي الى الانطلاق أو التحرر من القيود ، وكيما يألف اطاعة الواقع وقبول حقيقته وهو يعلم أنه ليس حراً في قبولها أو رفضها .

٢ - يقتضى العلم في عصرنا الحاضر تنظيمًا واسع النطاق ، يخرج عن نطاق الجهد الفردي لأي عالم بعينه . ففي الماضي كان العلم ، الى حد بعيد ، سلسلة من الغزوات أو الانتصارات أو الاكتشاف الفردية ، أما الآن فان هذا الطابع الفردي يختفى باطراد ، ليحل محله العمل الجماعي — team work — الذي يكون العالم الواحد فيه فرداً في مجموعة ، لا يملك حرية التصرف الكاملة لأنه مقيد بعمل الآخرين ، وملزم بتنسيق جهوده معهم .

٣ - ومن جهة أخرى فان الأبحاث العلمية أصبحت تقتضى تمويلًا ضخماً يستحيل أن توفره موارد العالم ذاته ، مهما يكن براءه . ومعنى ذلك أن العالم لا بد أن يستعين بالتمويل المقدم من مصادر خارجية . وفليلاً ما تقف هذه المصادر موقف الحياد من أبحاث العالم ، بل انها تفرض عليه اتجاهات تتماشى مع مصالحها الخاصة . فالشركات الصناعية الكبرى تمويل الأبحاث العلمية من أجل ترويج بضائعها ، وحتى لو كانت تقدم أموالها في صورة تبرعات لمراكز أبحاث « مستقلة » ، فان هذه التبرعات يمكن أن تكون في ذاتها عاملاً من عوامل فقدان استقلال مراكز الأبحاث بصورة جزئية أو كلية . وبعبارة أخرى فان العالم لم يعد اليوم قادراً على أن ينحصر في أبحاثه العلمية من مطالب اقتصاد السوق ، أو هدف زيادة الإنتاج ، وغيرها من الأهداف والنتائج العاجلة ، التي تسلبه ولاشك قدراً من حريته . وإذا كان السؤال : هل يكون العلم للعلم ، أم للمجتمع ؟ سؤالاً ينطوي في نظر الكثيرين على مغالطة ، فان السؤال : هل يكون العلم للعلم ، أم للسوق ؟ قد أصبح في عصرنا الحاضر سؤالاً حقيقياً ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار كلما بحثت مشكلة العلم والحرية .

٤ - كثيراً ما يؤدي الولاء للوطن - ، أو لايديولوجية معينة ، الى فرض قيود على الحرية الشخصية للعلماء . ففي ألمانيا النازية كان العلماء يجرون أبحاثهم من أجل خدمة أهداف تتنافى مع شرف العلم ذاته ، وكان بعضهم واعياً بما يفعل ، وبعضهم الآخر يسير في عمله العلمى على نحو آلي يفتقر الى التفكير النقدي الواعي ، ولكن العلماء كانوا في كلتا الحالتين مفتقرين الى الحرية ، ولم يكن هذا حائلاً بينهم وبين مواصلة عملهم ، والاهتداء الى مجموعة هامة من الاكتشاف .

وفي العهد الستاليني كان العلماء السوفييت يتعرضون للاضطهاد في مجالات معينة ، وذلك حين يفسر البعض أعمالهم بأنها متعارضة مع النظرية الفلسفية التي يقوم عليها نظام الحكم . وكان أشهر هذه المجالات ، مجال البيولوجيا ، الذي يسيطر عليه عالم ضيق الافق ، يتسم بقدر غير قليل من النفاق ، هو « ليسنكو » . وعلى يد « ليسنكو » هذا لقي عدد كبير من العلماء مصيراً اليماً ، وأوقف العمل في أبحاث كثيرة مثمرة ، لأن أحكامه المتسرة كانت تعد الكلمة الأخيرة في ذلك الميدان . وكان الخلط المؤسف بين العقيدة السياسية وبين البحث العلمى سبباً في الحجر

على حرية علماء لم يخطر ببالهم أن يخونوا تلك العقيدة ، ولم يقبلوا أن يخدعوا أنفسهم في أبحاثهم .

وأخيراً ، فإن ظاهرة الاضطهاد السياسي لحرية العلماء ظهرت واضحة في الولايات المتحدة ، في الفترة التالية للحرب العالمية الثانية بوجه خاص ، حين واجه العلماء الأمريكيون أزمة ضمير عنيفة بعد أن القيت على هيروشيما ونجازاكي أول قنبلتين ذريتين . فقد كان هؤلاء العلماء بظنون ، خلال فترة الأعداد لهذا الاختراع القاتل ، أنهم يخدمون قضية الحرية ببحوثهم ، ولكنهم أفاقوا على ذلك الصدى المفجع الذي أحدثه انفجار القنبلتين في ضمير كل انسان شريف ، وتبين لهم أن اختراعاً كهذا يمكن أن يكون وسيلة لاستعباد البشرية كلها ، فضلاً عما أحدثه بالفعل من كوارث لم يشهد العالم لها مثيلاً في المدينتين المنكوبتين . وأدرك بعيدو النظر منهم أن هذه ليست الا المقدمة ، وأن السلاح الجديد يمكن تطويره بحيث تصل قوته التدميرية الى أضعاف ما كانت عليه في البداية ، وأن المدينتين اليابانيتين ليستا الا حقل تجارب ، وأن الهدف الحقيقي من التفجير المروع كان إرهاب العالم ، ولا سيما البلاد ذات الايديولوجيات المخالفة . وعندما دارت هذه المعاني كلها في أذهان العلماء أدت بهم الى مراجعة شاملة لموقفهم : فمنهم من أتر أن يقف موقفاً سلبياً ، وانسحب من أى عمل علمي مرتبط بإنتاج أسلحة الدمار الشامل ، ومنهم من وقف يحارب إنتاج هذه الأسلحة ايجابياً ، وينبه العالم الى الأخطار المروعة المترتبة على اشعاعات التجارب النووية ، والأخطار المحتملة المترتبة على تخزين الأسلحة النووية وتطويرها ، ومنهم من أدت به أزمة الضمير الحاد الى الاتصال بالطرف الآخر في الصراع العالمي ، وافشاء اسرار القنابل النووية له .

وفي هذه الفئة الأخيرة تتمثل مأساة العالم المعاصر بأجلى صورها . فهم في نظر الدولة التي ينتمون اليها خونة كشفوا للعدو عن سر أخطر سلاح كان يضمن لدولتهم التفوق على كل من عداها من الدول ، ولذلك حق عليهم أشد العقاب (ومنهم من أعدم بالفعل ، كالزوجين روزنبرج) . ولكنهم في نظر الانسانية شهداء بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان سامية : اذ أنهم قد افتدوا بتضحياتهم البشرية بأسرها ، وهم قد أدركوا أن امتلاك طرف واحد لهذه الأسلحة الفتاكة قد يفرية باستعمالها للتخلص نهائياً من عدوه ، وإرهاب البشرية كلها بالسلاح المدمر ، لذلك كان افشاؤهم لأسرار ذلك السلاح قضاء منهم على فعاليتها . ومن المؤكد أن عدم قيام حرب نالثة حتى يومنا هذا راجع الى توازن الرعب النووي بين القوتين الرئيسيتين في العالم ، وهو التوازن الذي كان هو الهدف الوحيد لما قام به هؤلاء العلماء من « خيانة » مزعومة .

وهكذا اكتسبت مشكلة العلم والحرية الشخصية أبعاداً جديدة في عالمنا المعاصر : اذ أصبح العالم الواعي يدرك أن أبحاثه لها نتائج تؤثر - ايجاباً أو سلباً - على مستقبل البشرية . ولم يعد العالم يكتفي بأن يطالب بالوسائل الكفيلة باستمرار أبحاثه فحسب ، بل أصبح يتساءل : الام تؤدي هذه الأبحاث ؟ وهل ستكون قيماً على حرية البشر ، أم عاملاً من عوامل تحريرهم من الفقر أو المرض أو الخوف ؟ وبالاختصار فإن العالم لم يعد يكتفي بالمطالبة بحريته الشخصية وحدها ، أو بحرية ممارسة البحث العلمي فحسب ، بل أصبح ينصر على التأكد من أن نتائج أبحاثه لن تستغل في القضاء على حريات الآخرين ، أو في فرض شكل جديد من أشكال العبودية على البشر .

العلم التطبيقي (التكنولوجيا) والحرية الشخصية :

إذا كنا قد تحدثنا في الجزء السابق عن البحث العلمي في صورته العامة ، فمن الواجب أن نتذكر أن هذا البحث قد أصبح له ، في عصرنا الحاضر ، جانب تطبيقي عظيم الأهمية . بل ان

الحدود الفاصلة بين البحث النظرى والتطبيق أصبحت في وقتنا الحالي أقل حدة بكثير مما كانت عليه من قبل ، وظهرت كشوف عديدة تجمع بين الطرفين معا ، ويصعب على المرء أن يقرر أن كانت تمثل نتاجاً لبحث نظري أم تطبيقاً ، وتداخل الميدانان حتى أصبح المشتغلون بأحدهما يقومون بدور ايجابي فعال في الآخر .

ومع ذلك فإن التكنولوجيا المعاصرة ، بوصفها علماً تطبيقياً ، تتسم بطابع خاص يبرر لنا معالجتها على حدة . وهى تعمل على تغيير حياة الانسان المعاصر على نحو لا يملك معه المرء الا أن يفرد لتأثيراتها في مشكلة الحرية الشخصية قسماً خاصاً في بحث كهذا الذى تقدمه . ذلك لأن الحرية الشخصية قد أصبحت مشكلة شديدة التعقيد في عصر التقدم التكنولوجى السريع ، ولم يعد من الممكن اصدار حكم واحد بسيط على تأثير العلم التطبيقي في حرية الشخص الانساني ، بل ان الجوانب الايجابية والجوانب السلبية لهذا التأثير قد تداخلت الى حد تضاربت معه الآراء في هذا الميدان تضارباً شديداً .

ان كل كشف علمي كبير قد حرر الانسان مادياً أو معنوياً ، أو كليهما معاً ، من عبوديته للطبيعة أو لجانب من جوانب النظام الاجتماعى الذى يعيش فيه . وحسبنا أن نستعرض عدداً قليلاً من المجالات التطبيقية في العلم لنذكر العلاقة الوثيقة بين تطبيقات العلم وبين الحرية الانسانية : ففي الكيمياء أمكن ، بواسطة المركبات الصناعية ، التي تقدمت نقداً هائلاً في القرن العشرين ، تحرير الانسان من قيود البيئة الطبيعية وما تقدمه من مواد . وأدى التقدم في علم البيولوجيا ، وكشف تركيب المورثات (الجينات) الى بداية التحكم في الوراثة ، وكانت تجارب التلقيح الصناعي ، وتحسين النسل ، ايداناً ببداية عهد جديد لا تفرض فيه الطبيعة سلطتها المطلقة على الانسان في هذا المجال . وفي الفيزياء ، كان كشف الطاقة الذرية والقدرة على استغلالها علمياً ، ايداناً ببداية عهد جديد من التطبيقات المثمرة في مجال الاستخدام السلمي لهذه الطاقة (وان لم يكن النجاح في هذا الميدان الايجابي قد بلغ نفس الأهمية التي بلغها النجاح في ميدان الاستخدام التدميري لهذه الطاقة) . أما غزوات الفضاء الكبرى ، التي هي فخر عصرنا الحاضر ، فانها تمثل نقطة البداية في تحرر الانسان من الأرض التي ازدحمت بأهلها ، وخروجه عن ذلك الاختناق السكاني الذى يوشك أن يطبق على الناس في كوكبنا المحدود .

على أن أهم تأثيرات التكنولوجيا المعاصرة قد لا تكمن في الكشوف والمخترعات الفعلية التي توصلت اليها ، بقدر ما تكمن في أساليب العمل الجديدة التي ترتبت على التقدم التكنولوجى المتلاحق . فهذه الأساليب قد أكسبت الانسان حريات جديدة لم يكن يحلم بها من قبل ، ولكنها في الوقت ذاته واجهت حريته بأخطار لم تخطر له من قبل على بال .

ولا جدال في أن أهم تغيير في أساليب العمل طرأ على الدول الصناعية المتقدمة في عصرنا الحاضر، هو التوسع الهائل في تطبيق السيبرنطيقا (Cybernetics) ، وما يترتب عليها من تسيير ذاتي للمصانع (أوتوميشن Automation) . هذا التطبيق كانت له ، في الدول التي أخذت به ، آثار عظيمة الأهمية في الحرية الشخصية للعاملين بها . ففي عصر الآلة - وهو المرحلة السابقة لتلك التي نتحدث عنها ، أعنى المرحلة الممتدة من الثورة الصناعية الاولى حتى الحرب العالمية الثانية على

وجه التقريب - كان الانساج مشتركاً بين الانسان والآلة ، بحيث كان كل منهما يتقيد بحدود الآخر . وكان الانسان مرتبطاً بالآلة ، بل كان عبداً لها ، يلتزم مسارها الرتيب ، ويضطر الى تكييف ملكاته وقواه حسب حدودها . ومن جهة أخرى فان الآلة كانت تعمل وفقاً لقدرة الانسان . ولما كانت للمقدرة الانسانية حدود لا تتعداها ، فقد كان قصور الطاقات الانسانية يعوق الانطلاق الحر للآلة ، ويحول بينها وبين العمل بالسرعة المطلوبة . ولكن عصر التسيير الداتي (الأوتوميستن) قد كسر تلك القيود التي كانت تجمع بين الانسان والآلة في جهاز انتاجي واحد ، وحرر طرفي هذه العلاقة معاً . فهو قد حرر الآلة بحيث تستطيع أداء مهمتها الانتاجية كاملة ، دون أن تتقيد بحدود الانسان . وهو أيضاً قد حرر الانسان بحيث يمكنه انجاز أعظم ما ينتظر منه في ميدان الانتاج وفي غيره من الميادين التي يمارس فيها ملكاته الخلاقة على أفضل نحو . وبذلك ساعدت التكنولوجيا كلا من الانسان والآلة على تحقيق أعظم ما لديهما من امكانيات ، وعلى بلوغ قدر من الحرية لم يكن من الممكن تصوّره في أي عصر سابق (١٥) .

وحين لا يعود الانسان داخلاً في العملية التكنولوجية المباشرة بوصفه واحداً من عناصرها الضرورية ، يكتسب الانسان حرية جديدة في أوقات قيامه بالعمل الانتاجي ، وفي أوقات فراغه . أما الحرية التي يكتسبها أثناء العمل الانتاجي ، فترجع الى أنه لا يعود مضطراً الى أداء ما يفرضه عليه تركيب الآلة ، بنفس السرعة التي تفرضها الآلة (١٦) .

وفضلاً عن ذلك فان الانسان في هذا النوع من الانتاج يقف من الآلة موقف السيد ، لا العبد : فهو لا يكتفي بالتحرر من ايقاعها الرتيب ، بل انه يكتسب من الخبرات ما يتيح له أن يسيطر على الآلة سيطرة تامة ، ويستخلص منها أكبر قدر ممكن من الفوائد ، فضلاً عن ازدياد قدرته على تطويرها من أجل تلافي أوجه النقص فيها بسرعة ، واستخلاص امكانيات جديدة منها .

ولكن النوع الآخر من الحرية ، الذي يكتسبه الانسان بفضل الأساليب التكنولوجية الحديثة وأعنى به الحرية في أوقات الفراغ ، هو الذي يثير في واقع الأمر أعقد المشكلات . ذلك لأن التكنولوجيا الحديثة أصبحت تقدم للانسان انتاجاً أكبر بجهد ووقت أقل ، ولم يعد الانسان في حاجة الى ساعات العمل الطويلة المرهقة التي كانت تقتضيها أساليب الانتاج القديمة ، بل أصبح الاتجاه العام هو الاتجاه الى تقصير يوم العمل على نحو مطرد ، ومن ثم زادت أوقات فراغ الانسان العامل زيادة كبيرة ، ولا بد أن يؤدي التطور في المستقبل الى زيادة ساعات الفراغ على ساعات العمل .

على أن زيادة أوقات الفراغ ليست غاية في ذاتها ، لأن الفراغ يمكن أن يتحول الى خمول يلحق بالانسان ضرراً بالغا ، أو يدفعه الى التفكير في وسائل تعمل على إثارة حواسه المتبلدة بأي ثمن . ولذلك فان توفير الوقت الحر ينبغي أن يكون مقترناً بالتفكير في أفضل وسائل الانتفاع من هذا الوقت . ذلك لأن الغاية الحقيقية ، كما قلنا ، ليست هي أن تزيد أوقات فراغ الانسان العامل ، بل هي أن يصبح هذا الانسان سيداً مسيطراً على وقته بحق ، والا وقع فريسة عبودية من نوع

(15) Volkov G. Era of Man or Robot ? Moscow (Progress Publications) 1967, pp. 44-46.

(16) Ibid , p. 48.

جديد ، بحيث يسيطر عليه الخمول أو الإلحاح الزائفة أو الثقافة الضارة ، وينتهي به الأمر إلى أن يصبح عبداً لوقته الحر لا سيداً له .

والحق أن الطرق المألوفة حالياً في قضاء أوقات الفراغ تهدد حرية العقل الإنساني بأخطار حقيقية . ولن نتحدث هنا عما يحدث على أرضية المدينة الحديثة – وبخاصة في البلاد المتخلفة في التصنيع – من تبديد لساعات طويلة على المقاهي في أحاديث وألعاب مملة ، أو في أحلام يقظة مريضة ، بل إن ما يحدث داخل البيوت ذاتها أهم من ذلك وأخطر بكثير . ففي أمسية هذه المدينة الحديثة ، تجد العدد الأكبر من سكانها يضحكون معا في لحظة واحدة ، وذلك لأن اختراعاً هائل التأثير مثل التلفزيون يعرض عليهم نفس البرنامج ، ويشكل عقولهم بنفس القوالب ، ويتحكم في أنفعالاتهم على نفس النحو . وما أسهل أن تنفوس في نفوس الناس سموم كثيرة ، وتُمنى عادات ومطالب زائفة ، عن طريق هذا الجهاز الصغير الذي يتداليه ، خلال ساعات طويلة ، انتباه ملايين الناس الذين حققت لهم التكنولوجيا فراغاً في الوقت وفائضاً من المال . ومثل هذا يقال ، مع تعديلات طفيفة ، على التأثير الذي تحدثه الصحافة اليومية ، والإذاعة ، والسينما . ففي كل هذه الحالات يؤدي تقدم العلم التطبيقي إلى صبغ الثقافة بصبغة نمطية موحدة قد لا تكون أضرارها وخيمة إذا كانت تستهدف النهوض الفعلي بعقول الجماهير ومساعرها ، ولكنها تصبح خطيرة التأثير حقاً إذا وضعت لنفسها أهدافاً تحقق مصالح سياسية أو اقتصادية على حساب تضليل الجماهير وتشويه عقولها ، والقضاء التدريجي على ما بقي لديها من فطرة على النقد والرفض والانتقاء .

وربما أدى انعدام التوازن بين وقت الفراغ ووقت العمل ، إلى أن تثار في القدر مشكلة التحرر المفرط من العمل . صحيح أن العمل الشاق فيه أذلال للإنسان وخط له إلى مرتبة الحيوان ، وأن من أهداف الثورات الاجتماعية والتكنولوجية الحديثة تحرير الإنسان من هذا النوع من الإذلال ، والسمو به من مرتبة الأداة المنتجة إلى مرتبة الكائن الواعي بنفسه وبالعالم المحيط به ، غير أن السير في هذا الاتجاه إلى نهايته قد يثير المشكلة العكسية ، وأعني بها الحاجة إلى العمل . فقد يدرك الإنسان في المستقبل أن العمل ضروري حتى لو كان في استطاعته الاستغناء عنه والاكتفاء منه بحد أدنى ، وقد يصبح السعى إلى العمل ضرورة مطلوبة لذاتها ، أو لتحقيق التوازن ، في شخصية الإنسان ، بين النشاط المتحرر المنطلق في أوقات الفراغ ، وبين النشاط الملزم المقيد في أوقات العمل المنتج ، وربما حدث للإنسان نوع من رد الفعل المماثل لما حدث في علاقته بالطبيعة ، حين سعى في البداية إلى التحرر منها بعد أن استعبده طويلاً ، ولكنه سئم هذا التحرر المفرط ، وظهر رد الفعل على صورة « المحافظة على البيئة » و« استرجاع الطبيعة » وغير ذلك من النزعات التي لا تكف عن ممارسة تأثيرها على نمط حياة الإنسان الحديث وعلى فنه وأدبه .

على أن هذه ، دون شك ، تطورات لا تعرفها ولن تعرفها ، إلا المجتمعات الصناعية المتقدمة ، أما المجتمعات المتخلفة فما زالت بعيدة كل البعد عن ممارسة هذا النوع من الترف الفكري . فالمشكلة الأساسية التي تشغلها في الوقت الراهن ، وستظل تشغلها طويلاً في المستقبل ، هي بلوغ مستوى من التقدم التكنولوجي ، ومن التطور العلمي ، يتيح لها أن تتمتع بالحرريات التي حققها العلم للمجتمعات المتطورة منذ عهد بعيد . وما زال الكفاح فيها يدور حول ضمان حد من العلم والتكنولوجيا يسمح للإنسان فيها بأن يشعر بآدميته . أما تلك المشكلات الناجمة عن تحول

العلم والتكنولوجيا الى كائن له كيانه الخاص المستقل عن الانسان ، وله قوانينه الخاصة التي تطفى على الانسان ذاته ، وله حياة ذاتية ونوع من التطور التلقائي الذي قد يتجاوز أو ينحرف عما رسمه له الانسان من خطط - أما هذه المشكلات فما زال العالم المتخلف بعيداً كل البعد عن مواجهتها ، ومن الجائز أنه لن يواجهها في المستقبل أبداً ، لا لأن تطوره لن يصل الى الحد الذي يتيح ظهور مشكلات كهذه ، بل لأن المجتمعات الأكثر تطوراً ستكون ، على الأرجح ، قد تمكنت من حل هذه المشكلات خلال الوقت غير القصير الذي سيستغرقه وصول المجتمعات المتخلفة الى هذا المستوى .

ولعل أولى المشكلات التي يراد لها حل عاجل ، والتي نأمل ألا يضطر العالم المتخلف الى مواجهتها يوماً ما ، هي مشكلة القضاء على الخصوصية في المجتمعات الصناعية الشديدة التقدم . ففي الولايات المتحدة بدأت ترتفع أصوات كثيرة تنبه الى الخطر الذي تتعرض له الحرية الشخصية للمواطنين من جراء انتشار « بنوك المعلومات » حيث تختزن العقول الالكترونية معلومات عن أدق أسرار ملايين المواطنين ، وتضيف الى البيانات الموجودة استنتاجاتها الخاصة ، المستمدة من تحليل المعلومات المعطاة ، وحيث تستغل هذه البيانات والاستنتاجات ضد كثير من الأشخاص اسوا الاستغلال . فاذا أضفنا الى ذلك التقدم المدهل في أدوات التجسس الحديثة ، والقدرة على التصنت لما يدور وراء الجدران بآلات شديدة الدقة لا تكاد ترى أو بأجهزة متنقلة تسلط على بيوت المواطنين من خارجها ، وبآلات التصوير التي تنفذ أشعتها من الحوائط ، الى آخر هذه القائمة التي يتسع نطاقها دواما ، لأدركنا مدى الخطر الذي يهدد حرية الانسان الشخصية من جراء تقدم العلم التطبيقي . فحياة الانسان الخاصة توشك أن تصبح حياة عامة ، معروفة للجميع ، أو لمن يريد الاطلاع عليها . والحد الفاصل بين النشاط العام والنشاط الخاص يوشك على الاختفاء ، بحيث يعجز المرء عن ممارسة أبسط حرياته : أعنى حرية السلوك بوصفه فرداً له كيانه الخاص ومشاعره الشخصية التي لا يحق لأحد أن يتدخل فيها .

هذه الأخطار ، التي أصبحت حقيقة واقعة في أكثر البلاد الصناعية تقدماً ، تعد مثلاً واضحاً لرد الفعل العكسي الذي يمكن أن يحدثه التقدم المفرط في العلم التطبيقي . فالتكنولوجيا ، التي تستهدف أصلاً تحرير الانسان من عبودية العمل الشاق ، وتيسير جميع سبل الحياة أمامه ، تنقلب في هذه الحالة الى أداة للقضاء على أكثر الحريات الشخصية قداسة . ومن المؤكد أن كثيراً من المتشائمين يعممون هذا الحكم بحيث يتصورونه جزءاً لا يتجزأ من طبيعة التقدم التكنولوجي ذاته ، ومن هنا كانوا يحذرون البشرية دواماً من الأخطار التي يعرضها لها تقدم التكنولوجيا في العصر الحديث ، ويحلمون بالعهود البائدة التي كان الانسان فيها متصلاً بالطبيعة اتصالاً بريئاً مباشراً ، وكانت حياته خالية من تعقيدات العلم الحديث ، النظري منه والتطبيقي .

ولكن هذه كلها أحلام واهمة ، اذ لا سبيل الى إعادة عفارب الساعة الى الوراء . ولا جدال في أن حكمنا على هذه المسألة كلها سوف يختلف اختلافاً جذرياً اذا نظرنا الى عيوب التكنولوجيا الحديثة هذه ، لا على أنها عيوب كامنة في التقدم العلمي التطبيقي ذاته ، بل بوصفها ناتجة عن اساءة استغلال أنظمة اجتماعية وسياسية معينة لهذا التقدم . في هذه الحالة يمكننا أن نأمل في أن يتخلص التطور المقبل للتكنولوجيا من هذه العيوب ، ويسير في طريقه محرراً شخص الانسان من القيود ، بدلاً من أن يفرض عليه ألواناً من العبودية أقسى وأفظع من تلك التي كان يعانيها في أشد العصور تخلفاً .

خاتمة :

الحرية الشخصية ، وكفاح العلم

العلم بطبيعته كفاح متدرج شاق في سبيل الوصول الى حقيقة تختفى وراء ضباب الظواهر الجزئية المعقدة المتداخلة . وهو سعى مستمر في سبيل التغلب على عقبات لا نكاد نجتاز واحدة منها حتى تظهر أمامنا عشرات . والعلم ، أيضاً مجهود يتحقق فيه الاتصال بين العقول على اكمل صورة . فالعلم لا يمكن تصويره بوصفه مجهوداً فردياً . صحيح أن قدراً كبيراً من العمل العلمي يدور في ذهن العالم المنفرد ، ولكن قليلاً من التفكير يكشف لنا عن أن ما نسميه « بذهن العالم المنفرد » هو في حقيقته ذهن تجمعت فيه حصيلة معارف انسانية هائلة تمتد من أبعد عصور التاريخ الى اقربها ، وخلاصة تجارب استمدت من ماضى البشر ومن حاضريهم ، وهو ذهن أسهمت في تكوينه التربية - أعنى التراث الانساني كله - والتوجيهات والانتقادات والقراءات التي تربط المرء بمعاصريه وبسابقه أوثق الارتباط . وبعدها كله فان هذا الذهن الفردي لا يستطيع أن يمضى في بحثه العلمي الا بعد أن يضعه في الاطار الواسع للمعرفة السائدة في عصره ، ولا يستطيع أن يدرك قيمة عمله الا بعد أن يصدر عليه الآخرون حكمهم في ضوء تجاربهم ومعارفهم المتعددة الأبعاد .

وبفضل هاتين الصفتين : صفة السعى التدريجي البطيء من أجل بلوغ الحقيقة ، وصفة الاتصال والارتباط الدائم بين الفرد وبين الآخرين (سواء أكان هؤلاء الآخرون معاصرين أم تاريخيين) ، استطاع العلم أن يكون أداة فعالة في تحقيق حرية الانسان . فحرية الشخص الانساني ، بقدر ما تكون مرتبطة بالعلم ومعتمدة عليه ، هي بدورها كفاح متدرج بطيء ، وهي بدورها تضافر وتواصل مع الآخرين من أجل بلوغ هدف مشترك .

على أن هذه النظرة الى الحرية ، بصفتيها اللتين ذكرناهما الآن ، قد وجدت في الآونة الأخيرة فلسفة تنكرها ، وتجعل للحرية صفات أخرى تؤدي ، في نهاية الأمر ، الى فسخ تلك الرابطة الوثيقة التي رأينا ، طوال هذا البحث ، أنها تجمع بين الحرية الشخصية والعلم . هذه الفلسفة هي الوجودية ، التي تعد مشكلة الحرية من أهم الموضوعات التي دار حولها تفكير أقطابها .

ولسنا في هذا المقال ، وفي جزئه الختامي بوجه خاص ، في وضع يسمح لنا بالدخول في تفاصيل الرأي الوجودي في الحرية ، بل ان كل ما يهمنا في هذا الرأي هو ما يتصل منه بموضوع بحثنا . فهذا الرأي ، في عموميه ، يتعارض تعارضاً أساسياً مع وجهة النظر التي كنا نحاول اثباتها في هذا البحث ، والتي تجعل العلم شرطاً ضرورياً للحرية الشخصية من جهة ، وتجعل الحرية ، من جهة أخرى ، دعامة أساسية من دعائم التقدم العلمي .

ان الحرية في المذهب الوجودي ، مرتبطة بوضع الانسان في هذا العالم . انها ماهية الموقف الانساني نفسه : اذ أن وجود الانسان - متميزاً عن وجود الأشياء ، أو غيره من الأحياء - هو

وجود حر ، بمعنى أنه وجود يتجاوز ذاته دواما ، ولا يكون لحاضره معنى الا في اطار المستقبل الذى يتجه اليه ، أو « المشروع » الذى يلقي بنفسه نحوه . وسواء أكان نوع الحياة التى يحيها الانسان مما يدخل - تبعا لتصنيفاتنا العادية - فى فئة حياة الحرية أو حياة العبودية ، فان الانسان فى نظر الوجوديين حر لمجرد كونه انسانا ، ولأنه بفضل انسانيته يكتسب شكلا خاصا من اشكال الوجود ، يصنع فيه « ماهيته » على الدوام ، ولا يجدها تامة مكتملة ، وتظل الامكانات أمامه مفتوحة لكى يشكل بها حياته على النحو الذى يرسمه فى « مشروعه » . والقوة المحركة لهذا « المشروع » هى قدرة الانسان على الرفض ، أو النفى *la négativité* ، أعنى قدرته على أن ينتزع نفسه من الواقع ، ويخرج بوجوده عن نطاق ما هو معطى أو قائم بالفعل . وعلى أساس هذا المشروع يصبح كل فعل ، وكل اختيار ، تعبيراً عن نظرة معينة الى العالم يتخذها كل فرد لنفسه ، ويزيدها فى كل فعل يقوم به وضوحاً وتوسيعاً وانراء بحيث يكون كل فعل تعبيراً عن هذا المشروع ورمزاً له .

فهل يمكن أن يكون للعلم مكان فى مثل هذه الحرية ؟ نستطيع أن نقول ان القدرة على النفى ، وعلى الرفض ، تتقارب حسب درجة العلم التى يصل اليها المرء . فهذا الرفض لا يتوقف على الارادة وحدها ، وانما يتوقف أيضاً على العقل ، وعلى تحليل الواقع المعطى وفهمه ونقده ، ومن هذا كله يظهر الرغبة فى تجاوزه . أى أن حدود الارادة والنطاق الذى تمتد اليه ، تتحدد فى هذه الحالة وفقاً للعقل ، وللعلم . ومن جهة اخرى فان « المشروع » الذى يضعه انسان واع بنفسه وبحقائق عالمه يختلف عن ذلك الذى يضعه من يفتقر الى الوعى . وفى هذه الحالة بدورها يدخل العلم عنصراً ضرورياً فى الحرية الانسانية . ومع ذلك فان الفلسفة الوجودية ذاتها لم تقل بهذا الرأى ، وهى لم تتعرض أصلاً للدور الذى يمكن أن يقوم به العلم فى تحديد نطاق الحرية الانسانية ، مفهومه بالمعنى الذى حددوه هم أنفسهم لها .

ان الفعل الايجابى ، فى الفلسفة الوجودية ، لا يستهدف « الوصول » الى الحرية ، بل يستهدف « استغلال » حرية موجودة بالفعل لدى كل انسان بقدر ما يكون انسانا . أما العلم ، من حيث هو عامل أساسى من عوامل تحقيق الحرية الانسانية ، فلا يفترض حرية أصيلة لدى الانسان ، وانما يعمل حساباً للواقع العينى الذى يكون فيه غالبية الناس مستعبدين ، ويتعين عليهم فيه بذل جهود لا حد لها من أجل الخلاص البطيء من الاستعباد . والعلم لا يعرف « حرية » واحدة ، تجريدية ، شاملة ، بل يعرف « حريات » عينية ، متعددة ، تقتضى كل منها جهداً مستقلاً من أجل بلوغها ، وان كانت كلها تتضافر فى « تحرير » الانسان . بل ان العلم لا يعرف حرية « للانسان » ، بوجه عام ، وانما يعرف حرية فئة من الناس فى موقف تاريخى ، أو فى بيئة اجتماعية ، أو فى وضع طبقى معين . وفى كل الأحوال لا تكون الحرية ، فى نظر العلم ، صفة كامنة فى الفرد ، أو معطى من المعطيات ، كحقيقة جسم الانسان متلاً ، بل هى شىء ينبغى اكتسابه وانخاذه هدفاً لسعى لا يتوقف ، تكون نقطة البداية فيه هى الاعتراف بأن العبودية ، والجهل ، لا الحرية والوعى ، هى القدر الغالب على الانسان ، والذى ينبغى عليه أن يكافح من أجل تجاوزه . وعندما يقول سارتر : « اننى محكوم على أن أكون حراً » . . . ان الانسان لا يملك أن يكون نارة حراً وتارة اخرى عبداً ، بل

انه حر بأكمله ، وحر على الدوام ، والا لما كان موجوداً » (١٧) عندما يقول ذلك فانه يتحدث عن نوع من الحرية لا يعرفه الانسان الذي نراه حولنا غارقاً في ظلام الجهل ، أو مُستعبداً بيد مستعمر أو سيد اقطاعي ، أو عاجزاً أمام قوى عاتية لا يعرف مصدرها ، ولا يدري كيف يواجهها . فأين هي هذه الحرية التي « حُكَم علينا » بها ؟ أهناك من يود التخلص منها ، لو استطاع أن يكتسبها ؟ أهناك من يشعر بأن حريته محكوم عليه بها ؟ اننا لنطرب للحرية ، ونتوق اليها ، ونبحث عنها فلا نجدُها في كثير من الأحيان ، فكيف تكون شيئاً يُحكم على به ، أو قَدَرًا ومصيراً لا أملك دفعة ؟

ان الحرية ، كما قلنا ، هدف بعيد ما زال يقتضى كفاحاً لا هوادة فيه . وسلاحنا الاكبر في هذا الكفاح هو العلم ، هو فهم الواقع من أجل السيطرة عليه على نحو متزايد . والقول بأن الحرية هي سمة الموقف الانساني يتجاهل تلك التجربة المؤكدة التي تُميز فيها بين انسان منحرر وانسان مستعبد . وهنا تبدو الوجودية وكأنها هي الوجه السلبي للمذهب الجبرية المطلقة ، الذي ينفي وجود أية حرية ، ويتجاهل بدوره تجربة التمييز بين الحر والمستعبد . فسواء نظرنا الى الانسان على أنه حر على نحو مطلق ، أم مجبر على نحو مطلق ، فنحن في الحالين نصبغ الانسان بصبغة واحدة . ومع ذلك ، فحتى لو كان الانسان حراً أو مجبراً بصورة مطلقة ، فلا بد أن يكون في وسعنا أن نميز ، على أساس معين ، بين وضعين للانسان ، أحدهما يتسم بالحرية والآخر يفتقر اليها ، داخل هذه الحرية المطلقة أو الجبرية المطلقة ، والا كنا نفعل عنصراً أساسياً من عناصر تجربتنا الفعلية .

★ ★ ★

ان مجرد وجود « مشكلة للحرية » ، هو في ذاته دليل على وجود الحرية ، لأن « وجود » هذه المشكلة معناه أن الجبرية ليست هي السائدة ، ومعناه أن هناك قدراً من الاعتراف بالحرية حتى في الازدهان التي تُنكرها على المستوى الفلسفي . ولكن وجود « المشكلة » يعني ، من جهة اخرى ، أن الحرية ليست مكتملة ، وليست مطلقة ، وليست تعبيراً عن « الوضع الانساني » الذي نجد أنفسنا فيه . ان قيام « مشكلة » للحرية دليل على أن الحرية لم تكتسب بعد ، وعلى أن الانسان « لا يُحكم عليه » بالحرية ، بل يُحكم عليه بالسعى طوال تاريخه من أجل التحرر ، والانتقال « بوضعه الانساني » من ألوان الاستعباد التي يحفل بها الى السيطرة على واقعه وعلى الظروف المحيطة به .

وفي هذا السعى الدائم يقوم العلم ، مفهوماً بأوسع معانيه ، بالدور الرئيسي في تحقيق الحرية الانسانية . وهو اذ يسير في طريقه بتدرج وببطء ويتغلب رويداً رويداً على ما يعترضه من عقبات ، واذ تتكامل فيه جهود العقول المنفردة بحيث تكون كلها « عقلاً » واحداً يتسع نطاقه ، زمانياً ومكانياً ، بلا انقطاع – يقدم الينا انموذجاً رائعاً ينبغي أن نحتديه في الجهود التي نبذلها من أجل تحرير أنفسنا .

(17) L'Être et le néant, Paris (Gallimard) 1943 p. 516

و حين نتخذ من العلم نموذجاً نضعه نصب أعيننا في سعيينا الى تحقيق حرية الشخصية الانسانية ، سندرك أن الحرية جهد ، ومشقة ، وأنها تقتضى مقاومة وتغلباً على الصعوبات ، وأننا لا نكون أحراراً الا بقدر ما نبدى ايجابيتنا في التعامل مع الطبيعة ومع المجتمع . وسنعلم عندئذ أن من يخاطبنا على أساس أننا « لا نملك الا أن نكون أحراراً » ، وعلى أساس أننا « محكوم علينا بالحرية » ، قد تجاهل واقعنا وتاريخنا ، وأن العلم وحده هو الذى يستطيع - من خلال تأثيره المباشر بوصفه معارف نظرية وتطبيقات عملية ، او من خلال تأثيره غير المباشر بوصفه منهجاً في التعامل مع الموضوعات - أن يقدم إلينا أفضل مثل ينبغى أن نحتديه في سعيينا من أجل تحقيق الحرية الشخصية لأنفسنا وللانسانية جمعاء .

★ ★ ★

محمد عوض محمد *

حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق

المقصود بحقوق الإنسان هنا ، هو تلك الحقوق التي سنتها الأمم المتحدة ، والتي تحاول جاهدة لكي تجعلها نافذة في كل قطر ، محترمة من كل حكومة : تلك الحقوق التي تتمثل في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، الذي أعلنته الجمعية العامة للأمم المتحدة في اليوم العاشر من شهر ديسمبر سنة ١٩٤٨ .

لم تكن الأمم المتحدة أول من نص على أن لكل إنسان حقوقاً ، وفي الكتب السماوية آيات عديدة تتناول هذا الموضوع . ولكن أولى الحركات السياسية التي نادى على حقوق الإنسان صراحة هي : الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩ ميلادية ، وهي التي بسببها ذاعت تلك المبادئ الثلاثة الشهيرة : الحرية والمساواة والائخاء ، وكانت من الاسس الرئيسية ، التي بنى عليها التفكير الفلسفى في حقوق الإنسان ، ولكن التعبير الكامل عن حقوق الإنسان على الصعيد الدولى لم يظهر وبشكل الأذهان إلا بعد انشاء منظمة الأمم المتحدة .

فقد اجتمعت وفود الدول في سان فرانسيسكو عام ١٩٤٥ ، وسنت للعالم ميثاق الأمم المتحدة ، وتم التصديق على الميثاق في لندن في الخريف من العام نفسه .

* الاستاذ الدكتور محمد عوض محمد . عضو مجمع اللغة العربية والمجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة . ساهم في الحركة الفكرية العربية المعاصرة وله العديد من الكتب المترجمة والمؤلفة ، كما نال جائزة الدولة التقديرية سنة ١٩٦٢ وشارك في كثير من المؤتمرات العلمية واللجان الدولية .

ولم يكن حقوق الإنسان هي الموضوع الأساسي الذي يعالجه الميثاق ، بل كان أهم ما عنت به بنود الميثاق هو أمر الحروب التي تنتشر الوبل والسيور ، وتزهق فيها الأرواح ، بل وتنذر بفناء النوع البشري إذا لم يكبح جماحها ، وتتضافر الجهود لمنعها والقضاء عليها ، في كل مكان .

ولكن الوفود التي ناقشت بنود الميثاق لم يفنوا أن تدرك أن السلم في جميع أنحاء العالم لن يستتب ، حتى يزول الظلم ، وحتى ينال الضعيف حقه ، ويكون قادراً على أن يؤمن كياه وحقوقه كاملة ، ذلك أمر جوهري أدركه القادة والمفكرون ، ولذلك لم يكن بد من أن نرى في صلب ميثاق الأمم المتحدة ، اشارات عديدة ، الى أن الحقوق البتيرية ، والحريات الأساسية لا بد أن تكون موضع عناية المنظمة الجديدة ، لأنها هي الأساس الذي يبنى عليه السلم الدائم في كل قطر .

ولذلك فإن ميثاق الأمم المتحدة - وإن سبق إعلان حقوق الإنسان بنحو ثلاث سنوات ، ضمن خصوصاً عدده ، نحض على رعاية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية .

ولا بد من الإشارة الى بعض هذه النصوص ، الموجودة في صلب الميثاق ، والتي يجب أن تنقيد بها كل دولة من الدول الأعضاء ، ولا شك في أن هذه النصوص هي التي أدت حتماً الى اصدار الاعلان العالمي لحقوق الإنسان .

وفيما يلي نورد ذكر بعض هذه النصوص :

١ - يجرى أول ذكر لحقوق الإنسان في الفقرة الثانية من ديباجة الميثاق او مقدمته Preamble

نحن شعوب الأمم المتحدة :

((لكي نؤكد ايماننا بحقوق الإنسان الأساسية ، وبكرامة الشخص ومقداره ، وفي المساواة التامة في الحقوق بين الناس ، رجالاً ونساء ، بين الأمم كبيرها وصغيرها)) ان فاسحة الميثاق هي التمهيد لكل بنوده ، وهي التي تكشف عن أغراض المنظمة واتجاهاتها ، وبرينا المبادرة على النص على حقوق الإنسانية الأساسية ، أن المنظمة المراد انشاؤها تجعل الحرص على رعاية هذه الحقوق ركناً أساسياً في بناء المنظمة .

ثم تبدأ بعد المقدمة مواد الميثاق وبنوده ، فنرى في المادة الاولى ، في الفقرتين الثانية والثالثة ، ان من أغراض الأمم المتحدة : أن ننمي روابط الصداقة بين الأمم على أساس من احترام المبدأ القائم على تساوي الحقوق ، وتقرير الشعوب لمصائرهما ، وأن تعمل على نشر التعاون الدولي ، في حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والانسانية ، كما تعمل على تنمية وتشجيع الرعاية والاحترام لحقوق الإنسان وللحريات الأساسية للجميع بدون تفرقة في العنصر Race أو الجنس Sex أو اللغة أو الدين .

ونظراً لأهمية هذا الموضوع في نظر واضعي الميثاق ، فإننا نرى هذا الأمر يتكرر مراراً في بنود الميثاق عامة ، وبخاصة في المواد ١٣ ، ٥٥ ، ٦٨ ، ٧٦ . ولأحاجة بنا هنا الى تكرار تلك النصوص ، ولكن لابد مع ذلك من الإشارة الى ما جاء في المادة ٦٨ ، التي تشير الى تكوين المجلس الاقتصادي والاجتماعي . من أن على هذا المجلس أن ينشئ لجاناً في الحقلين الاقتصادي والاجتماعي وغيرهما من اللجان التي تساعد في تأدية أعماله .

وقد كان هذا النص مما دعا المجلس المذكور الى انشاء لجنة خاصة لحقوق الانسان Humam Rights Comrision ولم تلب هذه اللجنة أن أصبحت من أهم لجان الأمم المتحدة كلها .

ولم يكذ يتم انشاء هذه اللجنة في ابر تكوين المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، حتى اكبت على دراسة موضوع حقوق الانسان ، بغية اصدار بيان صريح بتلك الحقوق ، يكون بمثابة اعلان عالمي ، ترفعه الى الجمعية العامة للأمم المتحدة . لاقراره في أقرب وقت ممكن .

وفي انشاء انعقاد الجمعية العامة في دورها الرابعه بباريس ، وافقت على النص الذي رفعته لجنة حقوق الانسان ، وأصدرته في اليوم العاشر من ديسمبر سنة ١٩٤٨ وأطلقت عليه الاسم الذي اشتهر به وهو الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، وأوصت بإذاعته ونشره في جميع الأقطار ، ولدى جميع الحكومات ليكون نبراساً تهتدى به كل امة في كل مآتاتيه من عمل أو تتخذه من قرارات أو تشريع .

لا شك في أن الاعلان العالمي لحقوق الانسان Universal Declaration of human Rights كان حاداً جليلاً لم يسبق له مثيل أو نظير ، وقد هلل له كل انسان وأبدى منتهى الرضى والاعتباط ، لأن الاعلان ينص للمرة الاولى في التاريخ البشري لا على حقوق الشعوب والحكومات فحسب ، بل أيضاً على حقوق الأفراد . التي ننشد العدل والتحرر من كل ما يعترضها من العوائق والمكاره . وقد جاء هذا الاعلان بمثابة تكملة لميثاق الأمم المتحدة ، كلاهما يتمم الآخر ، ويفصل الكلام على الحقوق البشرية ، التي جاء ذكرها في الميثاق عرضاً .

وعلى الرغم من اغتباط الناس ونرحيبهم بالاعلان العالمي ، لم يفت المفكرين أن يدركوا أنه ، ليس الا مجرد « اعلان » والاعلان نوع من القرارات الدولية التي بمضيها الدول بسهولة ، لأنه ليس ملزماً لأحد ، وبنوده الصريحة الواضحة ، قد نرى بعض الدول برعاها وملتزم بها ، ولكنها كلها ترى أنها ليست اجبارية ، وانه لا جناح عليها في مخالفتها . وفي المجتمعات الدولية نرى ان الدول تتساهل في اصدار « اعلانات » لأنها غير ملزمة ، وينردد الدول في تحويل هذه الاعلانات الى موافيق تلتزم بها وتخشى ان هي خالفتها أن تعرض للجزاءات التي يقررها مجلس الأمن ، والترحيب بالاعلانات أمر خطبه يسير من الوجهة القانونية ، اما الانفاق او الميثاق ، فلا بد للدول من أن تعرضه على الهيئات التشريعية عندها ، وأن تنتهي الأمر بالتصديق عليه ، وعلى أسر التصديق تعمل كل دولة على أن تجعل من بنود الاتفاق أساساً لتعديل قوانينها ، ونظمها الدستورية والادارية .

واعلان حقوق الانسان وثيقة سهلة العبارة ، خالية من كل تعقيد ، كما هو واضح لكل من يطلع عليها ، وتشتمل على ثلاثين بنداً ، وبعض البنود قد يشتمل على عدة فقرات ، ولكنها كلها واضحة في نصها ومضمونها ، بعيدة عن كل مظاهر اللبس والغموض ، ولذلك نادى كثير من الأشخاص والهيئات في مختلف الأقطار بضرورة تحويل هذا « الاعلان » الى عهد أو ميثاق Covenant تلتزم به الحكومات التي تصدق عليه ، ولا تحيد في معاملاتها وعلاقاتها الداخلية والخارجية ، عن شروطه وبنوده وتعاليمه .

وبدأت لجنة حقوق الانسان ، المتفرعة عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، تبذل جهودها من أجل تأليف ميثاق دولي ، مبنى على اعلان حقوق الانسان ، ولم يكن ابرام مثل هذا الميثاق أمراً يسيراً ، فان الدول قلما تكون راغبة في أن تتقيد في تصرفاتها ، بعهد أو ميثاق ، وبعضها قد بتوهم أن مثل هذه الوثائق تكاد تنال من حريتها واستقلالها .

لهذا كان السبر في وضع ميثاق حقوق الانسان سبراً بطيئاً جداً ، ثم راب لجنة حقوق الانسان ، أن تقسم هذه الحقوق الى قسمين ، وتجعل لكل قسم ميثاقاً خاصاً به ، لعل الدول التي لا تترتاح لنصوص أحد الميثاقين ، أن تترنح لقبول الآخر ، وهكذا أمكن السير في تقرير هذه الحقوق بشيء من الهممة ، بحيب عرض الميثاقان على الجمعية العامة للأمم المتحدة ، ووافقت عليهما بالاجماع في ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦ ، أى بعد « اعلان » حقوق الانسان بثمانية عشر عاماً . .

وهذان الميثاقان هما : **الميثاق الدولي لحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية**

International Covenant on Economic, Social & Gultural Rights.

والميثاق الدولي لحقوق الانسان المدنية والسياسية Internanional Covetant on Civil and Political Rights.

وهذان الميثاقان مبنيان على نفس المبادئ التي تضمنها اعلان حقوق الانسان ، ولكنهما اكثر تفصيلاً في شرح تلك المبادئ ، وأشد امعاناً في سردهما ، لكي تكون بنودهما أكثر وضوحاً وأشد تفصيلاً ، فان كل ميثاق يراد له ان يصبح بمثابة عهد تقطعه على نفسها كل دول العالم ، ولذلك يجب أن تكون نصوصه صريحة جلية ، لا يتعب القانونيون في تأويلها أو تخريجها ، وبينما نرى الاعلان يتوخى الاجاز ، ولا تكاد معظم بنوده أن تشتمل على أكثر من فقرة واحدة ، نرى الميثاقين بحللان المعاني والمبادئ التي تستملها البنود بحيث يكون كل بند في كثير من الأحيان مشتملاً على عدة فقرات ، وسيظهر أبر ذلك عندما يتم تصديق الدول على كل من الميثاقين .

ان التصديق على الميثاقين يسير بشيء كثير من البطء ، وهما لهذا السبب لا يزالان مجرد وتيقتين نتناولهما بالدراسة ونتداولهما في كتبنا ورسائلنا ومحاضراتنا ، راجين أن يتم التصديق عليهما قريباً بواسطة العدد اللازم - ولو أقل عدد تنص عليه مواد الميثاقين ، وهو ينص على أن كلا من الميثاقين لا ينفذ الا بعد أن تصدق عليه ٣٥ من الدول الأعضاء ، ولا نزال حتى كتابة هذا المقال (أكتوبر ١٩٧٠) بعيدين عن هذه الغاية .

على أنه يجب علينا أن نقرر أن لدينا الآن ثلاث وثائق خطيرة عن حقوق الانسان ، ووسائل حمايتها من العبت ، واذا كانت لم نصل بعد الى مرحلة الضرب على أيدي العابتين وانزال العقوبات المادية الرادعة بمن يجرؤ على انتهاك حرمة الحقوق البشرية ، فان وجود هذه الوثائق : يمهّد الطريق لمثل هذا الاجراء ، ويتيح للحكومات والهيئات والأفراد التي تسعى لتأييد حقوق الانسان ، مجالاً يستطيعون فيه أن يبذلوا جهودهم ويرفعوا أصواتهم مستنديين الى قرارات صادرة بالاجماع عن الجمعية العامة للأمم المتحدة ، وهي أكبر هيئة تضم ممثلين لجميع الدول .

ان هذه هي المرة الأولى في تاريخ الانسان التي تتقرر فيها حقوق كل فرد من الأفراد في كل قطر من الاقطار ، في وضوح وجلاء . وينشر هذا الاعلان في كل ركن من أركان المعمورة لكي يعلم كل فرد وكل دولة صغيرة أو كبيرة ، أنها لا يجوز أن تتعرض لأن يحرم أى فرد أو جماعة أو قبيلة من البشر ايأ كان نوعها ، من حقوقها الشرعية ، كما أوضحته الأمم المتحدة في ثلاث وثائق خطيرة :

ان هذه الوثائق الثلاث لا تمثل الاجراءات الوحيدة التي أبرمتها الأمم المتحدة ، بل هنالك

عهود ومواثيق واتفاقات اخرى عظيمة الأهمية ، قد قررتها الجمعية العامة ، ووصل بعضها الى مرحلة التنفيذ ، وسنتحدث عن هذه الاتفاقات فيما بعد .

ويحسن بنا أولاً بعد هذا التمهيد التاريخي عن حقوق الانسان أن نذكر بإيجاز خصائص هذه الوثائق الثلاث وفحواها ، ولا يتسع المقام للذكر بنودها بالتفصيل ، ونكتفى هنا بالإشارة الى المبادئ والاركان الرئيسية لهذه الوثائق الثلاث التي تؤلف مجموعة متكاملة عن حقوق الانسان قائمة بذاتها . (١)

أ - الاعلان العالمي لحقوق الانسان :

أبرم كما قدمنا في ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨ ، ويشتمل على ثلاثين مادة ، بعد دياجة تمهد لتلك البنود وتنص المواد الاولى على أن جميع الناس يولدون أحراراً ، ومتساوين في الكرامة ، وقد وهبوا العقل والضمير ومن الواجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء .

ولكل فرد الحق في أن يتمتع بجميع الحقوق والحريات التي يشتمل عليها هذا الاعلان ، بدون تمييز بين أبناء السلالات المختلفة وأياً كانت ألوانهم أو جنسهم (ذكراً أو أنثى) ، أو لسانهم أو مذهبهم ، الديني أو آراؤهم في السياسة أو في غيرها ، أو نشأتهم الوطنية أو الاجتماعية ، ومهما اختلفوا في الثراء أو الحسب والنسب أو أي اعتبار آخر .

كذلك لا يجب أن يكون هناك تفرقة بين الناس بسبب اختلاف الحالة السياسية أو القانونية أو الدولية للبلاد التي ينتمون اليها سواء كانت مستقلة أم خاضعة لنظام الوصاية أو أي نوع من الحكم الذي يحد من استقلالها .

وبتمتع كل انسان بحقه الكامل في الحياة والحرية والأمن .

ولا يجوز أن يكون هناك رق أو عبودية من أي نوع ، وتجارة الرقيق محرمة ، في أية صورة من صورها .

بعد ذلك تجيء البنود التي ننص على الحقوق القانونية ، فان كل انسان له الحق في أن يعتبر في كل مكان شخصاً يحتكم الى القانون ، والناس أمام القانون سواء ، يلتمسون حمايته من كل حيف أو ظلم ، أو شروع في ارتكاب الحيف أو الظلم ، ومن المحرم أن يتعرض شخص للتعذيب أو القسوة أو أي معاملة أو عقاب يحط من قدره .

ولكل انسان الحق في أن ينال الانصاف على أيدي المحاكم الوطنية ، في كل ما يتعرض له من اجحاف بحقوقه التي ضمنها له الدستور أو القانون ، ولا يجوز أن يتعرض أحد للحبس أو الاعتقال أو النفي ، دون مبرر ، كما أن له الحق ، مع المساواة التامة ، في أن يدافع عن نفسه علناً أمام هيئة قضائية مستقلة نزيهة .

(١) لقد اصدرت الامم المتحدة مطبوعاتها الخاصة بحقوق الانسان بكثرة بحيث تكون في متناول الناس جميعاً في مشارق الارض ومغاربها ، وهي توزع عادة بدون مقابل - باللغات الانجليزية والفرنسية والاسبانية والروسية والصينية ، وترجم بعضها الى العربية .

وبعبارة كل انسان بريئاً ما ام سببت اذنته فانونا بعد محاكمة أدلى أمامها بكل ما لديه من وسائل الدفاع .

وما ينبغي أن يعاقب انسان على جرم بأنرجعى ، ولا يجوز أن تفرض عليه عقوبة أكثر مما كان مفروضاً وقت ارتكاب الذنب .

ونوف ذلك فان حماية القانون تنصب على شئون الانسان الخاصة ، والامور العائلية ومسكنه ، كما يحميه من كل تهجم على سرفه وسمعته .

يلى ذلك مواد نناول بعض الحقوق ، وأكثرها ذو صبغة سياسية ، فهي ننص على أن لكل انسان الحق في حرية التنقل والاقامه في داخل حدود اى دولة كما أن له الحق في مفادرة أى قطر بما في ذلك وطنه الخاص ، كما أن له حق العودة الى وطنه ، ولكل انسان الحق في أن يلجأ الى أى بلد هرباً من الاضطهاد ، ما لم يكن هارباً من جرم غير سياسى ، أو مرتكباً ذنباً مخالفاً لمبادئ الامم المتحدة وأغراضها .

وكل انسان له الحق في أن يكون له جنسه . ولا يجوز أن يحرم انسان من جنسيته ظلماً ، كما أن له الحق في تغيير جنسيته .

ويتناول الاعلان شئون الزواج والاسرة فينص على أن كل انسان بالغ الرشده ، رجلاً أو امرأة له الحق في أن يتزوج ويكون اسرة ، دون أن يتقيد هذا الحق بأية قيود تتصل بالعنصرية أو الدين ، ولن يدخل أحد في شئون الزواج الا اذا وافق الطرفان - الرجل والمرأة - على ذلك موافقة حرة ، والاسره هى وحدة المجتمع الطبيعية الأساسية ، ومن حق كل اسرة أن تنال حماية المجتمع والدولة معا .

وينتفل الاعلان بعد ذلك الى النص على مسألة الملكية ، فيذكر أن لكل انسان الحق في الملكية وله الحق في أن يكون له ملك خالص لشخصه أو بالاشتراك مع غيره ، ولا يجوز لأحد أن يحرمه هذا الحق ، عنوة وقسراً .

يلى ذلك النص على حرية الراى والعقيدة والدين ، ويشتمل هذا على حق المرء في تغيير ديانته ، كما أن له الحرية التامة ، وحده أو مع غيره في ممارسة شئونه الدينية : من عبادة أو تعاليم أو شعائر .

ولكل امرئ الحق في حرية الراى ، وحرية التعبير عن رأيه ، دون أى تدخل من أحد . وهو حر في أن يطلب العلم ويتقبله ، ونشره بمختلف الوسائل ، دون التقيده بالحدود .

ويعود الاعلان الى معالجة بعض الحقوق السياسية الهامة ، فينص على أن كل انسان له حق التجمع مع غيره في أى لقاء سلمى ، ولكن لايجوز أن يجبر انسان على الانضمام لالة جماعة بالرغم منه .

ومع ذلك فان كل انسان له الحق في ان يساهم في حكم وطنه ، اما مباشره ، او بواسطة ممثلين انتخبوا بحرية تامة .

ولكل انسان الحق في تولى المناصب العامة في وطنه، على قدم المساواة ، ولتكن ارادة الشعب هي اساس السلطة في كل حكومة ، ويكون التعبير عن هذه الارادة بواسطة انتخابات جدية دورية يستترك فيها الناس على قدم المساواة ، على ان تتم الانتخابات في سرية وحرية تامة .

ثم يتير الاعلان بعد ذلك الى بعض الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، فينص على ان لكل انسان بوصفه عضواً في المجتمع ، الحق في الضمان الاجتماعي الذي يضمن له الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، التي لا بد منها للمحافظة على كرامته وتنمية شخصيته تنمية حرة ، سواء اتم ذلك بواسطة مالدي الدولة من الوسائل الخاصة او بما يتاح لها من معاونة دولية .

ثم ينص الاعلان (في بند ٢٣) على حق الانسان في ان يجد عملاً يناسبه ، وان يكون حراً في اختيار مهنته ، التي يمارسها في ظروف عادلة وملائمة ، وتوفر له دائماً الضمانات ضد التعطل والبطالة ، هذا مع المساواة في الاجور عن الأعمال المتساوية .

ولكل عامل الحق في ان ينال أجراً عادلاً وملائماً يوفر له ولاسرتة معيسته تتفق مع الكرامة البشرية ، مع التمتع عند الضرورة بالمساعدات الاجتماعية المتاحة (٢) ، وله الحق في ان يكون او ينضم الى اى نقابة ، من اجل حماية مصالحه . . كما ان له الحق في نصيب من الراحة على ان تخضع ساعات العمل الى نظام غير مرهق ، وان نتاح له اجازة دورية بمرتبته الكامل .

ويؤكد الميثاق (في البند ٢٥) ماللاسان من حق في ان يكون مستوى معيسته واسرتة ، متفقاً وحاجتهم الصحية والمعاشية ، بما في ذلك الطعام والملبس والسكن والعناية الطبية ، مع تأمين حالة الاسرة في حالة التعطل او المرض او العجز او الترميل او الشيخوخة ، او العجز عن كسب الرزق لسبب خارج عن الارادة . ويراعى في كل هذا ان تلقى الامومة والطفولة عناية خاصة، حتى ولو كان الاطفال غير شرعيين . .

والبند السادس والعشرون له أهمية خاصة لانه ينص على حق الناس في التعليم على ان يكون هذا الحق متاحاً للجميع بدون تمييز في جميع المراحل ، وان يكون بالمجان خصوصاً في المراحل الاولى ، واجبارياً في السنوات الاولى . ويوجه التعليم دائماً نحو تنمية الشخصية تنمية كاملة ، مع الاهتمام بتدريس حقوق الانسان والحريات الأساسية، وان يكون التعليم وسيلة لنشر التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب ، لتأييد جهود الامم المتحدة في نشر السلم . والآباء اهم الحق التام في اختيار نوع التعليم الذي يلائم اولادهم .

ومتى وصل الاعلان الى المادة ٢٩ واقترب من النهاية فانه يطرق موضوعاً جديداً ، فينص

على واجبات كل انسان ، فإذا كانت الحقوق قد استغرقت ٢٨ مادة، فإن الواجبات لها مادة واحدة ذات ثلاث فقرات .. نذكرها فيما يلي :

١ - كل انسان عليه واجبات نحو المجتمع الذي يعيش فيه ، والذي يجد فيه - دون غيره - المجال لتنمية شخصيته .

٢ - وحينما يمارس المرء حقوقه وحرياته ، فمن واجبه أن يفر ويعترف بما لغيره من الحقوق والواجبات ، وأن نمسك بكرم الخلق ، ويرعى النظام العام والمصالح الواجبة لكل مجتمع ديمقراطي .

٣ - ان هذه الحقوق والحريات يجب ألا تتعارض ممارستها مع مبادئ الأمم المتحدة وأهدافها .

وهكذا نرى أن الاعلان عن حقوق الانسان ، لم يفته أيضاً أن ينص على الواجبات كما نص على الحقوق، ومع أنه نص على الواجبات بمادة واحدة وعلى الحقوق بنحو ٢٩ مادة ، فحسبنا أن نذكر في هذه المادة الواحدة بأن من واجب الانسان أن يحرص على حقوق الغير ، وإذا كان المرء حريصاً على أن ينال كل ذي حق حقه ، وأن يبذل في ذلك كل جهده ، فلا حاجة بنا الى اسهاب أكثر في ذكر الواجبات ، ونحن بصدد الكلام على الحقوق .

لقد أطلنا الحديث عن حقوق الانسان ، حتى لا يفوت القارئ شيء مما نص عليه ذلك الاعلان الخطير ، الذي يراه أكثر المفكرين معادلاً في أهميته لميثاق الأمم المتحدة .. ومع أنه لا يشمل على شرط جزائي ، ولا يعد في العرف الدولي وبيعة ملزمة ، فإنه قد أفاد فائدة جلية ، بأن أظهر حقوق الانسان في صورة واضحة جلية ، اكتسبت تأييد جميع الشعوب والمفكرين وقادة الأمم ، وقد تولت الأمانة العامة للأمم المتحدة أمر اذاعة ونشر هذه الوثيقة ، وخصصت لحقوق الانسان يوماً تذكاريًا، واحتفلت بمضي عشرين عاماً على صدور الاعلان وجعلت عام ١٩٦٨ هو عام حقوق الانسان عقد فيه مؤتمر كبير في ايران ، وافصرت بحونه ومداولاته على موضوع واحد، وهو حقوق الانسان. ولم يغب عن الأذهان كما قدمنا ، أن الاعلان عن حقوق الانسان يجب أن تتلوه معاهدات عن حقوق الانسان ترتبط بها الدول ، ولم يزل ذلك المقصد نصب أعين القائمين بأمر الأمم المتحدة ولجانها وهيئاتها، حتى استطاعوا في عام ١٩٦٦ أن يخرجوا بحقوق الانسان من مجرد الاعلان الى حيز المعاهدات .

(ب) حقوق الانسان في المعاهدات :

سبق لنا أن ذكرنا أن البحث عن نصوص ميثاق أو معاهدة لحقوق الانسان ، قد انتهى الى قرار بأن يكون هناك معاهدتان لا معاهدة واحدة ، وقد صدرت المعاهدتان في وقت واحد ، **الاولى** تنص على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، **والثانية** تنص على الحقوق المدنية والسياسية .

وقبل أن نتحدث عن هاتين المعاهدتين . لا بد لنا أن نذكر أن دول أوروبا الغربية التي نضمها هيئة تسمى **مجلس أوروبا** Council of Europe أقرب في عام ١٩٥٠ معاهدة لرعاية حقوق الانسان استمدت

بنودها من الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، وزادت عليه بان جعلت هناك محكمة تقضي فيما يرفع اليها من قضايا خاصة بحقوق الانسان وتسمى محكمة اوربا لحقوق الانسان . ومركز هذه المنظمة مدينة سترا سبورج واعضاؤها دول : النمسا - بلجيكا - وفبرص - ودمارك - والمانيا الفدرالية - واليونان - وايسلنده - وايرلنده - وايطاليا - ولكسمبورج - ومالطة - وهولندا - ونرويج - والسويد - وتركيا - وانجلترا . . ومن الجائز لاية دولة اوربية أن تنضم لهذه المنظمة .

وانجاز هذا المشروع على المستوى الاقليمي ، أيسر بالطبع من ابرام مثل هذه المعاهدة على المستوى الدولي ، ومع ذلك فربما كان نجاح المشروع في اوربا مما حفز لجان الامم المتحدة الى أن تتم ابرام المعاهدتين في عام ١٩٦٦ ، ويبدو أن المل الذي سنته دول غرب اوربا ، ربما يتم مثله على المستوى الاقليمي في جهات اخرى .

والمعاهدة أو الميثاق الدولي لحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights وثيقة مبنية على تلك البنود في الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، التي تعالج الموضوعات الاقتصادية مثل : حق كل شعب في تروات بلاده والتمتع بها ، حق كل انسان في العمل ، والتكسب بعمله والحصول على أجر يتناسب مع مجهوده ، حق الترفيه في الوظيفة من آن لأن ، حق تكوين نقابات مهنة في الدولة لها فروع في الأقاليم ، وحق الاشتراك في أمثاله في سائر الدول . ويعالج الميثاق الحقوق الاجتماعية وحق التمتع بنظام التأمين الاجتماعي والعناية بشئون الاسرة وحق الزواج ، وكذلك الحقوق الثقافية ، وبوجه خاص حق التعليم في كل مراحل وأنواعه ، بحيث يشمل هذا الحق جميع السكان من غير تفرقة بين الذكر والانثى ، وبين المتكلمين بلغات مختلفة ، وبين الأجناس المختلفة ، وجميع أنواع التمييز بين طبقات السكان في كل قطر من الأقطار ، مع العناية بالاسرة ، وتربية الأطفال .

ومع أن موضوع حق التعليم معالج معالجة تامة في الاعلان : في بند رقم ٢٦ ، فانه معالج بتوسع اكبر في الميثاق في البند (١٣) . والمعاهدة الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هي بوجه عام أكثر توسعاً في النرح والتفصيل في كل بند من البنود ، وتطيل في بيان النواحي المختلفة لكل موضوع ، ولكل حق من الحقوق ، بحيث لا تدع مجالاً للتأويل والتفسير . وهذا جعل الوثيقة تتألف من (٣١) بنداً مع أنها لاتعالج الا ماله اتصال بحقوق الانسان في الميدان الاقتصادي والاجتماعي والثقافي .

ومن أهم وجوه الاختلاف بين اعلان حقوق الانسان ، وبين معاهدة حقوق الانسان ، أن الأول مجرد اعلان لاجابة بالدول أن تصدق عليه أما حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فان الميثاق الخاص بها لا بد من أن تصدق عليه كل دولة ، وأن تودع وثيقة التصديق لدى السكرتير العام للأمم المتحدة ، حتى اذا اكتمل عدد الدول التي صدقت على الميثاق - ٣٥ دولة - دخل الميثاق مرحلة التنفيذ - ولو ان احكامه لاتسرى الا على الدول التي قدمت وثيقة تصديقها للأمم المتحدة . ونظام التصديق Ratification منصوص عليه في الميثاق واستغرق عدة بنود منه .

* استخدمت الامم المتحدة Covenant ومعناها العهد أو الميثاق ، وهو أقوى في التعبير من الاتفاقية Conuention

وليس موضوع التصديق هو وحده الذى يميز المعاهدة من مجرد الاعلان عن حقوق الانسان ، بل هنالك موضوع أهم استغرق عدداً كبيراً من البنود وهو موضوع وسائل التنفيذ implementation فهذا وحده يستغرق نحو عشرة بنود (من بند ١٦ - ٢٥) وأهمية هذا الباب (الرابع) من الميثاق هي ضرورة البحث عن وسائل لكي ينال الناس جميعاً تلك الحقوق البتربة التي ينص عليها الميثاق ، مع المحافظة على سيادة الدول واستقلالها ، والحرص على احترام خصائصها وكراماتها . ومتى وافقت الدول على الميثاق . . وقبلت الوسائل التنفيذية التي تصممها الباب الرابع ، فلا يبقى هناك ما يجرح الكرامة أو يتنافى مع الاستقلال ، وتتلخص الوسائل التنفيذية فيما يلي :

نقوم كل دولة موافقة على الميثاق بارسال تقرير دورى يحدد مداه المجلس الاقتصادى والاجتماعى للأمم المتحدة ، ويتضمن هذا التقرير بيان الخطوات التي اتخذت نحو تنفيذ جميع الحقوق المذكورة فى الميثاق . وترسل التقارير الى السكرتير العام ، الذى ينولى ارسالها الى المجلس الاقتصادى والاجتماعى من جهة كما يرسل الى المنظمات المتخصصة للأمم المتحدة ، مثل منظمة اليونسكو ومنظمة الصحة العالمية ، ومكتب العمل الدولى ومنظمة الأغذية والزراعة ، الاجزاء التي يعنىها من هذه التقارير .

وتستطيع الدولة ان ترسل هذا التقرير على مراحل ، حسب النظام الذى يضعه المجلس . ومن الممكن للدول ان تذكر فى تقاريرها الصعوبات والعقبات التي قد تواجهها فى تنفيذ جميع بنود الميثاق ، لعل الأمم المتحدة ان تسعى فى مساعدتها متعاونة مع المنظمات المتخصصة ، التي لديها وسائل لبذل المساعدات الفنية ، على اختلاف ظروفها وأشكالها .

وهكذا نرى ان الوسائل التنفيذية ، فى حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، تقوم على التقارير ، التي تضعها الدول الاعضاء ومن مصلحة الدول ان نضع مثل هذه التقارير ، ومن حسن الحظ ان هناك منظمات متخصصة فى الأمم المتحدة تبذل جهودها لمساعدة كل دولة ترغب فى المساعدة .

المعاهدة الدولية لحقوق الانسان المدنية والسياسية

International Covenant on Civil and Political Rights.

هذه المعاهدة أو الميثاق هي النطر الثانى المكمل لحقوق الانسان فى الميدان الاقتصادى والاجتماعى والثقافى . وهي مثل النطر الأول مبنية على المبادئ نفسها التي بنى عليها الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، والبنود فى جوهرها مطابقة لما جاء فى الاعلان ، مع بعض التوسع والشرح والايضاح ، مما تتطلبه صيغة المعاهدة ، التي ستصبح ملزمة لجميع الدول التي توقعها . تصدق عليها . . وبديهي ان فى الحقوق المدنية والسياسية اموراً حساسة ، لابد من ايضاحها وبذلك تطول البنود وتعدد ، خشية ان يكون الاجاز عرضة للتأويل .

وهكذا وصلت بنود هذا الميثاق الى ٥٣ بنداً ، بما فى ذلك - وهذا أيضاً من أسباب الاطالة - فصل طويل عن وسائل التنفيذ . ولا يتسع المقام هنا لذكر جميع بنود الميثاق ، وحسبنا ان نورد فيما يلي اهم الحقوق التي جاءت فيه :

في البند الأول نص صريح على حقوق تقرير المصير لكل شعب من الشعوب . وعلى الحق في أن يتصرف الناس في نراتهم ومواردهم الطبيعية، ونلاحظ أن النص على هذه الحقوق يرد مرة أخرى في المادة ٤٧ ، كأن واضعى الميثاق كانوا حريصين جداً على أن يتمتع كل شعب بتروات بلاده ومواردها الطبيعية ، وأن يكون هذا الحق واضحاً ، بعداً عن الغموض .

وفي البند الثانى نص فوى على عدم التفرقة بين الناس دون تمييز بين السلالات واللون والذكر والانثى ، واللغة والدين والمذاهب السياسية والجنسية الأصلية ، والثروة والحسب والنسب، أو أية فوارق أخرى . وعلى كل دولة أن تتخذ الاجراءات التشريعية ، الى ضمن تنفيذ جميع الحقوق التى ينص عليها هذا الميثاق ، واذابت لها أن شخصاً انتهكت حقوقه، وتقرر ذلك بحكم قضائى كان له الحق في تعويض مناسب . والظاهر أن واضعى الميثاق كانوا حريصين على النص على المساواة بين حقوق الرجل والمرأة، ولذلك لم يكتفوا بما جاء في البند الأول ، وخصوا هذا الموضوع ببند خاص (البالت) .

وينص البند السادس على حق الانسان في الحياة ويجب أن يمان هذا الحق بوساطة القانون ، ولا يجوز أن يحرم أى انسان من الحياة بطريقة عرفية . وفي البلاد التى لم تلغ فيها عقوبة الاعدام ، لا يجوز أن يصدر حكم بالاعدام الا لأسباب خطيرة جداً ينص عليها القانون في وقت ارتكاب الالم ، ولا توقع هذه العقوبة الا بناء على حكم صادر من محكمة مختصة ، ولا يجوز أن يحكم باعدام شخص تقل سنه عن ١٨ سنة ، ولا يجوز أن توقع العقوبة على امرأة حامل . وتحرم المادة السابعة كل أعمال التعذيب والفسوة والعقاب البدنى ، كما لا يجوز أن يخضع شخص ، بغير ارادته ، لأن تعمل عليه بجارب طبية أو علمية .

وتنص المادة الثامنة على تحريم العبودية وتجارة الرقيق ، طبقاً لما جاء في المادة الرابعة من الاعلان . كما نص المادة على تحريم السخرة ، الا ما قد تفرضه السلطة من أعمال تتصل بالصالح العام .

والمادة التاسعة نص على حق كل انسان في أن يكون حراً طليفاً ، ولا يجوز أن يحرم من الحرية أو يقبض عليه بطريقة عرفية أو أن يحبس ، الا لأسباب ينص عليها القانون ، ويجب أن يبلغ الشخص المقبوض عليه فوراً بأسباب القبض عليه، والتهمة الموجهة اليه ، ويجب أن يعرض أمره على القضاء المختص بسرعة ، ولكل شخص الحق - اذا تأخرت محاكمته - أن يطالب بحقه أمام القضاء ، ليقتضى هل تهمته مما يبرر حبسه . وهذه المادة من الامور التى اشتهرت بمخالفتها حكومة الاقلية البيضاء في افريقيا الجنوبية وهى التى سنت القوانين التى نبيح القبض والحبس الى ثلاثة أو ستة أشهر قابلة للتجديد ، دون أن يقدم المذنب الى أية هيئة قضائية .

وتنص المادة العاشرة على أن كل متهم لم تثبت ادانته يجب أن يعامل على أنه برىء ، ويجب أن لا يوضع في صحبة المذنبين ، كما يجب عزل الحديث السن عن المكان الذى يودع فيه كبار السن من المتهمين ، قبل المحاكمة وبعدها . ولا يجوز حسب المادة الحادية عشرة أن يودع السجن شخص لمجرد أنه لم يف بعقد تعاقد عليه . والمادة الثانية عشرة تنص على حرية الانسان في داخل حدود البلد الذى سمح له أن ينزل فيه ، وكل انسان له الحق في أن يرح أى قطر نزل ، حتى ولو كان وطنه ، ولا يجوز أن يحال بين شخص وبين العودة الى وطنه .

والمادة الرابعة عشرة تعالج باسهاب حق كل انسان في أن يحاكم بالعدل ، مع توافر فرصة الدفاع عن نفسه ، أو بمساعدة محام يتولى الدفاع عنه ، ولا يجوز أن يكره الشخص على أن

يشهد على نفسه ، مع حفظ حقه في الاستئناف الى محاكم أعلى ، وحقه في استجواب شهود الاتبات ، وللمتهم الحق في أن يكون له ترجمان اذا كانت محاكمته تجرى في غير لغته . ولقد كان من الجائز أن تكون هذه المادة في المعاهدة التي تنص على الحقوق الاجتماعية غير أن أكثر ماتدور حوله المشاكل ، وأكثر ما يتركب فيه من الآثام هو المحاكمات السياسية ، خصوصاً في بلد مثل افريقيا الجنوبية ، يعامل فيها المجرم العادي برفق ، بينما يتعرض المتهم السياسى لضروب الظلم والبغى .

وتنص المادة الخامسة عشرة على أنه لا يجوز أن يكون هناك أثر رجعى في المحاكمات فلا يؤخذ المرء على ذنب ارتكبه قبل أن يصدر قانون بتحريمه . ولا يجوز أن يتعرض شخص لاي تدخل في شئونه الخاصة ، وشئون أسرته أو لاي تهجم على شرفه وحسن سمعته ، وله الحق في أن يحميه القانون في كل هذه الشئون .

والمادة الثامنة عشرة تنص على حرية الرأي والدين ، بطريقة أوضح ولكنها لا تختلف كثيراً عما جاء في نص الاعلان العالمى . وكذلك تنص المادة التاسعة عشرة على حرية الفكر ، وحرية التعبير عما يجيش بفكر الانسان ويشمل هذا الحق حرية الانسان في أن يلتمس المعلومات ، ويبادل سواء الرأي في مختلف الامور دون تقييد بالحدود ، وله الحق في أن يتم ذلك شفاهاً أو تحريراً ، أو في صورة انتاج فنى أو في أى صورة أخرى يختارها . . غير أن هذه الحقوق تتضمن بعض الواجبات والتبعات ولذلك فإنها تحدها بعض النصوص القانونية عند الضرورة من أجل حماية حقوق الناس وسمعتهم الطيبة أو من أجل حماية الأمن القومي أو النظام العام ، أو الصحة والآداب العامة . وتعالج المادتان ٢١ ، ٢٢ حقوق الناس في أن يجتمعوا ويتداولوا طبقاً للنظام الذى يفرضه القانون ، كما أن لكل شخص الحق في أن يكون أو ينضم الى أي نقابة مهنية .

والمواد التالية مباشرة تنص على حقوق الاسرة والطفولة ، وحق الزواج ، بناء على اتفاق الزوجين ، والمادة الخامسة والعشرون تنص على أنه يجب أن ينال كل مواطن حقه وفرصته ، دون أى تفرقة من أى نوع من حيث السلالة واللون وبين الذكر والأنثى ، وأياً كانت لغة المواطن أو ديانتة أو الآراء التي يعتنقها في السياسة أو غيرها ، وأياً كانت جنسيته الأصلية أو المجتمع الذى ينتمى اليه أو بسبب اختلاف الثروة أو المولد ، أو أى اعتبار آخر وذلك في الأمور الآتية :

(١) المساهمة في ادارة الشئون العامة ، بشخصه أو بوساطة ممثلين منتخبين انتخاباً حراً .

(٢) أن يعطى صوته وأن يرشح في انتخابات دورية جدية ، على أن تكون انتخابات عامة ، يتساوى فيها الناخبون ، وأن تعقد بالاقتراع السرى ، وأن يتضمن فيها التعبير الحر عن ارادة الناخبين .

(٣) أن تتاح له وظائف الخدمة العامة على قدم المساواة .

وفي البلاد التى تعيش فيها أقليات تتميز بديانة أو لغة ، أو كانت من عنصر خاص ، يسمح لهذه الجماعات أن تمارس ثقافتها الخاصة ، ومشاعر ديانتها ، وأن تستخدم لغتها في مختلف شئونها .

ويرى القارىء أن معظم هذه الحقوق مطابقة للمبادئ الواردة في الاعلان العام لحقوق الانسان . غير أن الجديد في الميثاق أو المعاهدة هو أنها تشمل على وسائل للتنفيذ في الباب الرابع وهو جزء من صلب المعاهدة ، ويحتل فيها مكاناً كبيراً (من المادة ٢٨ الى المادة ٤٥) ، وبعض المواد طويل ومتعدد البنود ، وسنحاول فيما يلي ايضاح هذا الجزء من المعاهدة وخصائصه التنفيذية .

ينص هذا الجزء على أن تؤلف لجنة لحقوق الانسان من نمائيه عتر عضواً يختارون من بين الأعضاء الذين صدقوا على الميثاق ، ومدة العضوية في اللجنة أربع سنوات قابلة للتجديد ، ولكل عضو الحق في ترشيح اثنين من رعاياه ، ويجب أن يكون المرشح على جانب عظيم من كرم الخلق ، خبيراً بشئون حقوق الانسان ، وبراعى أن يكون بين المرشحين من له دراية بالتشئون القانونية الدولية ، على ألا يكون في اللجنة غير واحد من رعايا أمة دولة .

ومتى تم تكوين اللجنة ، يقوم أعضاؤها بأعمالهم ، بصفتهم الشخصية ، ويتناولون اجراً مناسباً لجهودهم ، وتجتمع اللجنة للمرة الاولى في مقر الامم المتحدة في نيويورك أو جنيف ، بناء على دعوة السكرتير العام للامم المتحدة ، ثم تجتمع بعد ذلك في المواعيد التي تحددها طبقاً للائحة التي وضعتها لنفسها ، ولها الحق في أن تفصل أى عضو منها ترى أنه لا يقوم بواجبه خير قيام ، وتبلغ السكرتير العام للامم المتحدة بخلو مكانه ، ومثل هذا الاجراء الصارم لا يتم الا بناء على اجماع رأى سائر الأعضاء ، أما قراراتها في العادة فيكفى لها الاغلبية المطلقة . والوظيفة التي تؤديها لجنة حقوق الانسان هذه مبينة في المادة ٤٠ وما يليها . وتنص تلك المادة على أن كل دولة صدقت على الميثاق لابد لها أن تقدم تقريراً ، ينص على ما قامت الدولة به من اجراءات لضمان الحقوق التي تنص عليها المعاهدة ، ومدى نجاح هذه الاجراءات على أن يقدم هذا التقرير :

(أ) في غضون عام واحد من التاريخ الذي تصبح فيه المعاهدة نافذة . (أى بعد أن يصدق عليها خمسة وثلاثون من الأعضاء) .

(ب) وبعد ذلك يقدم مثل هذا التقرير في الموعد الذي تحدده اللجنة .

وترسل جميع التقارير الى السكرتير العام للامم المتحدة ، الذي يتولى ارسالها الى جميع أعضاء اللجنة ، ويجب أن تشمل هذه التقارير على الظروف والعوامل ، والصعوبات التي تتصل بتنفيذ بنود الميثاق . وتقوم اللجنة بدراسة تلك التقارير ، وتبدى رأياً فيها وملاحظاتاً عليها وترسل هذه الآراء والملاحظات الى الدول الأعضاء ، وقد ترسلها أيضاً الى المجلس الاقتصادي والاجتماعي .

وتذهب المادة ٤١ الى مدى أبعد ، بأن تسمح لكل دولة ترى أن إحدى الدول الاعضاء لا تراعى ما يجب نحو تنفيذ أى بند من بنود الميثاق ، أن ترسل الى تلك الدولة التي ترى أنها مقصرة ، بياناً مكتوباً توضح فيه وجوه التقصير ، ويجب على الدولة التي تتهم بالتقصير ، أن ترد في خلال ثلاثة اشهر ، معذرة عما قد بدا من تقصيرها وموضحة ما بذلته من مجهود لتدارك الامور التي اخذت عليها . فاذا انقضت ثلاثة اشهر أخرى دون أن يتم التراضى بين الدولتين جاز ليهما أن ترفع الموضوع بأكمله الى لجنة حقوق الانسان ، التي تقوم بدراسة الموضوع ، وتحاول أن تصلح بين الدولتين المختصمتين ، لعل من الممكن أن يزول الخلاف الذي بينهما بالوسائل الحبية ، مع المحافظة على الحقوق البشرية والحريات الأساسية ، التي حددها الميثاق ، فاذا فشلت اللجنة في مساعيها وجب عليها في غضون عام أن ترفع تقريراً وافياً يتضمن كل نواحي القضية ، ورأيها فيها ، ويبلغ هذا التقرير الى كل من الدولتين المختصمتين .

والمادة ٤٢ تنص على الاجراء الذى يمكن اتباعه اذا لم يقبل الطرفان هذا التقرير، وفي هذه الحالة تقترح اللجنة أن يحال الموضوع بموافقة الطرفين على لجنة فرعية من خمسة اعضاء برضا الطرفين ، وهذه اللجنة الفرعية تدعى لجنة الصلح Conciliation Commission وهذه نفوم بدراسة الموضوع كله من جديد ، وتستمع الى أي بيانات جديدة من الطرفين ، وعليها أن تتم وساطتها في ظرف عام واحد ، فان قدر لها النجاح وانتهى الخلاف ، صفا الجو ، وزالت الغيوم ، اما اذا فشلت ، فعليها أن تقدم في مدى عام بياناً وافياً بكل جوانب المشكلة ، وهذا البيان يعبر الوبيقة النهائية في الموضوع .

وربما تساءل البعض لماذا لا يُرفع الخلاف الى مجلس الأمن ، وقد يرد على هذا بان مجلس الأمن مختص بشئون الحرب والسلام ، وبترك عادة شئون حقوق الانسان للمجلس الاقصادى والاجتماعى ، ومع ذلك فمن الجائز أن يكون الخلاف حول حقوق سياسية من الخطر بحيث يهدد السلام العالمى ، وقد تظهر أمثلة لهذا عندما توضع المعاهدات الخاصة بحقوق الانسان موضع التنفيذ ، بعد مضي ثلاثة أشهر من التصديق عليها بوساطة ٣٥ من الدول الأعضاء في الامم المتحدة ، وهذا التصديق لم يتم بعد ، واذا تم فإنه لا يطبق الا على الدول الأعضاء التى قامت به .

ان الاتفاق على جميع البنود في معاهدة حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ومعاهدة حقوق الانسان المدنية والسياسية ، قد استغرق بضعة عشر عاماً ، ولا بد أن تمضى أعوام أخرى قبل أن يتم التصديق على المعاهدين . وهناك أمر هام لا بد من ذكره : وهو أن معاهدة حقوق الانسان المدنية والسياسية ، التى نصت على انشاء لجنة تحتكم اليها الدول ، وهى لجنة حقوق الانسان ، التى خولت أن تتخذ كل اجراء من شأنه أن يفض النزاع بين الدول الاعضاء بوساطة اللجنة نفسها أو بوساطة قومسيونات صلح ، هذه المعاهدة الخطيرة لها ملحق ، ولم تستطع الدول أن تدمجه في صلب المعاهدة ، وبسبب الاعتراضات التى اتيرت حوله : تقرر أن يظل هذا الموضوع في صورة ملحق ، واطلق عليه اسم « البروتوكول الاختيارى » للمعاهدة ، أي أن يكون للدول حق الاختيار التام في أن تقبل هذا البروتوكول أو لا تقبله ، ولذلك كان مكانه في آخر المعاهدة ، وهو يشتمل على ١٤ بنداً مستقلاً عن بنودها .

والظروف التى دعت الى هذا الاجراء أن كثيراً من الدول ، الحت في أن يكون من حق لجنة حقوق الانسان ، أن تنظر أيضاً في أية شكوى ترفع لها من الأفراد لا من الحكومات فقط ، فاذا رأى فرد أو افراد أنه تعرض لظلم في أمر يتصل بحقوقه الانسانية ، ولم يجد انصافاً من سلطات الدولة التى يعيش في كنفها ، جاز له أن يرفع شكواه الى لجنة حقوق الانسان ، وتصبح اللجنة الصلاحية التامة لان تنظر في هذه الشكوى وأن تقضى فيها . وقد جعل أمر هذا البروتوكول اختياراً ، تقبله من تشاء من الدول وترفضه من تشاء ، ولا يجوز أن ترفع شكوى على دولة لم تقبله .

فيما تقدم شرحنا الوثائق الرئيسية الخاصة بحقوق الانسان . . الا وهى :

١ (الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، الذى نشر في العالم سنة ١٩٤٨ .

٢ (المعاهدة الدولية الخاصة بحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

٣ (المعاهدة الدولية الخاصة بحقوق الانسان المدنية والسياسية .

وبعض الحقوق الهامة التي جاء ذكرها في تلك الوثائق ، أثارت اهتماماً خاصاً ، ورؤي أن من الواجب أن يُفرد لها وبيقة خاصة ، وأداة تنفيذية خاصة بها .

وفيما يلي ذكر لبعض هذه المعاهدات والاتفاقيات الدولية التي تتصل كلها بحقوق الانسان ، وقد يصدر بعضها في صورة اعلان .

(ج) حق تقرير المصير :

ان حق كل امة في أن تقرر مايراه في شئونها الخاصة وفي نواحي حياتها وماترسمه من برنامج لتطورها ونموها المادي والأدبي والسياسي ، هذا الحق يبدو لنا اليوم كأنه أمر مفروغ منه . ولكن الحال النى وصل اليها المجتمع الدولي ، في هذا الشأن لم تولد بين يوم وليلة . ان جهاد الشعوب من أجل حريتها واستقلالها امر قديم . وكثير من الكتاب السياسيين في العهود الحديثة اكدوا مراراً حق الشعوب في الحرية الكاملة . ولكن يبدو أن الكوارث العالمية لها فضل كبير في ايقاظ هذه الفكرة وانماؤها . . وقد كان واضحاً لكل عاقل في الحرب العالمية الاولى وما جلبته على العالم من الويل والثبور، أن العامل الأكبر في ايقاد تلك الفتنة الهوجاء هو ذلك الجشع الاستعماري الذي كان يدفع المعتدين الى الغزو والاستيلاء على أوطان غيرهم ، وتسخيرهم البلاد والعباد لشهواتهم ومطامعهم ، فاريقت الدماء وازهقت الأرواح في مشارق الأرض ومغاربها ، وظلت النار مشتعلة تلتهم الأخضر واليابس على مدى أربع سنين وبضعة أشهر .

وارتفعت الأصوات تنادى بخلق عالم جديد، على أنقاض العالم القديم ، وظهرت للمرة الاولى عبارة حق تقرير المصير ، ، واعتنق هذا المذهب السياسي الجديد بعض ذوى النفوذ . وتظاهر البعض باعتناقه ، وهو في صميم نفسه لايزال على المذهب العتيق ، مذهب الاستيلاء والسيطرة . ولذلك طبق مبدأ تقرير المصير بعد الحرب العالمية الاولى تطبيقاً ناقصاً . فتكونت دول جديدة في اوربا مثل تشيكوسلوفاكيا ويوجوسلافيا ، والمجربوبولنده ، أما في غير اوربا فان أنصار الجشع لم يتخلوا عن مذهبهم القديم ، وأمكن للكلاّب أن نظل ممسكة بالعظام بين أنيابها ، وابتكر نوع من الاستعمار المقنع يدعى الانتداب .

ومرت فترة مابين الحربين وظل جشع الاستعمار جائماً على العالم ، غير أن حق تقرير المصير لم تخمد جذونه ، ولم يزده البطش والخداع الا قوة ورسوخاً في النفوس . وجاءت الحرب العالمية الثانية ، فاذا هي تُنزل بالعالم خراباً ودماراً أشد عنفاً مما شهدته هذا الكوكب في أي زمن من الأزمان . وكانت الدول ، غالبية أو مغلوبية ، في حالة عجز عن مقاومة التيار الجارف ، الذي اندفع نحو السعي لتحقيق الحرية والاستقلال لجميع الشعوب في كل ركن من أركان العالم ، واجتمع قادة الدول في سان فرانسيسكو سنة ١٩٤٥ لكي يضعوا ميثاق الامم المتحدة ، وفي ذباجة الميثاق نص صريح بان الدول قد اجتمعت لكي تؤكد ايمانها بما يجب للانسان من الحقوق الأساسية ، وما ينبغى لكل فرد من الكرامة والمنزلة المحترمة ، والمساواة التامة بين الناس ، رجالاً ونساء ، وبين الامم صغيرها وكبيرها .

وجاء في المادة الثانية من الميثاق أن من أهم أهداف الامم المتحدة أن تنمى بين الامم علاقات مبنية على احترام مبدأ المساواة في الحقوق، وحق الشعوب في تقرير مصيرها ، ثم يتكرر هذا المعنى في عدة بنود اخرى من الميثاق . ويتكرر بعد ذلك في الاعلان العالمي لحقوق الانسان ،

وكان من المنتظر أن ينص على هذا الحق في الميثاقين الدوليين لحقوق الإنسان ، اللذين سبق ذكرهما ، واللذين تم إبرامهما في سنة ١٩٦٦ ، ولاشك في أن المداولات الخاصة بهما قد طالت ، تم يجيء بعد ذلك دور التصديق على كل من الميثاقين . ولم يكن أمر حق تقرير المصير من الأمور التي تحتمل الأرجاء والتسويق . فهناك أقطار عديدة في العالم لا تزال خاضعة لنير الحكم الأجنبي ، ونطالب جاهدة بحريتها واستقلالها ، أقطار منتشرة في إفريقيا وآسيا ليس لها من يمثلها أو يرعى قضاياها في الأمم المتحدة .

ولكن الفيورين على شئون الأمم المتحدة رأوا أنه لا بد من إجراء يحقق للدول استقلالها ، ويرضى رغبتها في تقرير مصيرها . فإذا لم يكن ممكناً أن يتم ذلك بمعاهدة أو ميثاق : فإنه لا بد من الإسراع بإصدار قرار تعلنه الجمعية العامة للأمم المتحدة . وهذا تم في ديسمبر ١٩٦٠ (قبل صدور المعاهدين بست سنوات) ففي الدورة الخامسة عشرة ، صدر القرار رقم ١٥١٤ وعنوانه : «إعلان بمنح الاستقلال للأقطار والشعوب الخاضعة للاستعمار » ويتألف الإعلان من ديباجة طويلة وسبعة بنود .

وقد جاء في الديباجة أنه نظراً لتلف الشعوب غير المستقلة إلى نيل حريتها ، ونظراً لأن رغبة الشعوب في نيل استقلالها رغبة ملزمة ، ونظراً لما للأمم المتحدة من الدور الأساسي في تأييد حركة الشعوب الاستقلالية في الأقطار الخاضعة للوصاية أو للحكم الأجنبي . ومن حيث أن الأمم المتحدة مقتنعة بأن جميع الشعوب لها الحق المطلق في نيل الاستقلال التام وممارسة حكم نفسها بنفسها ، والمحافظة على أراضيها . .

فإن الجمعية العامة تعلن بشدة أن من الواجب أن ينقضى بسرعة على الاستعمار في جميع صورته وأشكاله ، بدون أي قيد أو شرط .

وتحقيقاً لهذه الغاية تعلن الجمعية العامة :

(١) أن إخضاع الشعوب لحكم أجنبي أو للسيطرة والاستغلال ، يعد إنكاراً للحقوق الأساسية للإنسان ، ويخالف ميثاق الأمم المتحدة ، ويكون عقبة في سبيل نشر السلام في العالم والتعاون بين الأمم .

(٢) أن تقرير المصير من حق كل الشعوب ، هذا الحق يتيح لهم أن يقرروا كياناتهم السياسية ، وأن يمارسوا حياتهم الاقتصادية والثقافية بحرية تامة .

(٣) إذا كان قطر من الأقطار متخلفاً من الوجهة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو التربوية فإن هذا لن يعد بحال من الأحوال سبباً في تأخير نيله الاستقلال .

(٤) يجب أن تتوقف تماماً الأعمال العسكرية أو وسائل القهر المفروضة على البلاد غير المستقلة ، حتى يتسنى للسكان ، أن يمارسوا بتمام الحرية ، حقهم في الاستقلال التام ، وأن نصان أراضيهم من كل عدوان .

(٥) يجب أن تتخذ على الفور ، في البلاد التي تحت الوصاية أو الخاضعة لحكم أجنبي الخطوات اللازمة لانتقال جميع السلطات لسكان تلك البلاد ، من دون أي قيود أو تحفظات ، طبعاً لرغبتهم وأرادتهم الحرة ، دون تمييز أو تفرقة خاصة بالعنصر أو العقيدة أو اللون ، حتى يتسنى لهم التمتع بكامل حريتهم واستقلالهم .

(٦) كل محاولة نرمى الى تمزيق وحدة القطر - كلياً أو جزئياً - أو وحدة أرض الوطن ، اجراء لايتفق مع الأهداف والمبادئ ، التى ينص عليها ميثاق الامم المتحدة .

(٧) على جميع الدول أن تلتزم بمنتهى الأمانة والدقة ، بما ينص عليه ميثاق الامم المتحدة ، والاعلان العالمى لحقوق الانسان ، وبما تضمنه هذا الاعلان ، على أساس من المساواة ، وعدم التدخل فى الشئون الداخلية لجميع الدول ، مع احترام حقوق السيادة لكل الشعوب وسلامه أراضيها .

ان هذا الاعلان - مع أنه مجرد اعلان Declaration وليس ميثاقاً أو اتفاقاً أو معاهدة - كان لصدوره فى أواخر عام ١٩٦٠ دوى واسع فى جميع أرجاء العالم ولم يلبث أن أصبح من أهم وثائق حقوق الانسان ، ولم تلبث آثاره أن ظهرت ، بخاصة فى قارتى افريقيا وآسيا ، وليس من محض المصادفة ، أن ننشر بعد ذلك العام مباشرة الحركات الاستقلالية فى عديد من الأقطار وأن تظهر الألوان السمرء والصفراء والسوداء على مقاعد الامم المتحدة ، وفى عدد قليل من السنين ارتفع عدد الأعضاء فى الامم المتحدة من الدول الافريقية الى مايقرب من أربعة أمثال ما كان عليه يوم تأسيس المنظمة ، وأصبحت الدول الاوربية والأمريكية تحسب لهم ألف حساب ، وكثيراً ما ترتفع أصواتهم فى مجتمعات الامم المتحدة ولجانها ، لتؤكد الحقوق البشرية للدول النامية ، ولنصرة الضعفاء ، ومنع العدوان .

ونظراً لما للموضوع الذى يعالجه الاعلان من اهتمام بتحرير الشعوب ونشر الاستقلال السياسى لكل دولة ، فان الامم المتحدة لم نكتف بصدور هذا الاعلان وانتشاره فى جميع الآفاق ، بل زادت على ذلك بان قررت الجمعية العامة فى عام ١٩٦١ تكوين لجنة خاصة لتراقب تنفيذ الاعلان الخاص بتقرير المصير ، وهى لجنة دائمة تتألف من ٢٤ عضواً من أعضاء الامم المتحدة ونجتمع أكثر من مرة فى كل عام ، وفى أى مكان تقرر أن تزوره ، وهى لاتزال الى يومنا هذا من أهم لجان الامم المتحدة ، جمة النشاط ، مرعية الجانب ، تتحاماها الدول الاستعمارية ، وتحاول أرضاءها .

وهكذا نرى أن اعلان حق تقرير المصير ، قد أصبح فى قوة المعاهدات ، نرعاها هيئة نراقب تنفيذه ، وترفع الى الجمعية العامة فى كل عام تقريراً بمبلغ نجاحه وما قد يعترض سبيله من العقبات ، ولاشك فى أن حق تقرير المصير هو المحور الأساسى لنيل تلك الحقوق ، وله فضل كبير فى تقويض دعائم الاستعمار .

(د) جريمة ابادة السلالة : Genocide

تنص المادة الثالثة من الاعلان العالمى لحقوق الانسان على حق الحياة فتقول :

« ان كل فرد له حق الحياة والحرية والسلامة من الأذى » ، وبالرغم من أن هذا حق قديم ، وقد نصت عليه الديانات والشرائع ، فان الاستهانة بحياة الناس ظاهرة طالما عرفت فى عهود البغي والظفیان والفوضى ، وليس بغريب أن يحتل حق الحياة مكانه فى صدر الاعلان العالمى ، فقد تكفلت معظم القوانين فى معظم الدول بحماية روح الفرد عن طريق التشريع ، وكانت عقوبة الاعدام واسعة الانتشار فيما مضى ، تطبق على كثير من الجرائم حتى التافه منها ، ولكن المشرعين فى أكثر الدول بذلوا جهدهم فى تضيق الحد أمام عقوبة الاعدام ، حتى أصبح عدد غير قليل من الدول ، وقد ألغيت فيها عقوبة الاعدام بتاتا .

وانتقل التفكير بعد ذلك من عقوبة اعدام الفرد ، الى النظر في جريمة اعدام الجماعات التي كثيراً ما لجأت اليها بعض الحكومات ، بقصد استئصال أو إبادة اعداد ضخمة من الناس ، لا ذنب لهم الا أنهم يعتنقون مذهباً من المذاهب أو ينتمون الى سلالة من السلالات ، أو يتميزون بلغة أو ثقافة لا ترتاح اليها الهيئات الحاكمة ، كما نرى من اضطهاد السلالات الزنجية ، عن طريق حكومات الأقلية البيضاء في جنوب افريقيا ، أو روديسيا ، أو كما كانت تفعله حكومة النازيين في العهد الهتلري ، أو ما تفعله اليوم حكومة الولايات المتحدة الأمريكية من بجنيذ الزنوج من رعاياها في حرب فيتنام وغيرها بنسبة تزيد على تجنيذ البيض ، وتعتمد زيادة تعريضهم للخطر . ان التاريخ مليء بأحداث المذابح التي ذهب ضحيتها الآلاف بسبب ديانتهم أو مذهبهم السياسي .

لذلك اهتمت الامم المتحدة الا تكتفى بالنص على حماية حياة الفرد بل وعُنت أيضاً بأمر حياة الجماعات ، التي قد تتعرض لخطر الإبادة ، وأقرت الجمعية العامة في ديسمبر عام ١٩٤٨ نص معاهدة دولية بنحرير إبادة السلالة ، واعتبارها من أفظع الجرائم ، وقد تم التصديق بوساطة العدد المطلوب من الاعضاء في عام ١٩٥١ ، ولو أنها بالطبع لا يمكن تنفيذها الا على الدول التي صدقت عليها . وأهم ما تنص عليه المعاهدة بعد الديباجة هو ما يلي :

المادة الأولى : ان جميع الدول التي أقرت بنود هذه المعاهدة تؤكد أن إبادة السلالة (أو الإبادة الجماعية Genocide) سواء في زمن السلم أو زمن الحرب . تعد جريمة في نظر القانون الدولي ، وان من واجبهم أن يعمل على منعها ومعاقبة من يرتكبها .

المادة الثانية : تعرف الإبادة الجماعية بأنها أحد الأعمال الآتية التي ترتكب وتهدف الى القضاء - جزئياً أو كلياً - على مجموعة تابعة لسلالة أو جنس أو ديانة :

أ - قتل أفراد هذه الجماعة .

ب - إلحاق ضرر جثماني أو عقلي خطيراً بأفراد من هذه الجماعة .

ج - إكراه هذه الجماعة على أن تعس حياة ، يراد منها أن تدمر كيانها كلياً أو جزئياً .

د - إخضاع هذه الجماعة الى ظروف تكسبها العقم فلا تتكاثر .

هـ - انتزاع الأطفال بالقوة من أمهاتهم وإلحاقهم بجماعة أخرى .

المادة الثالثة : الأعمال الآتية تعرض من يرتكبها للعقاب :

أ - الإبادة الجماعية .

ب - التأمر من أجل ارتكاب جريمة الإبادة الجماعية .

ج - التحريض العلني المباشر على ارتكاب الجريمة .

د - الشروع في جريمة الإبادة .

هـ - التواطؤ على ارتكاب الجريمة .

المادة الرابعة : جميع الأشخاص الذين يرتكبون جريمة الإبادة أو أي عمل من الأعمال الأخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة ، يقعون تحت طائلة العقاب ، سواء أكانوا حكماً مسؤولين دستورياً ، أم موظفين في الدولة ، أم أفراداً لا ينتمون الى هيئة .

المادة الخامسة : تتعهد الدول المتعاقدة أرسن القوانين اللازمة ، حسب ما يتطلبه دستور كل دولة ، لتنفيذ بنود هذه المعاهدة ، مع فرض العقوبات الصارمة على من تثبت عليه جريمة الإبادة أو الأعمال الأخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة .

المادة السادسة : تجرى محاكمة الأشخاص المتهمين بجريمة الإبادة أو الأعمال الأخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة أمام محكمة مختصة تابعة للدولة التي ارتكب في أرضها الجرم أو أمام أي محكمة جنائيات دولية ، ترضاها الأطراف المتعاقدة .

المادة السابعة : جريمة الإبادة والأعمال الأخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة لايجوز اعتبارها من الجرائم السياسية ، التي يطبق عليها مبدأ تسليم المتهمين ، وتتعهد الدول المتعاقدة بان نسير في هذا الأمر طبقاً لقوانينها والمعاهدات التي ترتبط بها .

المادة الثامنة : ويجوز للدول المتعاقدة أن تطلب الى الهيئات المختصة في الأمم المتحدة أن تتخذ مايلزم من اجراء مطابق لميثاق الأمم المتحدة، ويكون من شأنه أن يمنع ارتكاب جرائم الإبادة ، أو يقضى عليها .

هذه هي أهم البنود التي تنص عليها هذه المعاهدة ، اما سائر البنود فهي تتعلق بالاجراءات، مثل الالتجاء الى محكمة العدل الدولية ، وشروط التصديق على المعاهدة ومدتها وتجديدها الى غير ذلك من الاجراءات .

على كل حال لقد أصبحت المعاهدة التي تحرم الإبادة الجماعية سارية المفعول، وقد صدق عليها العدد اللازم من الدول الأعضاء . . ومن الجائز أن تصبح ذات اثر فعال في حماية الجماعات من خطر الإبادة ، التي تعرضت ولا تزال تتعرض لها جماعات في مشارق الأرض ومغاربها . ولم يكن هتلر وحده الذي يرتكب هذه الآثام . فنحن نشهد لها اليوم فيما يرتكب في الشرق الأوسط ، وما يتعرض له العرب من الاضطهاد والظلم ، ولا يتورع غلاة الصهيونيين عن التحدث عن جرائمهم ، وفي جنوب افريقيا حكومات عنصرية تسلط على الوطنيين ضروب الخسف والعدا ، ولا نرحم رجلاً ولا امرأة ، ولا شيخاً ولا طفلاً ، والأمم المتحدة تعلم الذي يجري ، وترسل البعثات للتحقيق ، وتعقد المؤتمرات ، وتصدر القرارات ، ولا تكاد جهودها أن تتجاوز هذا ، ولا بد أن يمضي وقت قبل أن يتم نضج المنظمة ويشند ساعدها وتستطيع اجراءات التنفيذ لهذه المعاهدة الهامة أن تحدث أثرها .

(هـ) حق الانسان في أن يكون حراً :

ان المادة الثالثة من الاعلان العالمى لحقوق الانسان تنص كما رأينا على حق الانسان في الحياة والحرية ، واقتتران الحياة بالحرية شيء طبيعي ، فان حياة الدل والعبودية ، تنزل بالانسان الى مستوى الدواب ، التي تباع وتشتري ، وتعيش مسلوطة الإرادة ، فالحرية التي تنص عليها المادة، هي الحرية بمعناها الدقيق وهو ضد العبودية ، والحر هو ضد العبد، واستعباد الناس بعضهم لبعض ظاهرة قديمة، ولعل أهم عناصرها أسرى الحروب، الذين كانوا يباعون ويشترون ، ولا يجد الناس في ذلك حرجاً .

ولسنا هنا بحاجة الى سرد تاريخ العبودية، والاستعباد . . وانما يهمنا الظروف التي أدت الى الاعتراف بان حرية الفرد حق لا يقبل الجدل ، ومن أجل تقرير هذا الأمر لاحاجة بنا أن نذهب الى أبعد من القرون الحديثة ، التي تفشت فيها تجارة الرقيق ، منذ القرن السابع عشر الى أواخر القرن التاسع عشر ، وكان أكبر مظاهر هذه التجارة أن دول غرب أوربا كانت تتخذ مراكز على السواحل الغربية لافريقيا ، وتجمع العبيد من مختلف الأقطار ، وتودعهم في هذه المراكز ، الى أن تجيء السفن وتنقلهم من السواحل الافريقية الى الأسواق الأمريكية ، حيث يباعون بيع السلع،

ويساقون الى المزارع ، حيث يقومون بحرث الأرض وزراعتها تحت حكم وسيطرة سادة من الملاك البيض .

كانت هذه التجارة تتسم بالقسوة والفظاعة والاستهانة بالقيم البشرية ، وربما لم يكن في التاريخ البشرى كله عهد شر من ذلك العهد، وآثامه لا تعادلها آثام ارتكبت في أي عصر من العصور ولم يكن الأمر يخلو من احتجاجات خافتة تصدر من بعض رجال الدين أو أهل الخير ، استنكاراً لهذه التجارة البشعة ، ولكن أصوات هؤلاء الخيرين كان يضرب بها عرض الحائط ولا تستمع لها الحكومات أو البرلمانات ، الى ان شبعت الديار الأمريكية حتى اتخمت ، ولم تعد في حاجة شديدة لمزيد من هذه السلعة البشرية، خصوصاً أن العبيد أخذوا يتكاثرون تكاثراً طبيعياً ، فلم تعد التجارة مربحة كما كانت في القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر ، هنالك بدأت أصوات الاحتجاج تعلو ، والحكومات تفكر جدياً في تحريم التجارة البشعة . وتتخذ البرلمانات قرارات ، ونعقد معاهدات ، وظلت تفعل ذلك الى أواخر القرن التاسع عشر .

ولعل أهم حادث في محاربة تلك التجارة هو عقد مؤتمر خاص في عام ١٨٩٠ في مدينة بروكسل، حيث أبرمت أول معاهدة دولية لمحاربة تجارة الرقيق . وكانت تتألف من مائة مادة ، وفد تم التصديق عليها في العام التالي ، وعمل لها جهاز للتنفيذ يتألف من لجنة في زنجبار ، وأخرى في بروكسل ونص مواد المعاهدة على حق الدول المتعاقدة في تفتيش السفن التي يشتبه في أنها تحمل رقيقاً ، ولا شك في أن هذه المعاهدة كان لها أثر كبير في القضاء على الجزء الأكبر من تجارة الرقيق في إفريقيا ، وكانت معاهدة بروكسل معنية بوجه خاص بالتجارة الإفريقية ، أما تحريم الرقيق بصفة عامة في جميع أنحاء العالم وعقد اتفاقيات جديدة لهذا الغرض . فان هذا لم يتم الا في عهد عصبة الأمم ، تم في عهد الأمم المتحدة .

تكونت **عصبة الأمم** في أعقاب الحرب العالمية الأولى حوالي سنة ١٩٢٠ ، وكان مقرها جنيف ، حيث شيد لها قصر ضخم لا يزال قائماً - وهو الآن المقر الأوربي للأمم المتحدة ولم نكد عصبة الأمم أن تستقر نظمها ولجانها ، حتى نارت فيها مشكلة الرق في العالم ، ان معاهدة بروكسل قد قضت على تجارة الرقيق بين إفريقيا وأمريكا ، ولكن لم تزل هناك جيوب لتجارة الرقيق في نواح مختلفة بإفريقيا وآسيا ، وأكثرها من نوع الرقيق المسخر لخدمة البيوت وأهلها ، ويشمل هذا النوع من الرق الرجال والنساء والأطفال ، وكانت له أسواق تباع فيها تلك السلع وتستوى ، ولم يكن بد من أن يثار موضوع الرقيق في عصبة الأمم ، ولم تلبث العصبة أن أنشأت في سنة ١٩٢٢ لجنة للرقيق ، لكي تدرس الموضوع وتعرض مآثره مناسباً فيه . وانتهت اللجنة الى أن من الضروري وضع اتفاقية دولية ، واقترحت النصوص التي يجب أن تشتمل عليها وعرضت على الجمعية العامة لعصبة الأمم في عام ١٩٢٦ ، وتم الاتفاق عليها ، باسم اتفاقية الرقيق :

The Slavery Convention

وهي اتفاقية موجزة لا تتجاوز بنودها اثني عشر بنداً ، البند الأول منها يحاول تعريف العبودية ويعرفها بأنها حالة الشخص الذي تمارس معه كل أو بعض السلطات التي تتصل بحق الملكية : وعلى الرغم من أن النص ليس سهلاً فإنه يحاول أن يقرر أن ممارسة حق الملكية مثل البيع والشراء والهبة والرهن ، هو أهم ما يميز حالة العبودية . والتركيز في وصف العبودية هنا يتجه نحو حق المالك في السلعة التي يملكها . ولم يرض كثير من الناس عن هذا التعريف . ولكن واضعى المعاهدة لم يستطيعوا أن يهتدوا الى تعريف أفضل . وكان من الممكن أن يتجه التعريف الى فكرة الحرية . وأن الحرية حق للجميع ، وأهم ما يميز العبودية أن المستعبد محروم من حريته في جميع أعماله . ولكن عصبة الأمم لم تأخذ بهذا الرأي وبقيت المادة كما هي مركز على فكرة الملكية .

اما سائر المواد فانها تنص على أنه يجب على الدول المتعاقدة أن تعمل بالتدريج على إلغاء الرقيق في مختلف صورته وأشكاله . وقد رؤي أن الإلغاء فجأة ربما أدى الى انتشار الفاقة بين العبيد الذين لم يعد لهم من يعولهم ، ولذلك نصت الاتفاقية على أن يكون الإلغاء تدريجياً ، كما نصت على أن تتخذ كل دولة من القوانين والنظم ما يضمن تنفيذ بنود المعاهدة ، وأن تبلغ السكرتير العام للعصبة باية اجراءات تتخذ في هذا الصدد ، وأجازت للدول أن تتفاهم فيما بينها وأن تتعاون في سبيل تنفيذ بنود الاتفاقية ، ومع ذلك سار التنفيذ ببطء شديد الى عام ١٩٣٢ عندما قررت العصبة انشاء لجنة مستقلة من الخبراء لمراقبة تنفيذ الاتفاقية ، وبدأت تلوح مظاهر التقدم عاماً بعد عام الى أن تعطلت جميع أعمال العصبة بسبب قيام الحرب العالمية الثانية .

وبعد قيام منظمة الامم المتحدة ، اثيرت مشكلة الرقيق من جديد ، ونحول الاشراف على معاهدة ١٩٢٦ من عصبة الامم التي لم يعد لها وجود الى هيئة الامم المتحدة ممثلة في المجلس الاقتصادي والاجتماعي . ولم نكتف الامم المتحدة بمعاهدة سنة ١٩٢٦ ، بل زادت عليها وثيقة جديدة في شهر ابريل سنة ١٩٥٦ ، وعنوان الوثيقة الاتفاق الاضافي على إلغاء تجارة الرقيق وإلغاء النظم والأعمال المشابهة للرق .

وهكذا أصبح لدى المنظمة معاهدة ١٩٢٦ التي ورثتها عن عصبة الامم ، والمعاهدة الجديدة التي ابرمت في عام ١٩٥٦ ، وطلب الى الدول التصديق على المعاهدين ، وتم التصديق عليهما من اكثرية الدول الأعضاء . ولايكاد يوجد اليوم دولة في العالم كله لم تقم بإلغاء تجارة الرقيق على الأقل من الوجهة القانونية .

واحس أعضاء المجلس الاقتصادي والاجتماعي أن تجارة الرقيق لم تمت تماماً وانها لا تزال تمارس في الخفاء في بعض الاقطار ، فطلب المجلس من السكرتير العام للامم المتحدة ، أن يختار شخصاً ملماً بنواحي الموضوع ليكون بمثابة مقرر للامم المتحدة في مشكلة الرقيق ، وذلك في اواخر عام ١٩٦٣ ، وجددت وظيفته عام ١٩٦٨ ، ولا يزال هذا الشخص يمارس عمله ، لعله أن يتقدم بمقترحات فعالة لعلاج تلك المشكلة ، وقد اتسعت المشكلة منذ سنة ١٩٦٨ ، فأصبحت تتناول الاضطهاد العنصري والاستبداد الاستعماري بوصفهما من ضروب الرق ، الذي ثن منه جماعات بشرية عديدة .

(و) منع التفرقة العنصرية :

نعود الآن الى التأمل في المادة الاولى من الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، فنجد أن هذه المادة تنص على أن :

« جميع بنى الانسان يولدون أحراراً ، متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، ويجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخوة » .

كما تنص المادة على ألا يكون هنالك تمييزاً أو تفرقة بين الناس بسبب العنصر أو اللون أو الجنس (ذكراً أو أنثى) أو اللغة أو الدين ، أو الرأي في السياسة أو في أي شيء آخر ، أو في اختلاف الوطن أو المجتمع الذي نشأوا فيه أو الثروة أو النسب أو أي شيء آخر .

سبق لنا في اول هذا المقال الحديث عن هذه المادة ، ونعيد ذكرها الآن لكي نؤكد مانصت عليه من تحريم للتفرقة العنصرية .

لقد نظرت الأمم المتحدة نظرة جدية الى واجبها نحو منع التفرقة العنصرية ، وكلفت لجنة حقوق الانسان المتفرعة ، عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، بان تتولى هذا الموضوع بكل عنايتها ، ورات لجنة حقوق الانسان أن يكون لديها هيئة مستقلة ، تضم أشخاصاً متخصصين في شؤون حقوق الانسان ، فعينت لهذا الغرض لجنة خاصة ، في عام ١٩٥٠ ، وسمتها **لجنة منع التفرقة وحماية الاقليات** Prevention of Discrimination, and Protection of Minorities كان عدد أعضائها ١٢ عضواً ، ثم لم تزل تكبر حتى صار نيفاً وعشرين عضواً .

ان الحرب العالمية الثانية قد برزت فيها مشكلة التفرقة العنصرية ، في صورة بتسعة ، ولعلها لم تظهر بمثل هذه البشاعة في أي وقت ، وقد ظهرت في تلك الحرب - بل ومن قبلها مباشرة ، فكرة التفرقة بين السلالات ، والتمييز بينها ، وأثار النازيون ضجة حول خرافة تفوق الجنس الآري على جميع الأجناس ، وتفوق الجرمان على جميع الشعوب ، وتفوق النازيين أنفسهم على كل سلالة أو جماعة ، وتركت هذه العقيدة الفاسدة ، آثاراً عميقة في كثير من النفوس في مشارق الأرض ومغاربها ، ولم يكن من مجرد المصادفة أن حاكم افريقيا الجنوبية الحالي المسمى فورستر ، كان من أكبر أنصار النازي ، في ابان الحرب العالمية الثانية ، وها هو ذا اليوم وحكومته يطبقون الآراء النازية ، على شعوب جنوب افريقيا الوطنية ، وأكبر الظن أن هناك في جهات أخرى - غير افريقيا الجنوبية - افراداً في أمريكا وأوربا يعتنقون هذا المذهب الخبيث ولذلك أحسنت منظمة الأمم صنفاً ، اذ كرست جهودها لمحاربة التفرقة العنصرية ، والتمييز بين السلالات ، وأكدت المنظمة اهتمامها بهذا الأمر بانشائها لجنة متخصصة في منع التفرقة . ومنذ قامت هذه اللجنة بدراسات علمية وعملية ، متعاونة مع الهيئات المتخصصة في الأمم المتحدة مثل اليونسكو ومكتب العمل الدولي وغيرهما ، أبرمت عدة معاهدات وإعلانات ، تنص على منع التفرقة في ميادين خاصه ، مثل اعلان منع التفرقة في الأجور وظروف العمل الذي أصدره مكتب العمل الدولي ، واتفاقية منع التفرقة في شؤون التعليم ، التي أصدرتها اليونسكو في عام ١٩٦٠ .

ثم اهتمت الجمعية العامة - وهي السلطة العليا - للأمم المتحدة بموضوع التفرقة العنصرية ورات أن تصدر في هذا الموضوع وبيقتين : الاولى في صورة اعلان ، والثانية في صورة معاهدة ، أي أن المنظمة اتبعت الاجراءات نفسها التي اتبعت في حقوق الانسان على النحو الذي بيناه من قبل . وصدر الاعلان في شهر نوفمبر سنة ١٩٦٣ ، بعنوان « اعلان الأمم المتحدة بمحو التفرقة العنصرية في مختلف صورها وأشكالها » ويكفي لهذا الاعلان أن تصدره الجمعية العامة ، وتعلنه للعالم كله ولا يتطلب الدول بالتصديق عليه ، ولكن يظل سلاحاً في أيدي المصلحين والمدافعين عن حقوق الانسان ، يشهرونه في وجه كل طاغية ، ظالم ، ينادي بتفوق جنس على جنس ، وحق بعض الاجناس في السيطرة والاستبداد بالاجناس الأخرى .

والنداء أو الاعلان يتألف من ديباجة طويلة ومن احدى عشرة مادة ، ولا يتسع المقام هنا لسرد جميع بنود الاعلان ، وحسبنا أن نذكر أمثلة منه ، تشير الى فحواه . فقد جاء في الديباجة : انه « نظراً لأن فكرة التمييز بين الأجناس ، فكرة باطلة : من الوجهة العلمية ، مستهجنة من الناحية الخائفة ، خطرة وظالمة من الناحية الاجتماعية ، وليس هناك ما يبرر التفرقة العنصرية لا من الناحية النظرية ولا العملية . »

وبعد كثير من الحثثيات التي تؤكد ما تنطوي عليه مثل هذه الفكرة من الاتم والشروع ، تعلن الجمعية العامة للأمم المتحدة بان من الواجب أن يعمل الجميع على استئصال هذه الجريمة في كل مجتمع وفي كل قطر . وتنادي الأمم المتحدة جميع الأمم أن تمتنع كل دولة وكل هيئة وكل فرد فيها ،

عن ارتكاب أي عمل أو اتخاذ أي إجراء يشتمل على التفرقة ، في حقوق الانسان والحريات الأساسية، بين الناس على أساس السلالة Race أو اللون Colour أو الأصل الجنسي Ethnic Drigin ويكرر الاعلان هذه الكلمات على الرغم من تقارب معانيها ، حتى لا يكون هناك محل للبس ، كما أنه يردد هذا المعنى في غير مادة من مواد الاعلان .

ومما يلفت النظر ما جاء في المادة الثالثة من الاعلان من أنه لا ينبغي أن يكون الجنس أو اللون أو الأصل سبباً في المفاضلة بين الناس الذين يرغبون في اعتناق جنسية من الجنسيات ، وهذه نقطة حساسة بالنسبة لبلد مثل استراليا التي تنادي بمبدأ استراليا البيضاء . . وهي أيضاً حساسة في انجلترا اليوم حيث أخذت تنزع اليها عناصر ملونة من جزر الهند الغربية ومن باكستان وشرق افريقيا .

وبعد صدور الاعلان أو النداء العالمى بمنع التفرقة العنصرية ، أخذت لجان الأمم المتحدة تعد معاهدة دولية ، تنشئ الأغراض ذاتها ، وتحاول معالجة نفس الداء، والمعاهدة أكثر افاضة في فصولها وبندودها ، ولكن معانيها لا تكاد تخرج عما جاء في الاعلان السابق ذكره .

وصدرت المعاهدة الدولية لمنع التفرقة العنصرية في ديسمبر سنة ١٩٦٥ ، أي بعد صدور الاعلان بعامين ، وبالطبع لن تطبق المعاهدة الا على الأعضاء الذين يصدقون عليها . ولا تدخل في حيز التنفيذ الا بعد أن تصدق عليها سبع وعشرون من الدول الأعضاء ، وبعد أن يمضي ثلاثون يوماً على تصديق آخر عضو من السبعة والعشرين . وتمتاز المعاهدة عن الاعلان بأنها تنص في المادة الثامنة منها على انشاء لجنة تدعى لجنة محو التفرقة العنصرية ، وتتألف من ١٨ عضواً من بين الأعضاء الذين صدقوا على المعاهدة وهي تشبه من وجوه كثيرة لجنة حقوق الانسان التي جاء ذكرها من قبل ، والتي تضمنتها المعاهدة الدولية للحقوق المدنية والسياسية ، ولا تكاد كل لجنة منهما أن تختلف عن الأخرى ، اللهم الا في تنوع الاختصاص .

★ ★ ★

في هذه الفصول التي تقدمت ، ذكرنا ما يسمح به المقام من جهود الأمم المتحدة في سبيل تقرير حقوق الانسان ، سواء كانت تلك الجهود تتخذ شكل اعلان ، أو اتفاق ، أو عهد أو ميثاق وقد حاولنا أن نذكر الأهم من تلك الوثائق التي أبرمتها الأمم المتحدة ، وهناك أمور ربما كانت أقل خطراً ، وإن كانت لها أهميتها مثل : معاهدة عن حقوق النساء السياسية ، واتفاق عن الزواج ينص على ضرورة إبرامه باتفاق إرادة الزوجين ، مع تحديد سن الزواج ، وشروط تسجيله ، واعلان حقوق الطفل ، والمعاهدة التي تنص على رعاية اللاجئين ، واتفاقية منع البغاء . . وغير ذلك من الوثائق المتصلة بحقوق الانسان .

على أن منظمة الأمم المتحدة ليست الأداة الوحيدة التي تبذل جهودها لحماية حقوق الانسان ، بل هنالك أيضاً هيئات تبذل جهوداً جارية في هذا السبيل، نذكر منها هنا تلك الهيئات التي تدعى المنظمات المتخصصة : مثل منظمة العمل الدولية ، ومنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة التي اشتهرت باسم يونسكو ، ومنظمة الأغذية والزراعة ، ومنظمة الصحة العالمية ، وهذه المنظمات ، وإن كانت أعضاء في أسرة الأمم المتحدة وبينها جميعاً تعاون وثيق فإن كل واحدة منها لها ميدان تخصص ، تعمل فيه مستقلة تارة ، وتارة تعمل متعاونة مع سائر المنظمات . فمنظمة العمل الدولية ، وتسمى أحياناً مكتب العمل الدولي ، هي أقدم هيئة دولية في المجموعة كلها يرجع تأسيسها الى عام ١٩٢٠ ، ولم تتوقف في عملها كما توقفت عصبة الأمم ،

ولذلك نرى لها محصولاً عظيماً في عمرها المديد، وقد كان هدفها خدمة العاملين وتوفير فرص العمل، وتحسين حال العامل، في كل قطر من الأقطار، ومن أسباب نجاح هذه الهيئة أن المنظمة تتألف من ثلاثة عناصر: العمال، وأصحاب العمل، وممثلى الحكومات، أى جميع الجهات التي يهمها أن تسير شئون العمل والعمال على ما يرام. وقد تسنى لمنظمة العمل الدولية في تاريخها المديد، وبفضل تتابع جهودها أن تسن نحو (١٤٠) معاهدة ومثل هذا العدد من الاعلانات، وكلها تهدف الى توفير الرفاهية والكرامة لطبقة تعد من أهم الطبقات في كل امسة. وجميع مداوالات الهيئة ومعاهداتها واعلاناتها، توفر وتضمن حقوق الانسان، ولعله الا يكون من الغلو أن يقال ان منظمة العمل الدولية التي مقرها في جنيف، هي أكثر نجاحاً في ميدان حقوق الانسان من أية هيئة أخرى.

ومن أهم المنظمات التي صادفت نجاحاً كبيراً في ميدان حقوق الانسان: **منظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (يونسكو)** ومقرها باريس، ولكن نشاطها منتشر في جميع أنحاء العالم، انها تعمل على نشر العلوم ومحو الامية، وتتوسط في تنوير الشعوب في شئون الفنون والثقافات الخاصة بكل قطر... وترسل الخبراء الى مختلف الأقطار تبعاً لرغبة الحكومات، كما ترسل البعثات من الأقطار النامية الى الجهات التي تفيد الشباب وترفع مداركه، وقد قام يونسكو بعمل معاهدة دولية في منع التفرقة في التعليم، وحفظت للأقليات حقها في أن تمارس ثقافتها الخاصة، ووضعت معاهدة أخرى تتعهد الدول فيها بأن تحمي التراث الثقافي، والانتاج الفنى، حين يتعرض للخطر في جهات غتسيبتها الحروب. وكانت اليونسكو أول هيئة دولية قامت بدعايات ودراسات تؤكد مساواة الأجناس، والا فضل لسلالة على غيرها في الفهم أو القابلية للتقدم. وقد غضبت لذلك حكومة افريقيا الجنوبية، ذات الميول العنصرية، وقررت أن تخرج من منظمة اليونسكو.

وهكذا نرى ان المنظمات المتخصصة تساعد الامم المتحدة كثيراً في حماية حقوق الانسان، وهناك بعض الهيئات الدولية، غير المندمجة في الامم المتحدة، تعمل مافي وسعها في ميدان تخصصها من أجل خدمة الأفراد والجماعات في وقت الشدة، ونخص بالذكر في هذا الصدد منظمة الصليب الأحمر، التي يتعاون معها الهلال الأحمر في البلاد الاسلامية، وبقطع النظر عن خدماتها في ميدان الصحة، التي يمكن أن تؤديها منظمة الصحة العالمية، فان للصليب الأحمر دوراً خطيراً في حماية الانسان والجماعات وقت الشدة، وحين ثور الحروب. وهو الذي يرعى شئون اسرى الحرب، ويعمل على مساعدتهم اينما كانوا، ورجال الصليب الأحمر ينتقلون عبر الحدود ما بين المعسكرات المتحاربة ويتولون اسعاف المحتاجين، والتوسط بين الأطراف المتعادية، وقد أمكن لهيئة الصليب الأحمر الدولية أن تعقد مؤتمراً في جنيف سنة ١٩٤٩ وتنص المعاهدة التي انبثقت منه على ضرورة حماية غير المتحاربين، والمدنيين، في وقت الحرب، وهى المعاهدة التي تجاهلها الصهيونيون مراراً، فأثاروا بذلك سخط الناس في مشارق الأرض ومغاربها.

وصفوة القول أن منظمة الامم المتحدة والهيئات المتعاونة معها، قد بنت لحقوق الانسان صرحاً ضخماً هائلاً، وهو صرح منيع في نواح عديدة منه ولكنه ليس منيعاً المناعة كلها، فلا يزال في افريقيا الجنوبية واسرائيل عناصر شريرة، مابرحت ترتكب الموبقات، وتقترف الآثام، ولا تعباً بحقوق الانسان، والناس قد نرى أن من العجب ألا تستخدم القوة في اخضاع هؤلاء المارقين، ان الامم المتحدة تؤثر طريق التريث ولا تريد أن تستخدم العنف الا بعد أن تستنفذ جميع الوسائل الأخرى، لعل الصبر والاثابة أن يكونا أمضى سلاحاً من القهر والبطش.

زكريا البري *

الإسلام وحقوق الإنسان (حق الحرية)

هيئة الأمم وحقوق الإنسان :

١ - في العاشر من ديسمبر سنة ١٩٤٨ أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، بوصفه المثل الأعلى الذي تنشده الشعوب والأمم كافة ، ويضمه جميع الأفراد وجميع أعضاء الجماعة نصب أعينهم ، فيبدلون قصارى جهدهم ، لضمان توفير هذه الحقوق والحريات ، ولتهيئة السبيل إلى إقرارها وتطبيقها بطريقة فعالة وعلى نطاق عالمي .

وترجع جملة هذه الحقوق في أصولها إلى توفير الحرية للناس ، وتحقيق العدل والمساواة بينهم ، اعترافاً بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة الإنسانية ، وبجميع حقوقهم المتساوية ، والتي لا يجوز النزول عنها ، تدعياً للحرية والعدل والسلام ، واستهدافاً لعالم يكون فيه الناس أحراراً فيما يقولون ، وفيما يعتقدون ، ويكونون في مأمن من الفزع والبؤس (١) .

* الاستاذ الشيخ زكريا البري استاذ الفقه الاسلامي واصوله ورئيس قسم الشريعة والدراسات الاسلامية بجامعة الكويت ، التي أعير إليها من جامعة القاهرة (كلية الحقوق) . عمل قبل ذلك مدرساً بالأزهر وأميناً للفتوى به ، وله بحوث ومؤلفات منشورة .

(١) مقتبس من ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، المشتمل على ثلاثين مادة . انظر «حقوق الإنسان والإعلان العالمي» للاستاذ الدكتور عبد الحي حجازي . ط جامعة الكويت . وحقوق الإنسان للاستاذ الدكتور علي أبو هيف . ط جامعة الكويت .

موقف الاسلام من هذه الحقوق : (٢)

٢ - ولكي نلقى ضوءاً على موقف الدين الاسلامي من هذه الحقوق الانسانية ، ونبين اصلته وسبقه في هذا الشأن سبقاً بعيداً منذ نحو أربعة عشر قرناً ، وأنه لم يكن - في حقيقته وروحه وهدفه - الا اعلاماً الهياً بهذه الحقوق ، في صورة أدق وأحق وأعمق ، وارساء الدعائم الحرية والعدل والمساواة ، وتكريماً للانسان في كل زمان ومكان - لابد لنا من استعراض أهم المواد الرئيسية لهذا الاعلان العالمي ، لنعرف ماقررت وما جاءت به من مبادئ وأحكام ، ولنرى مدى تلاقيها مع النصوص والآثار والأحكام الاسلامية في هذا المجال ، والنبي يعلو شأنها ويتحتم الالتزام بها باعتبارها ديناً سماوياً يستند الاذعان له الى أعماق الضمير الانساني ووجدانه وإيمانه بالرقابة الالهية التي لا تخفى عليها خافية ، ثم يتولى الله - سبحانه - الجزاء عليها في الآخرة ، وكونها - مع ذلك - شريعة وقانوناً يقوم على حمايته وتطبيقه الحكام المسلمون ورجال القضاء ، ووظيفتهم في الاسلام حراسة الدين وسياسة الدنيا بأحكامه ، وتصرفاتهم منوطة بمصلحة المحكومين ومرتبطة بها ارتباط الأمر بهدفه وغايته .

٣ - وقبل ذلك لابد لنا من أن نقرر أمرين ليسا محل خلاف ولا مناقشة :

أولهما - أن أهم هدف للشريعة الاسلامية هو تحرير الانسان ، ورفع شأنه ، وتوفير أسباب العزة والكرامة والشرف له ، امتداداً لتكريم الله - سبحانه - الذي أعلن تكريمه وتفضيله لجميع أفراد النوع الانساني ، في قوله تعالى : « ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » (٢) . وكان من مظاهر تكريمه خلقه له في أحسن تقويم في صورته المادية والمعنوية « لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم » (٤) وشرفه فاختره خليفة في الأرض ، وأسجد له الملائكة . « واذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال : اني أعلم ما لا تعلمون ، وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال : أنبئوني بأسماء هؤلاء أن كنتم صادقين ، قالوا سبحانه ، لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم ، قال : يا آدم أنبئهم بأسمائهم ، فلما أنبأهم بأسمائهم ، قال ألم أقل لكم اني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبون وما كنتم تكتمون ، واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابي واستكبر وكان من الكافرين » (٥) وسخر له ما في السموات وما في الأرض وأتم عليه النعم « ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة » (٦)

(٢) صدرت في هذا بحث : منها بحث للاستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي (حقوق الانسان في الاسلام) وبحث لفضييلة الشيخ محمد الغزالي (حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام وعلان الامم المتحدة) .

(٣) الآية ٧٠ من سورة الاسراء .

(٤) الآية ٤ من سورة التين .

(٥) الآيات ٣٠ - ٣٤ من سورة البقرة .

(٦) الآية ٢٠ من سورة لقمان .

« هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » (٧) « ... وآتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ... » (٨) .

أقول : ان أهم غاية للشرع الإسلامى هي تكريم الانسان وتحريره ، وتحقيق العدل والخير والسعادة له فى الدنيا والآخرة، وفى ذلك يقول الله تعالى : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » (٩) بهذا الاسلوب الذى يفيد - كما يقرر علماء البلاغة - حصر الرسالة الإسلامية فى تحقيق الرحمة العامة الشاملة للعالمين جميعا ، على اختلاف أجناسهم وألوانهم ، وعلى امتداد زمانهم ومكانهم ، حين يستجيبن لها ، ويستضيئون بنورها ، كما يقول سبحانه : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » (١٠) « ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين » (١١) .

وتحقيق هذه الرحمة السابغة لا يكون الا بتحقيق العدل والمساواة والكرامة والحرية للناس جميعا ، فى ظل من التسعور بالاخوة الانسانية والنسب الواحد ، ذلك الشعور الذى يجعل هذه الحقوق الانسانية أمراً فطرياً طبيعياً ، وقدرأ مشتركاً بين جميع أفراد السلالة البشرية، يستند الى وحدة الأصل والمنشأ ، وتساوى الاخوة فى الحقوق والواجبات ، ولذلك يذكر القرآن بذلك ويلفت الانظار اليه ، فينادى « يا بني آدم » فى آيات كثيرة : « يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين » (١٢) « يا بني آدم انا الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيراً ونساء » (١٤) « يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » (١٥) تنبيهاً الى هذه الرابطة النسبية المشتركة التى تقتضى التعارف والتعاطف ، وان يحب الاخ لأخيه ما يحبه لنفسه من كرامة وسعادة وحرية .

ثانيهما - ان الاسلام - كشرعية سماوية جاءت لهداية البشرية ، واخراجها من ظلمات الجهل والبغي والتعصب والاستعباد الى نور العلم والعدل والسماحة والحرية - لا يؤخذ ولا تعرف أحكامه من السلوك العملي لبعض المسلمين ، وبخاصة فى عصور الجهل والضعف والتفرق ، والتأثر والانفعال بمعاملة أعدائهم ومحاربتهم لهم حرباً تخرجهم عن صوابهم وآداب دينهم . وفى

(٧) الآية ٢٩ من سورة البقرة .

(٨) الآية ٣٤ من سورة ابراهيم .

(٩) الآية ١٠٧ من سورة الانبياء .

(١٠) الآية ٨٩ من سورة النحل .

(١١) الآية ٨٢ من سورة الاسراء .

(١٢) الآية ٣١ من سورة الاعراف .

(١٣) الآية ٢٥ من سورة الاعراف .

(١٤) الآية الاولى من سورة النساء .

(١٥) الآية ١٣ من سورة الحجرات .

مثل هذا يقول الامام محمد عبده : « ولست ابالي اذا انحرف بعض المسلمين عن هذه الأحكام عندما بدأ الضعف في صفوفهم ، وضيق الصدر من طبع الضعيف ، فذلك مما لا يلصق بطبيعته ، ولا يخلط بطينته » (١٦) .

وانما تؤخذ الأحكام من منابع الاسلامية الطاهرة : قرآناً كريماً ، وسنة نبوية ، وما يرجع اليهما ، ويستأنس لها مع ذلك بالتطبيق السليم الذي لقيته او تلقاه ، في مختلف العصور من صدر الاسلام الى الآن ، وكل أحد في الاسلام يؤخذ منه ويرد عليه ، ما عدا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المبلغ عن ربه ، والذي لا ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى .

حتى ان الصحابة - رضوان الله عليهم - مع عظمتهم وفضلهم وعلمهم وسبقهم وحسن استجابتهم لله ولرسوله ، لم تكن أقوال أحدهم أو أفعاله - عند المحققين - حجة اسلامية في ذاتها ، ودليلاً شرعياً يعتمد عليه في معرفة هذه الأحكام . وفي ذلك يقول الشوكاني : (١٧) « ان الله سبحانه وتعالى لم يبعث الى هذه الامة الانبياء محمداً - صلى الله عليه وسلم - والامة كلها مأمورة باتباع الكتاب والسنة ، لافرق بين الصحابة ومن بعدهم . . . ولا شك ان مقام الصحبة مقام عظيم ، ولكن في الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظم الشأن ، ولا تلازم بين هذا وجعل الواحد منهم مشرعاً كالرسول . . . » فما وافق الأحكام الاسلامية من الأقوال والأفعال كان استجابة وتطبيقاً لها والتقاء معها ، وما خالفها كان خروجاً عليها ومحادة لها ومردوداً في وجه صاحبه .
والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول : « كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد » .

حق الحرية :

٤ - ونقف من هذه الحقوق - في هذا البحث - عند حق أساسي له الصدارة والاصالة بالنسبة لغيره من الحقوق وهو : حق الحرية .

وفيهِ تقول المادة الاولى من الاعلان العالمي : « يولد الناس جميعاً أحراراً (١٨) ، متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، وهم ذوو عقل وضمير ، ويجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الأخاء » .

كما تقرر المادة الثانية : « ان لكل انسان ان يتمسك بجميع الحقوق والحريات . . لافرق في

(١٦) الاسلام والنصرانية ص ٢٠ .

(١٧) ارشاد الفحول ص ٢١٤ .

وانظر اعلام الموقعين ج ٤ ص ١٠٢ - ص ١٢٦ للفقيه ابن القيم الذي استدل على حجية قول الصحابي بأدلة متعددة ، وقال : لقد كانوا أبر قلوباً ، وأعمق علماً ، وأقرب الى أن يوفقوا الى ما لم يوفق له ، لما خصهم الله تعالى به من توفد الأذهان ، وفصاحة اللسان ، وسعة العلم ، وسهولة الأخذ ، وحسن الإدراك ، فالعربية سليقتهم ، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرتهم وعقولهم ، وانظر الاحكام للامدى ج ٣ ص ١٠٣ .

(١٨) وحين نقرا هذه المادة نجد أن في صياغتها اقتباساً من قول الفاروق عمر منذ نحو اربعة عشر قرناً « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احراراً » هذا وقد نقل الاستاذ الدكتور عبد الحي حجازي في بحثه (ص ٦٤) عن أولييان الروماني قوله : « لا يجوز في القانون الطبيعي أن يولد الناس الا احراراً ، وانه باسم هذا القانون لن يكون لنا الا اسم واحد هو الاناس ، ان العبيد وان عدوا موجودين في نظر القانون الوضعي - الروماني - ليسوا موجودين في نظر القانون الطبيعي الذي يقرر أن الناس جميعاً متساوون » مما يدل على أن تساوى الناس في الحرية قانون فطري تصل اليه المقول اذا استقامت ، ولو اختلف الزمان واختلف المكان .

ذلك بين شخص وآخر ، وخاصة الجنس أو اللون أو الذكورة أو الانوثة ، أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أى رأى آخر ، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي ، أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر »

٥ - وتتفرع شجرة الحرية الى : (١) حرية دينية (٢) حرية فكرية (٣) حرية مدنية (٤) حرية سياسية .

وسأتناول كل واحدة منها على حدة ، واقف وقفات خاصة عند النقط التي تثار حولها الشبهات ، وتقتضى مزيداً من التوضيح .

الحرية الدينية :

٦ - وهي الحرية التي تقتضي أن يكون لكل انسان اختيار كامل للعقيدة التي يعتنقها ويؤمن بها ، من غير ضغط ولا اكراه خارجي .

وفي هذا الجانب من الحرية يقرر القرآن الكريم - في سور متعددة مكية ومدنية وفي آيات كثيرة - أن كل انسان حر في دينه وعقيدته ، لا سلطان لاحد عليه فيها ، فالعقيدة اقتناع داخلي وعمل باطني ، لا يجدي فيها الاكراه ولا يحقق غرضاً صحيحاً .

يقول الامام محمد عبده (١٩) . « كان معهوداً عند بعض الملل ، ولا سيما النصارى ، حمل الناس على الدخول في دينهم بالاكراه ، وهذه المسألة الصق بالسياسة منها بالدين ، لان الايمان - وهو اصل الدين وجوهره عبارة عن اذعان النفس ، ويستحيل أن يكون الاذعان بالالزام والاكراه ، وانما يكون بالبيان والبرهان » .

ولذلك ينفي القرآن الكريم الاكراه في الدين بلا النافية للجنس ، نفياً شاملاً مستغرقاً لجميع انواعه وصوره وأفراده ، ويترتب على ذلك النهي عنه وترتيب العقاب عليه ، فيقول - سبحانه : « لا اكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي ، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله ، فقد استمسك بالعروة الوثقى ، لا انفصام لها ، والله سميع عليم » (٢٠) .

ويروى في سبب نزولها عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنها نزلت في رجل من الأنصار يقال له أبو الحصين ، كان له ابنان نصرانيان ، وكان هو مسلماً ، فقال للنبي - صلى الله عليه وسلم : ألا استكرههما ، فانهما قد آبيا الا النصرانية ، فأنزل الله الآية . كما يروى أنه حاول اكراههما فاختصموا الى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال : يا رسول الله ، أيدخل بعضي النار وأنا أنظر اليه ؟! فنزلت الآية (٢١) .

يقول الزمخشري : لم يجز الله أمر الايمان على الاجبار والقسر ، ولكن على التمكين والاختيار . ويقول الجلال في تفسيره : (لا اكراه في الدين) أى على الدخول فيه (قد تبين الرشد من الغي) أي ظهر بالآيات البينات أن الايمان رشد والكفر غي .

(١٩) تفسير المنار ج ٣ ص ٣٦ .

(٢٠) الآية ٢٥٦ من سورة البقرة .

(٢١) تفسير المنار ج ٣ ص ٣٦ ، وتفسير الجلالين ج ١ ص ١١٣ .

ويقول الفقيه المالكي الصاوي : والمعنى لا يكره أحد أحداً على الدخول في الاسلام ، فان الحق والباطل ظاهران لكل أحد، فلا ينفع الاكراه، ويكفي الدلائل الظاهرة على باهر قدرته وعظيم حكمته، والله سبحانه وتعالى يقول : « ان في خالق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » (٢٢) .

ويبين القرآن أن مشيئة الله سبحانه لم تتعلق بقهر الناس وقسره على الايمان ، بل بنى الأمر على الرضا والاختيار ، ثم يستنكر هذا القهر فيقول عز وجل : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٢٣) وينتهي معنى الآية الى نفى القدرة البشرية على الاكراه او التكليف به .

ويحدد القرآن الكريم مجال رسالة الرسول الكريم ، وأنه لا يتجاوز التبليغ والبيان والتذكير ، ولا ينعدها الى الجبر والفهر والسيطرة . فيقول عز وجل : « وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (٢٤) وتتوالى الآيات في توضيح هذا المعنى وتأكيدة فيقول سبحانه : « فذكر انما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر الا من تولى وكفر ، فيعذبه الله العذاب الأكبر » (٢٥) « نحن أعلم بما يقولون ، وما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد » (٢٦) « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا ، فإن توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين » (٢٧) « وما على الرسول الا البلاغ ، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون » (٢٨) « فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب » (٢٩) .

يقول الامام محمد عبده : « ان الدين معاملة بين العبد وربّه ، والعقيدة طور من أطوار القلوب ، يجب أن يكون أمرها بيد علام الغيوب ، فهو الذي يحاسب عليها ، وأما المخلوق فلا تطول يده اليها ،

(٢٢) الآية ١٦٤ من سورة البقرة . انظر حاشية الصاوي على الجلالين ط الحلبي .

(٢٣) الآية ٩٩ من سورة يونس . وانظر تفسير الكشاف للزمخشري .

(٢٤) الآية ٢٩ من سورة الكهف ، يقول الزمخشري : والمعنى جاء الحق وزاغت العلل فلم يبق الا اختياركم لأنفسكم ما شئتم من الأخذ في طريق النجاة أو في طريق الهلاك . وجيء بلفظ الأمر والتخيير لأنه لما مكن من اختيار أيهما شاء فكانه مخير مأمور بأن يتخير ما شاء من النجدين . هذا ويرى بعض المفسرين ان المفصود بهذه الآية التهديد والتخويف والردع لا التخيير والاباحة لذكر الوعد الحسن على الايمان ، والوعيد بالنار على الكفر ، والعاقلة لا يرضى بفوات النعيم واختيار العذاب ، وذلك في قوله تعالى بعد ذلك : « انا اعتدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهمل يشوى الوجوه بشس الشراب وساءت مرتفقا ، ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع أجر من احسن عملا . . . » وانظر تفسير الجلالين وحاشية الصاوي .

(٢٥) الآيات ٢١ - ٢٤ من سورة الفاشية .

(٢٦) الآية ٤٥ من سورة ق .

(٢٧) الآية ٩٣ من سورة المائدة .

(٢٨) الآية ٩٩ من سورة المائدة .

(٢٩) الآية ٤٠ من سورة الرعد .

وغاية ما يكون من العارف بالحق أن ينبه الغافل ، ويعلم الجاهل ، وينصح الفاوى ، ويرشد الضال « (٣٠) .

حرية المرتد :

٧ - والمرتد هو المسلم الذى ينكر أمراً ثابتاً بثبوتاً قطعياً يقينياً فى الدين الاسلامي كأن ينكر افتراض الصلاة أو الصوم أو الزكاة أو الحج أو ينكر حرمة شرب الخمر أو أكل لحم الخنزير .

ويرى الفقهاء أنه ان كانت له شبهة فيما ذهب اليه أزالها له العلماء وبينوا له وجه الصواب ، ثم يمهل للبحث والتروى ، فان تاب ورجع قبلت نوبته ، وان أصر على رأيه قتل ان كان رجلاً باتفاق الفقهاء (٢١) مستدلين بقوله - عليه الصلاة والسلام - : « من بدل دينه فاقتلوه » .

كما يقتل أيضاً ان كان امرأة عند جمهور الفقهاء ، استدلالاً بعموم الحديث السابق الشامل للرجل وللمرأة ، وخالف فى ذلك الإمام أبو حنيفة فقال : لا تقتل المرأة المرتدة ، وانما تحبس حتى تسلم أو تموت موتاً طبيعياً ، وقد استند فى ذلك الى القياس - وهو أحد الأدلة الشرعية - حيث قاس المرتدة التي طرأ عليها الكفر على الكافرة الأصلية ، وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم - عن قتل النساء ، لما رأى امرأة مقتولة ، وقال : ما كانت هذه لتقاتل (٢٢) .

٨ - ويتبين لنا من ذلك أن رأى السائد فى الفقه الاسلامي هو قتل المرتد عن الاسلام - رجلاً او امرأة - مما قد يقال معه : انه لا يتفق مع ما تقرر من حرية العقيدة الدينية وعدم الجبر على البقاء فى عقيدة لا يؤمن بها صاحبها .

ونجيب عن ذلك بالجوابين التاليين :

أولاً : ان من الواضح أن قتل المرتد لا يمكن أن يكون عقوبه على الفكر فى ذاته وتركه للدين الاسلامي ، بدليل أن غير المسلمين من اليهود والمسيحيين الأصليين قد كفل لهم الاسلام حرية العقيدة وحمايتها ، من غير اكراه ولا تضيق . ويتعين حينئذ أن يكون هذا القتل عقوبة على الخيانة الكبرى والمكيدة الدينية التي قام بها المرتد حين ادعى الدخول فى الاسلام زوراً وبهتاناً ثم أعلن خروجه منه قصداً للاساءة اليه ، والطعن فيه ، وانضم الى صفوف أعدائه الماكرين الذين

(٣٠) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدينة ص ٦٩ ط دار المنار .

(٣١) ويبدو ان الامام الأكبر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر الأسبق لا يرى هذا الرأى ، حيث يشكك فيه فى قوله : وقد يتغير وجه النظر فى هذه المسألة اذا لوحظ ان كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بخبر الآحاد ، وان الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم ، وانما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ، ومحاولة فتنهم عن دينهم ، وان ظواهر القرآن الكريم فى كثير من الآيات تأبى الاكراه على الدين . بعد ان قال : والذي جاء فى القرآن عن هذه الجريمة هو قوله تعالى : « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة وأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون » الآية ٢١٧ من سورة البقرة (الاسلام عقيدة وشريعة ٢٨٨ ، ٢٨٩) وانظر تاريخ التشريع الاسلامي للشيخ محمد الخضرى ص ٩٧ وما بعدها حيث أورد العقوبات الدنيوية الثابتة بالقرآن ، ثم قال : وليس فى القرآن من الاجزية غير ذلك ، وقد بينت السنة حداً سادساً وهو حد شرب الخمر ، ولم يذكر حد الردة ، وانظر الفقه الاسلامي فى ثوبه الجديد للاستاذ مصطفى الزرقا ج ٢ ص ٦١٥ حيث لم يذكر حد الردة بين الحدود .

(٣٢) ومعنى هذا ان ابا حنيفة لا يعتبر قتل المرتد بسبب كفره ، حتى يكون فى ذلك اكراه ديني ، وانما يراه قتلاً لعدو خرج على المسلمين وفى سبيله الى الانضمام الى صفوف أعدائهم ، ولهذا اقتصر على قتل الرجل المحارب ، لا المرأة لأنها - بحسب الاصل - لا تحارب ، كما يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - فى هذا الحديث .

يحاربونه بجميع الوسائل ، ومنها الدعاية أو ما اصطلح على تسميته في العصر الحاضر بالحرب النفسية والمعنوية .

وهذا هو ما يقرره القرآن الكريم ويحكيه عن اليهود في صدر الدعوة الاسلامية ، اذ كانوا يتخذون من اعلان الدخول في الاسلام ، والانضمام -نفاقاً - الى صفوفه ، ثم المسارعة الى الخروج منه ، وسيلة للكيد والاضرار بالدعوة الاسلامية ، ومحاولة لصد الناس عن الايمان به ، ولاخراج المسلمين منه ورجوعهم عنه .

يقول الله تعالى : ((وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون ، ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم ، قل ان الهدى هدى الله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم ، قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم)) (٢٣) .

ويروى في سبب النزول عن ابن عباس أن عبد الله بن الصيف وعدي بن زيد والحارث بن عوف ، قال بعضهم لبعض : نعالوا نؤمن بها انزل على محمد وأصحابه غدوة ، ونكفر به عشية ، حتى نلبس عليهم دينهم ، لعلهم يصنعون كما ن صنع ، فيرجعون عن دينهم فأنزل الله تعالى : ((يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون ، وقالت طائفة من أهل الكتاب . .))

كما يروى أن بعض أهل الكتاب قالوا : أعطوهم الرضا بدينهم أول النهار واكفروا آخره فانه أجدر أن يصدقوكم ويعلموا أنكم قد رأيتم فيها ما تكرهون ، وهو أجدر أن يرجعوا عن دينهم .

ثم يروى أن أحبار قرى عربية - وكانوا اثني عشر - قال بعضهم لبعض : ادخلوا في دين محمد أول النهار ، وقولوا : نشهد أن محمداً صادق ، فإذا كان آخر النهار فاكفروا وقولوا انا رجعنا الى علمائنا وأحبارنا فسألناهم فحدثونا أن محمداً كاذب وأنكم لستم على شيء ، وقد رجعنا الى ديننا ، فهو أعجب إلينا من دينكم ، لعلهم يشكون فيقولون : هؤلاء كانوا معنا أول النهار فما بالهم ؟ بل انهم فعلوا ذلك ولم يقفوا عند القول فقط ، فقد روى ابن جرير أن بعض اليهود صلوا مع النبي صلاة الصبح وكفروا آخر النهار ، مكرأ منهم ليروا الناس أن قد بدت لهم منا الضلالة بعد أن كانوا قد اتبعوه (٢٤) .

يقول الامام محمد عبده : هذا النوع الذي تحكيه الآية من صد اليهود عن الاسلام مبنى على قاعدة طبيعية في البشر ، وهي أن من علامة الحق الا يرجع عنه من يعرفه ، وقد فقه هذا هرقل صاحب الروم ، فكان مما سأل عنه ابا سفيان من شئون النبي - صلى الله عليه وسلم - عندما دعاه الى الاسلام : هل يرجع عنه من دخل في دينه ، فقال أبو سفيان : لا . وقد أرادت هذه الطائفة أن

(٢٣) الآية ٧٢ ، ٧٣ من سورة آل عمران .

(٢٤) تفسير المنار ج ٣ ص ٣٢٣ وتفسير الجلالين ج ١ ص ١٥٢ والكشاف ج ١ ص ٢٢٨ . وافول : ان الدعوة الى ترك الاسلام سريعاً آخر النهار بعد الدخول فيه أوله ، ترجع الى الخوف من استقرار المظاهر بالدخول واستمرارهم مدة كافية بين المسلمين يشاهدون فيها ما هم عليه من الحق والخير ، وما يترتب على ذلك من الاقتناع بالعقيدة الاسلامية والايمان بها .

نعم لا يكاد يوجد مسلم حقيقي يرتد عن دينه بعد أن ذاق حلاوته وسمو مبادئه ، سواء أكان اسلامه أصلياً أم طارئاً ، واستقرأ الحوادث قديماً وحديثاً يؤيد ذلك .

ويجـرى العمل قضاء على الاعتداد بهذا الاعلان ، عملاً بالظاهر ، والله وحده هو الذى يتولى السرائر ، فقد روي ان اسامه ابن زيد قتل فى ميدان الحرب رجلاً بعد ان قال : لا اله الا الله ، فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم - ا قتلت رجلاً يقول : لا اله الا الله ، فقال اسامة : لقد قالها تحت حر السيف ، فقال الرسول : هلا شققت عن قلبه ؟

وهؤلاء يتخذون الأديان هزواً ولعباً اذ يستمرون على ولائهم لدينهم الأصلي ، ثم يعلنون العودة اليه بمجرد تحقيق أغراضهم وشهواتهم ، أو يأسهم من تحقيقها ، آمنين من العقاب على هذا اللعب والتحايل (٣٧) .

(٣٦) انظر في ذلك : الوسيط في احكام التركات والموارث للكاتب .

(٣٧) ولا علاج لذلك الا في احد امرين : اولهما عدم الاعتداد باسلام هؤلاء ، ما دام يقترون به ما يدل على التحايل والولاء لدينهم الاول وهو ما يراه بعض الفقهاء ، وما اتجه اليه مشروع قانون الاحوال الشخصية الجديد في الجمهورية العربية المتحدة اذ قرر في المادة ٥٨ « ان الشخص يكون مسلماً اذا نطق بالشهادتين على وجه قاطع بالدخول في الاسلام غير محتمل للتحايل ولا مقترون بما يناهي الاسلام ... » . وحينئذ تنقطع حوادث الردة . ثانيهما : العمل برأى جمهور الفقهاء في عقوبة المرتد حماية للعقيدة الدينية الاسلامية من عبث العابثين ، وحينئذ لن يعلن الدخول في الاسلام الا صادقاً للعقيدة والايمان ، وهيئات ان يرتد بعد ان يستظل بلواء الاسلام الذي يزيد ايمانا ، وحينئذ تنقطع حوادث الردة ايضا (وانظر فلسفة العقوبة في الاسلام للاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة ص ١٩٢ وما بعدها والجريمة والعقوبة في الفقه الاسلامي ص ٦٨١ وما بعدها) .

ثانياً : ان قتل المرتد حينئذ ، وهو عدو للدولة الاسلامية التي تستند الى الرابطة الدينية الاسلامية بين اهلها ، وتظل بلوائها اهل الأديان الاخرى الأصليين - لايتعارض مع الحرية الدينية ، كما ان المعاقبة على جريمة الخيانة الوطنية لايتعارض مع الحرية المكفولة للمواطنين بمقتضى الدساتير ، ففي الحرية التزام بالنظام العام الذى تقوم عليه الدولة وعدم الخروج عليه (٢٨) .

٩ - هذا ومن اظهر الأدلة على سماحة الاسلام وكفالاته لحرية العقيدة ، وعدم الاكراه والاعنات فيها ، ماشرعه من اباحة الزواج بالارادة الكتابية غير المسلمة ، فى قوله تعالى : ((اليوم أحل لكم الطيبات ، وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم ، وطعامكم حل لهم ، والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم)) (٣٩) .

وفى هذا أسمى انواع السماحة والحرية الدينية ، يقول الشيخ محمد عبده « اباح الاسلام للمسلم ان يتزوج الكتابية نصرانية كانت او يهودية ، وجعل من حقوق الزوجة الكتابية على زوجها المسلم أن تتمتع بالبقاء على عقيدتها ، والقيام بفروض عبادتها ، والذهاب الى كنيساتها أو بيعتها ، وهي منه بمنزلة البعض من الكل ، والزم له من الظل ، وصاحبته فى العز والذل ، والترحال والحل ، بهجة قلبه ، وريحانة نفسه ، وأميرة بيته ، وأم بناته وبنيه ، تتصرف فيهم كما تتصرف فيه ... لم يفرق الدين فى حقوق الزوجية بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية ، ولم تخرج الزوجة الكتابية باختلافها فى العقيدة مع زوجها من حكم قول الله تعالى : ((ومن آياته أن جعل لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها)) فلها حظها من المودة ، ونصيبتها من الرحمة ، وهي كما هي ، وهو يسكن اليها كما تسكن اليه ، وهو لباس لها كما أنها لباس له ، اين أنت من صلة المصاهرة التي تحدث بين اقارب الزوج واقارب الزوجة ، وما يكون بين الفريقين من الموالاة والمناصرة على ما عهد فى طبيعة البشر وما أحلى ما يظهر من ذلك بين الأولاد وأخوالهم وذوى القرابة لوالدتهم ، أيفيب عنك ما يستحكم من ربط اللفة بين المسلم وغير المسلم بأمثال هذا التسامح الذى لم يظهر عند من سبق ولا فيمن لحق من اهل الدينين السابقين عليه ... » (٤٠) .

(٣٨) ومن صور الارتداد الذى تضمن الخروج على الدولة الاسلامية ونظامها العام ماحدث من المرتدين فى خلافة أبي بكر فقد اردوا بصورة جماعية ، وانكروا احد اركان الاسلام ، فامتنعوا عن اداء الزكاة وهي ضريبة الدولة وحق الفقراء ومورد المصالح العامة ، واتبع بعضهم من ادعى النبوة كيدا ومحاولة لهدم الدولة الاسلامية ، منتهزين فرصة انتفال الرسول صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى (وانظر تاريخ الامم الاسلامية للخضرى ج ١ ص ١٧٣) .

(٣٩) الآية ٥ من سورة المائدة . واذا كان يحل زواج المسلم بالكتابية ، فانه لا يحل زواج الكتابي بالمسلمة ، والفرق بين الحالين ان الزوج المسلم ، وهو راعي الاسرة - لايتعرض لعقيدة زوجته وعباداتها ، اتباعاً لاحكام دينه ، وهو مع هذا يؤمن بعيسى وموسى نبيين قبل مجيء الاسلام ، وليس الحال كذلك فى الكتابي اذا تزوج المسلمة ، فان عقيدته تقوم على الكفر بالاسلام ونبيه ، اليس فى شريعته ما يدعو الى حماية العقيدة الدينية للمسلمة ، بل ان الكتابي لايسمح له دينه بالزواج بها ، فاذا تزوجها كان خارجاً عن دينه ، ولا دين له ، فيكون السماح له بزواج المسلمة سبباً فى ايذائها وفتنتها فى دينها .

(٤٠) الاسلام والنصرانية ص ١٣١ .

حرية العبادة والشريعة :

١٠ - وينبني على حرية العقيدة الدينية اطلاق الحرية لصاحبها في القيام بعباداتها وممارسة شعائرها ، والعمل بشريعتها (٤١) ، فقد « أمرنا بتركهم وما يدينون » .

ولقد وصل الأمر في حماية حرية العبادة الى أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - عندما حضر الى ايلياء لعقد الصلح مع أهلها نظر وراءه جيشه الى بناء بارز قد ظهر أعلاه وطمس أكثره ، فسأل ما هذا : قالوا : هيكل لليهود قد طمسه الرومان بالتراب ، فأخذ من التراب بفضل ثوبه ، والقاد بعيداً ، فصنع الجيش صنيعه ، ولم يلبثوا الا قليلا حتى بدا الهيكل وظهر ليتعبد فيه اليهود (٤٢) .

وقد جاء في أمانه لأهل ايلياء : « هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل ايلياء من الأمان أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم... انه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من خيرها ، ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ، ولا يكرهون على دينهم ، ولا يضار أحد منهم... » .

كما جاء في معاهدة عمرو بن العاص لأهل مصر : « هذا ما أعطى عمرو بن العاص لأهل مصر من الأمان على أنفسهم وأموالهم وملتهم وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبحرهم ، لا يدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص » .

وحينما دخل الفاروق عمر كنيسة القيامة وحان وقت الصلاة ، غادر الكنيسة الى خارجها ، وادى الصلاة الواجبة ، ولما سئل في ذلك : قال : اني أخشى اذا ما صليت في الكنيسة ، أن يقول المسلمون : هنا صلى عمر ، ثم يتخذوه مسجداً ولا يزال مسجده خارج الكنيسة ويجوارها شاهد صدق على سماحة الاسلام وحمايته للحرية الدينية عقيدة وشريعة .

أما في جانب حريتهم في العمل بشريعتهم ، فقد أرسل عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصري يسأله : ما بال الخلفاء الراشدين تركوا أهل الذمة وما هم عليه من الزواج بالمحارم التي لا تحل في دين الاسلام واقتناء الخنازير والخمور ، فكتب اليه الحسن : ان الاسلام يوجب تركهم وما يعتقدون ، وانما أنت متبع ولست بمبتدع .. » .

يقول الفقيه الحنفي السرخسي : « ان عمل الولاة والقضاة على هذا الى يومنا هذا ، ولم يشتغل أحد منهم بذلك ، مع علمهم بأنهم يباشرون ذلك الزواج المحرم في دين الاسلام » .

انتشار الاسلام وحروبه :

١١ - الدعوة الى الاسلام تعتمد - كما يقول القرآن الكريم - على الحكمة والوعظة

(٤١) وفي ذلك نقول المادة ١٨ من اعلان حقوق الانسان : « لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين ، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته ، وحرية الاعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء اكان ذلك سرا أم مع الجماعة » .

(٤٢) وقد أمر أحد قواد المسلمين في عهد الخليفة المعتصم بجلد امام ومؤذن لانهما اشتركا في هدم أحد المعابد ، في بلاد الصغد ، واستخدما حجارته في بناء مسجد مكانه (الدعوة الى الاسلام - بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية ، للسير توماس ارنولد الاستاذ بجامعة لندن ص ٦٥) .

الحسنة والجدال بالأحسن ، وفي ذلك يقول الله تعالى : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتتي هي أحسن ، ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله ، وهو أعلم بالمهتدين ، وان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين » (٤٣) « ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتتي هي أحسن الا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي انزل اليكنا وانزل اليكم ، والهنأ والهكم واحد ونحن له مسلمون » (٤٤) .

وبهذا الاسلوب الحكيم كان انتشار الاسلام في الشرق وفي الغرب ، مما ساء أعداءه وخصومه ، الذين وقفوا منه ومن أنصاره موقف الاضطهاد والحرب ، فكانت الحرب من جانب المسلمين ضرورة لامناص منها ، دفاعاً عن العقيدة ، وتأميناً للدعوة ، وحماية للمستضعفين ، ولايفل الحديد الا الحديد .

وفد فرر جمهور الفقهاء أن القتال ما ابيح لنشر الدين واكره غير المسلمين على الدخول فيه ، وانما ابيح لدفع الاعتداء . يدل على هذا قول الله تعالى : « اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير ، الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق ، الا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوى عزيز » (٤٥) وقوله تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ، واقتلوهم حيث ثقتهموهم وأخرجوهم من حيث اخرجوكم ، والفتنة أشد من القتل ، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، فان قاتلوكم فاقتلوهم ، كذلك جزاء الكافرين ، فان انتهوا فان الله غفور رحيم ، وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين ، الشهر الحرام بالشهر الحرام ، والحرمات قصاص ، فمن اعتدت عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، واتقوا الله ، واعلموا أن الله مع المتقين » (٤٦) وقول الله تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ، ولم يخسروكم من دياركم ان تبرؤهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين ، انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم ومن يتولهم فاولئك هم الظالمون » (٤٧) .

وقول الله تعالى : « وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ، ذلك بأنهم قوم لا يعلمون » (٤٨) .

(٤٣) الآية ١٢٥ من سورة النحل .

(٤٤) الآية ٤٦ من سورة العنكبوت . يقول الطبري : بالحكمة أى بوحي الله الذى يوحى اليك ، وكأبه الذى نزل عليك ، والموعظة الحسنة أى العبر الجميلة التي جعلها الله حجة عليهم في كتابه ، وذكرهم بها في تنزيله ، وجادلهم بالتتي هي أحسن : أن تصفح عما نالوا به عرضك من الأذى . . . ويقول الزمخشري : أى بالخصلة التي هي أحسن ، وهي مقابلة الخشونة باللين ، والفصب بالكظم ، والسورة بالاناة .

(٤٥) الآية ٣٩ ، ٤٠ من سورة الحج .

(٤٦) الآيات ١٩٠ - ١٩٤ من سورة البقرة .

(٤٧) الآية ٨ ، ٩ من سورة الممتحنة .

(٤٨) الآية ٦ من سورة التوبة .

ونلفت الأنظار الى بعض المعاني والأسرار التي جاءت في هذه الآيات :

أولا : ان أساس علاقته بين المسلمين وغيرهم هو السلم ، الذي يدعو الله الى الدخول فيه كافة : « **يأيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة** » (٤٩) « **وان جنحوا للسلم فاجنح لها** ونوكل **على الله** » (٥٠) . ولهذا احتاج القتال الى اذن الهى ، والى سبب خاص يستوجبه ، وانظر الى هذه النصوص القرآنية المتتالية التى يؤكد بعضها بعضاً تأكيداً بعد تأكيد وتأكيد . . . « **اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا . . . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق . . . ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض . . .** » « **وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين . . .** » « **وأخرجوهم من حيث أخرجوكم . . . ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم** » (٤٤) . فان انتهوا فان الله غفور رحيم ، . . . فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم . . . » بل ان باقى الفاظ هذه الآية فى نفس المعنى ، وقد اقتصرننا على ما ذكرناه منها لوضوحه وصراحته (٥١) .

ثانياً : ان الغاية من القتال هي حماية الدين ومنع فتنه المسلمين وايدائهم فى انفسهم أو اوطانهم : « **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين** » . « **انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على أخراجكم ان تولوهم . . .** »

ثالثاً : ان القرآن الكريم يطلب من الرسول - صلى الله عليه وسلم - فى الآية التى ذكرناها من سورة التوبة - وهي من آخر ما نزل من القرآن - أن يجير من يستجير به من المتركين ، وأن يحميه حتى يسمع كلام الله ، فان آمن فبها ونعمت ، والا كان عليه أن يستمر فى اجارته وحمايته حتى يبلغ المكان الذى يأمن فيه على نفسه .

١٢ - يقول الفقيه ابن تيمية : « كانت سيرته عليه الصلاة والسلام أن كل من هادنه من الكفار لم يقاتله ، وهذه كتب السيرة والحديث والتفسير والفقه والمغازى تنطق بهذا ، وهذا متواتر من سيرته - عليه السلام - فهو لم يبدأ أحداً بقتال » .

ويقول : « أما النصارى فلم يقاتل أحداً منهم حتى أرسل رسله بعد صلح الحديبية الى جميع الملوك يدعوهم الى الاسلام ، فارسل الى قيصر والى كسرى والى المقوقس والى النجاشى ، وملوك العرب بالشرق والشام ، فقتلوا بعض من أسلم ، فالنصارى هم الذين حاربوا المسلمين أولاً ، وقتلوا من أسلم منهم بغيًا وظلمًا ، فلما بدأ النصارى بقتل المسلمين أرسل سرية أمر عليها زيد بن حارثة ثم جعفر بن أبي طالب ثم عبد الله بن رواحة ، وهو أول قتال قاتله المسلمون للنصارى بمؤتة ، واجتمع على أصحابه خلق كثير من النصارى واستشهد الامراء ، وأخذ الراية

(٤٩) الآية ٢٠٨ من سورة البقرة .

(٥٠) الآية ٦١ من سورة الانفال .

(٥١) وعن عطاء بن يسار ان النبي - صلى الله عليه وسلم - بعث علياً رضي الله عنه مبعثاً فقال له : « امض ولا تلتفت » أى لاتدع شيئاً مما أمرك به ، قال : يا رسول الله ، كيف أصنع بهم ؟ قال : اذا نزلت بساحتهم فلا تقاتلهم حتى يقاتلوك ، فان قاتلوك فلا تقاتلهم حتى يقتلوا منكم قليلاً ، فان قتلوا منكم قليلاً فلا تقاتلهم حتى تريحهم اياه . . . (السير الكبير للامام محمد بن الحسن ج ١ ص ٢٣٤ ط جامعة القاهرة) تحقيق الشيخ محمد أبو زهرة والدكتور مصطفى زيد .

خالد بن الوليد » ويقول أيضاً : « انا لا نكره أحداً على الاسلام ، ولو كان الكافر يقاتل حتى يسلم لكان في هذا أعظم الاكراه على الدين » (٥٢)

اما الامام محمد بن عبد الله فيقول : القتال في الاسلام ، لرد اعتداء المعندين على الحق وأهله الى أن يأمن شرهم ، ويضمن السلامة من غوائلهم ، ولم يكن ذلك للاكراه في الدين ، ولا للانتقام من مخالفه ، ولهذا لا تسمع في تاريخ الفتوح الاسلامية ما تسمعه في الحروب المسيحية ، عندما اقندر اصحاب « تريعة المسالة » على محاربة غيرهم من فبل التسيوخ والنساء والأطفال » (٥٣)

١٣ - وقد فتح قتيبة بن مسلم أرض سمرقند ، من غير أن يخبرهم بين الاسلام والمعاهدة أو القتال ، حتى كان أهل خراسان يقولون : ان قتيبة غدر بأهل سمرقند فملكها غدرأ ، فشكى أهل سمرقند الى عمر بن عبد العزيز ، وقالوا : ظلمنا قتيبة وغدر بنا ، فأخذ بلادنا ، فكتب الى وليه يقول له : « ان أهل سمرقند قد شكوا ظلماً وتحاملاً من قتيبة عليهم ، حتى أخرجهم من أرضهم ، فاذا أنك كتابي فاجلس اليهم القاضي فلينظر في أمرهم ، فان قضى لهم فاجزج العرب الى معسكرهم قبل أن يظهر عليهم قتيبة » .

فاجلس الوالى القاضي ، واستمع اليهم ، فقضى أن يخرج الجيش الى معسكره ، وأن ينابذهم على سواء ، فيكون الأمر صلحاً أو فتحاً ، وحينما رأى ذلك أهل سمرقند ، أدركوا عظمة الاسلام وعدالته وعدالة رجاله ، فقالوا ، رضينا بما كان ودخلوا في دين الله أفواجا (٥٤) .

وهناك أمثلة كثيرة للتسامح الذى بسطه المسلمون الظافرون ، واستمر في الأجيال المتعاقبة ،

(٥٢) رسالة القتال من مجموعة الرسائل النجدية ص ١١٦ وما بعدها ، وانظر أيضاً (ابن يمية للشيخ محمد ابو زهرة ص ٢٧٨ - ٣٨٤) لتري الخلافات الفقهية في ذلك . ثم انظر (حقيقة الاسلام وأصول الحكم) للشيخ محمد بخيت ص ٢٢٧ ، لتراه يقول : « ما لا ينق مع ذلك » ان الاكراه لا يتحقق ولا يمكن ولا يقع في الدين ، لان الاكراه حمل الغير على ما لا يرضاه وفيه ضرر له ، واما اذا كان لا يرضاه وفيه منفعة ظاهرة له فليس باكراه أصلاً ، كحمل المريض على تعاطي الدواء وهو يكرهه ولا يرضاه . » وانظر بداية المجتهد لابن رشد ج ١ ص ٤٠٥ (لماذا يحاربون) . وانظر النسخ في القرآن الكريم للدكتور مصطفى زيد ، ج ٢ ص ٥٠٣ وما بعدها ، في دعاوى نسخ بعض الآيات المحكمة التي تنهى عن الاكراه وتخصر القتال في الدفاع بآية سميت آية السيف ، وهي في أصح الأقوال - قوله تعالى في سورة التوبة : « فاذا انسلكوا الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد ، فان تابوا واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم » . مع ان هذه الآية يدل سياقها وسباقها من أول السورة على أنها واردة في قوم من المشركين كان بين رسول الله وبينهم عهد فنقضوه قبل أن تنقضي مدته ، وقوم آخرون كان بينه وبينهم عهد غير محدود الأجل ، فهؤلاء وأولئك هم الذين أعلن الله برأته هو ورسوله منهم ، وأمهلهم مع ذلك أربعة أشهر من يوم الحج الأكبر ، ليسيحوا في الأرض خلالها ، ثم ليحددوا موقفهم » .

(٥٣) الاسلام والنصرانية ص ٦٢ . وفي مسند الامام احمد بن يحيى بن سعيد ان ابا بكر بعث الجيوش الى الشام ، وبعث يزيد بن ابي سفيان أميراً ، فقال : انك ستجد قوماً زعموا انهم حبسوا أنفسهم في الصوامع ، فدعهم وما زعموا . . . واني موصيك بعشر : لا تقتلن امرأة ، ولا صبياً ، ولا كبيراً هرماً ، ولا تقطعن شجرة مثمرة ، ولا نخلاً ، ولا تحرقها ، ولا تخربن عامراً ، ولا تعفرن شاة ولا بقرة الا لماكلة ، ولا تجبن ، ولا تفلن ، وهذه وصية أخرى : « وأوصيكم بتقوى الله ، ولا تعصوا ولا تفلوا ، ولا تجبنوا ، ولا تهدموا بيعة ، ولا تحرقوا نخلاً ، ولا تحرقوا زرعاً ، ولا تذبحوا بهيمة ، ولا تقطعوا شجرة مثمرة ، ولا تقتلوا شيخاً كبيراً ، ولا صبياً ولا صغيراً ولا امرأة ، وستجدون اقواماً قد حبسوا أنفسهم في الصوامع فدعهم وما حبسوا أنفسهم له » . وانظر كنز العمال ج ٢ ص ٢٩٦ والسير الكبير ص ١٧٥ وما بعدها في (باب وصايا الامراء في الحرب) .

(٥٤) انظر الكامل في التاريخ لابن الأثير ج ٥ ص ٢٢ ، وانظر السير الكبير ج ١ (بتمهيد وتعليق الاستاذ الشيخ ابو زهرة) ص ٤٣ وص ٢٣٢ .

يدل على أن من دخلوا في الاسلام انما دخلوه عن اختيار واردة حرة ، « وأن عدداً كبيراً من أهالي الطبقات الدنيا والوسطى دانوا بالاسلام عن ايمان بابت ، متحولين اليه من ديانتهم القديمة التي أهمل رجالها مصالحهم ، وانصرفوا الى مطامع الدنيا ، فساموهم الخسف ونهبوا أموالهم . أما حمل الناس على الدخول في الاسلام أو اضطهادهم بأية وسيلة من وسائل الاضطهاد في الأيام الأولى التي أعقبت الفتح العربي فاننا لانسمع عن ذلك شيئاً ، وفي الحق ان سياسة التسامح الديني التي أظهرها هؤلاء الفاتحون نحو الديانة المسيحية كان لها اكبر الاسر في تسهيل استيلائهم على هذه البلاد » (٥٥) .

الحرية الفكرية :

١٤ - العقل خاصة الانسان واميزازه وشرفه ، وهو مناط التكليف والخطاب الالهي ، فبالعقل كان الانسان انساناً ، وكان امتيازاه وتفضيله على غيره .

يقول القرطبي في تفسير قوله تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم .. وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » .. والصحيح الذي يعول عليه أن التفضيل انما كان بالعقل ، الذي هو عمدة التكليف ، وبه يعرف الله ، ويفهم كلامه .. الا انه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بعثت الرسل ، وانزلت الكتب ، فمثال الشرع الشمس ، ومثال العقل العين ، فاذا فتحت وكانت سليمة ، رأت الشمس ، وادركت تفاصيل الأشياء . (٥٦)

والتفكير فطرة الانسان وعمل العقل ورسالته ، حتى أن المناطقة يعرفون الانسان بأنه حيوان ناطق ، أي مفكر ، والتفكير بعد ذلك فريضة اسلامية ، يتسع مجالها في كل ما يشمل الكون الفسيح ، أمر القرآن بها وحض عليها . يقول الله سبحانه : « قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين » . (٥٧) « أو لم يروا كيف يبدىء الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير ، قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ، ان الله على كل شيء قدير » . (٥٨) « قد خات من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » . (٥٩) « أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها ، فانها لاتعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور » (٦٠) « قل انما أعظكم ان تقوموا لله

(٥٥) - الدعوة الى الاسلام - بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية - للسير توماس ارنولد ص ١١٦ ، وانظر كتاب حضارة العرب لجوستاف لوبون اذ يقرر : ان العالم لم يعرف فاتحاً أرحم من العرب المسلمين .

(٥٦) وفي هذا المعنى يقول الفزالي : (ان العقل كالأساس والشرع كالبناء ، ولن يفنى أساس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أساس ، العقل كالبصر ، والشرع كالشعاع ، ولن يفنى بصر ما لم يكن شعاع من خارج ، ولن يفنى الشعاع ما لم يكن البصر .. العقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذي يمدده فما لم يكن زيت لم يحصل السراج ، وما لم يكن سراج لم يضيء زيت (معارج القدس ص ٥٩) .

(٥٧) الآية ١١ من سورة الانعام .

(٥٨) الآية ١٩ ، ٢٠ من سورة العنكبوت .

(٥٩) الآية ١٣٧ من سورة آل عمران .

(٦٠) الآية ٢٦ من سورة الحج .

مثنى وفردى ثم تتفكروا (٦١) ، يقول الزمخشري : والمعنى انما اعظكم بواحدة ان فعلتموها أصبتم الحق ، وهي ان تقوموا لوجه الله خالصاً متفرقين اثنين اثنين وواحداً واحداً ثم تتفكروا في أمر محمد - صلى الله عليه وسلم - وما جاء به . أما الانان فيتفكران ويعرض كل واحد منهما محصول فكره على صاحبه ، وينظران فيه نظر متصادقين متناصفين لا يميل بهما اتباع الهوى . . . حتى يهجم بهما الفكر الصالح والنظر الصحيح على جادة الحق وسننه ، وكذلك الفرد يفكر في نفسه يعدل ونصفه من غير أن يكابرهما ويعرض فكره على عقله وذهنه . والذي أوجب تفرقهم مثنى وفردى أن الاجتماع مما يتوشخخ الخواطر ويعمى البصائر ويمنع الروية ويخلط القول ، ويبين القرآن مظاهر قدرة الله وعلمه وحكمته في خلق السموات والأرض ، ويسن للناس أحكاماً تحقق لهم الخير والعدل ، ويعقب على ذلك بأن هذه الآيات الحسية والمعنوية لا يعقلها الا العالمون اولو الأبواب والمفكرون (٦٢) **« وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون »** (٦٣) **« هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ، ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات ، ان في ذلك لآية لقوم يتفكرون ، وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر ، والنجوم مسخرات بأمره ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون ، وما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه ان في ذلك لآية لقوم يذكرون »** (٦٤) **« ولكم في القصص حياة يا أولى الأبواب لعلمكم تنقون »** (٦٥) .

وينهى عن اتباع ما ليس للانسان به علم ، ولا يقوم عليه دليل ، ويعيب على من ينابعون غيرهم ولو كانوا آباءهم من غير علم ولا هدى ولا كتاب منير ، ويجعل من يعطل عقله في درجة تنزل عن درجة البهائم والأنعام .

فيقول سبحانه : **« ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا »** (٦٦) **« وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا ، أشهدوا خلقهم ، ستكتب شهادتهم ويسألون ، وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ، ما لهم بذلك من علم ، ان هم الا يخرصون ، ام آتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون ، بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون ، وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون »** (٦٧) **« ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها »**

(٦١) الآية ٤٦ من سورة سبا .

(٦٢) الآية ٤٣ من سورة العنكبوت .

(٦٣) الآية ١٣ من سورة الجاثية .

(٦٤) الآيات ١٠ - ١٣ من سورة النحل .

(٦٥) الآية ١٧٩ من سورة البقرة .

(٦٦) الآية ٢٦ من سورة الاسراء .

(٦٧) الآيات ١٩ - ٢٣ من سورة الزخرف .

ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون » (٦٨) .

ويسأل ابراهيم عليه السلام - وهو خليل الرحمن - ربه كيف يحيى الموتى ليطمئن قلبه ، فلا ينكر عليه ذلك ويستجيب له : « واذا قال ابراهيم رب ارنى كيف يحيى الموتى ؟ قال أولم تؤمن ؟ قال : بلى ، ولكن ليطمئن فإني ، قال : فخذ أربعة من الطير فصرهن اليك ، ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياء ، واعلم أن الله عزيز حكيم » .

ويروى مراحل البحث التي مر بها عليه السلام حتى وصل الى الايمان واليقين عن استغراء وتفكير ، لنقتدى ونهتدى « وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ، فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال : لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ، فلما أفل قال لئن لم يهتدي ربي لأكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ، فلما أفلت قال يا قوم اتبعوا ما تشركون ، انى وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين » (٦٩) .

ولهذا ذهب العلماء الى ان الايمان عن تقليد محض لا اعتداد به . يقول الامام محمد عبده : « ان التقليد بغير عقل ولا هداية شأن الكافرين ، وان المرء لا يكون مؤمناً الا اذا عقل دينه وعرفه بنفسه ، حتى اقتنع به ، فمن ربي على التسليم بغير عقل ، وعلى العمل ولو صالحاً بغير فقه وهو غير مؤمن ، فليس الفصد من الايمان أن يذلل الانسان للخير كما يذلل الحيوان . بل ان القصد أن يرتقى عقله وترتقى نفسه بالعلم ، فيعمل الخيره وهو يفقه انه الخير النافع المرضى لله ، ويترك الشر وهو يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته » .

كما يقول : « ان الايمان يعتمد اليقين ، ولا يجوز الأخذ فيه بالظن ، وان العقل هو ينبوع اليقين في الايمان بالله وعلمه وقدرته » (٧٠) .

١٥ - واذا كان هذا هو البحث الحرفي جانب العقيدة ، وهي أساس الدين ، فان السريعة - وهي الجانب العملي منه ، يطلب الاسلام فيها الاجتهاد والتفكير واستنفاد الوسع والطاقة من كل قادر على معرفة الحكم المقصود من القرآن الكريم أو السنة النبوية ، ثم يطلق للعقل استنباط الأحكام غير المنصوص عليها ، قياساً على ما جاءت به النصوص ، أو بناء على ما يراه في الحكم من مصلحة جاءت الشريعة لتحقيقها ، أو مفسدة جاءت الشريعة لمنعها ، أو تطبيقاً للقواعد الشرعية ، ونحو ذلك .

(٦٨) الآية ١٧٩ من سورة الاعراف .

(٦٩) الآيات ٧٥ - ٧٨ من سورة الأنعام - يقول الزمخشري : (ملكوت السموات والأرض) يعني الربوبية والالوهية ونوقفه لمعرفة ونرشده بما شرحنا صدره وسددنا نظره وهديناه لطريق الاستدلال ، وكان أبوه وقومه يعبدون الأصنام والشمس والقمر والكواكب ، فاراد أن ينبههم على الخطأ في دينهم وأن يرشدهم الى طريق النظر والاستدلال ، ويعرفهم ان النظر الصحيح مؤد الى ان شيئاً منها لا يصح أن يكون الهاً لقيام دليل الحدوث فيها وان وراءها محدثاً أحدثها وصانعاً صنعها ومدبراً دبر طلوعها وأفولها وانتقالها ومسيرها وسائر احوالها (هذا ربي) يقول هذا قول من ينصف خصمه مع علمه بانه مبطل ، فيحكى قوله غير متعصب لمذهبه ، لأن ذلك ادعى الى الحق ثم يكر عليه بعد حكايته فيبطله .

(٧٠) الاسلام والنصرانية ص ١١٣ .

فاذا أصاب المجتهد في اجتهاده كان مأجوراً على الاجتهاد وعلى الصواب ، وان أخطأ كان معذوراً ومأجوراً على الاجتهاد . يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - لعمر بن العاص ، بعد ان طلب منه أن يحكم في بعض القضايا ، وهو في حضرته ، وخشيته من الخطأ فيها : « ان أصبت فلك أجران ، وان أخطأت فلك أجر » .

كما يروى عن أبي سعيد الخدري أن رجلين خرجا في سفر ، فحضرتهما الصلاة وليس معهما ماء فتيمما وصليا ، ثم وجدا الماء قبل خروج وقت الصلاة ، فتوضأ أحدهما وأعاد الصلاة ، اذ رأى انه قدر على الطهارة الأصلية قبل خروج الوقت ، ولم يعد الآخر بناء على انه أدى الفرض الديني بالطهارة الممكنة ، ولم يكن في مقدوره الوضوء ، وبذلك برئت ذمته ولما ذكرا ذلك لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال للذي لم يعد الصلاة : أصبت السنة أي الطريقة الصحيحة ، وأجزأتك صلاتك ، وقال للآخر : لك الأجر مرين (٧١) .

ويقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأصحابه بعد عودته من غزوه الأحزاب الى المدينة ، وعزمه على غزو بني قريظة : من كان سماعاً مطيعاً فلا يصلين العصر الا في بني قريظة . ويخرج الصحابة مسرعين امتثالاً للأمر النبوي ، ثم تدركهم صلاة العصر في الطريق ، فيصليها بعضهم أخذاً بمفهوم النص قائلين : ان الرسول لم يرد منا الا المسارعة الى بني قريظة ، وقد سارعنا في حدود طاقتنا ، ولم يرد منا تأخير الصلاة عن وقتها ، ولم يصل الباقون أخذاً بمنطوق النص الى أن وصلوا الى بني قريظة ليلاً - ولما علم الرسول - صلى الله عليه وسلم - بذلك أقر كلا منهم على اجتهاده .

فاذا وصل المجتهد - بغلبة الظن - الى رأى وجب عليه العمل به ، وامتنع عليه تقليد غيره من المجتهدين ، وكل ما يصل اليه المجتهد باجتهاده وتفكيره فهو حق ، والحق غير متعين ، وكل مجتهد مصيب ، في رأى فريق من العلماء ، يسمون « المصنوبة » لقولهم بصواب الآراء الاجتهادية المختلفة .

ويرى فريق آخر أن الحق عند الله واحد ، فمن وصل اليه باجتهاده ورأيه كان مصيباً ، ومن أخطأه كان مخطئاً ، ولكنه مع هذا معذور ومأجور ، ويسمى هذا الفريق « المخطئة » ، لأنهم لا يصوبون الا رأياً واحداً ، ويخطئون ما عداه .

والحق عندي مع هذا الفريق « المخطئة » فان الآراء قد تتناقض ، ولا يمكن أن يحكم على كل من المتناقضين بالصواب ، ولا يمكن مثلاً أن يكون القول بالحل صواباً والقول بالحرمة كذلك .

والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول : « اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وان أخطأ فله أجر » . ففي الحديث صواب وخطأ في الواقع ونفس الأمر .

ثم ان أبا بكر - رضي الله عنه - لما سئل عن ميراث الكلاله (٧٢) ، قال : أقول فيها برأبي ، فان يكن صواباً فمن الله ، وان يكن خطأ فمن الشيطان ، الكلاله ما عدا الولد والوالد .

(٧١) نيل الأوطار للشوكاني ج ١ ص ٣٣٥ .

(٧٢) يقول الفراء : الكلاله ما عدا الولد والوالد ، سموها كلاله لاستندارتهم بنسب الميت ، من تكلمه الشيء اذا استدار به ، ويقول ابن الاثير : الأب والابن طرفان ، فاذا مات الشخص ولم يخلفهما فقد مات عن ذهاب طرفيه ، فسمي لذلك كلاله من الكلال وهو الضعف ، فالكلالة تطلق على الوارث والمورث (انظر تفسير القرطبي ج ٥ ص ٧٦ ولسان العرب والمصباح المنير) .

ويكتب أبو موسى في كتاب عن عمر : هذا ما أرى الله عمر ، فيقول له عمر : امحه ، واكتب هذا ما رأى عمر ، فان يك خطأ فمن عمر .

المذاهب الفقهية :

١٦ - وقد كانت الحرية الفكرية أساساً لوجود المذاهب الفقهية ، ونعدها ، يقول أبو حنيفة : « . . . اذا انتهى الأمر الى ابراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب - وهم من التابعين - فلي ان اجتهد كما اجتهدوا » . « أو فهم رجال ونحن رجال » .

ثم لم يكن أحد من الفقهاء يرى أن أقواله تلزم أحداً ، ولا أن رأيه الحق الذي لا يأنى الباطل ، بل كان كل منهم يرى مذهبه صواباً يحتمل الخطأ ، ومذهب مخالفه خطأ يحتمل الصواب . (٧٢)

ولقد سئل أبو حنيفة : هذا الذي نفتي به هو الحق الذي لا شك فيه ، فيقول : والله لا أدري لعله الباطل الذي لا شك فيه .

كما يقول : لا ينبغي لمن لا يعرف دليلي ان يفتي بكلامي .

ويقول صاحب زفر : كنا نختلف الى أبي حنيفة ومعنا أبو يوسف ومحمد بن الحسن ، فكنا نكتب عنه فقال يوماً ، لأبي يوسف : لا تكتب عني كل ما تسمعه ، فاني قد أرى الرأي اليوم فأتركه غداً ، وأرى الرأي غداً وأتركه بعد غد .

وكان أبو حنيفة يقول : هذا رأى أبي حنيفة وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن جاءنا بخير منه فهو أولى بالصواب .

ثم كان الإمام مالك يقوم : أنا بشر اخطىء واصيب ، فانظروا في رأيي ، فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وما لم يوافق فتركوه .

ويقول : كل أحد يؤخذ منه ويرد عليه ، ما خلا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - .

وعندما اقترح عبد الله بن المقفع على الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور وضع قانون عام يلزم الناس ، واستجاب أبو جعفر لرأيه ، استشار الإمام مالكا في حمل الناس على مذهبه . فأبى .

ويقول الفقيه المزني صاحب الشافعي وتلميذه : هذا ما سمعته من الشافعي ، بعد أن نهاني عن تقليده أو تقليد غيره .

ثم يقول الإمام أحمد بن حنبل : لا تقلدني ولا تقلد مالكا ، ولا تقلد الليث ولا الأوزاعي ، وخذ من حيث أخذوا .

باب الاجتهاد مفتوح :

١٧ - والاجتهاد بمعنى بذل الجهد في معرفة أحكام الشرع الاسلامي حق ثابت لكل من منحه

الله سبحانه أهلية النظر والبحث ، بل انه من الواجبات الكفائية التي يتوجه فيها الطلب الى الجماعة ، وتأنم الامة كلها اذا قصرت في القيام به ، ولم تقم باعداد القادرين عليه .

يقول الاستاذ الأكبر الشيخ المراغي شُبَّخ الجامع الأزهر الأسبق : « ليس الاجتهاد ممكناً عقلاً فقط ، بل هو ممكن عادة ، وطرقه أسرمما كانت في الأزمنة الماضية ، أيام كان يرحل المحدث الى قطر آخر لرواية حديث ، وأيام كان يرحل الرواة لرواية بيت من الشعر أو كلمة من اللفظة . وقد نوافرت مواد البحث في كل فرع من فروع العلوم . . . وهذا لم يكن ميسوراً لأحد في العصور الاولى . . . وان الزمن لم يغير من خلقة الانسان ، وان العقول لم تضمر ، وان الطبيعة باقية في الانسان كما كانت في العصور الماضية » (٧٤) .

وليس معنى فتح باب الاجتهاد في الشريعة الاسلامية في حرية فكرية ، أن يتصدى له من لم سأل له (٧٥) ، ولا يكون في هذا حجر على هذه الحرية الفكرية ، وانما هو الحماية لها ، وليس في هذا كهنوية اسلامية ، وانما هو التخصص والأهلية . والقوم بغير ذلك يؤدي الى القوضى والبلبلية الفكرية لا الى الحرية .

واذا كان الطب مباحاً للجميع ، والجندية مباحة للجميع ، والهندسة مباحة للجميع ، ومع هذا لا يجوز لدجال أن يتعرض لعلاج المرضى ، ولأن لم يتدرب عسكرياً أن يكون مقاتلاً في الميدان ، ولأن لم يدرس الهندسة أن يبني بيتاً أو يصمم سداً ، فان الفقه الاسلامي شأنه هذا الشأن ، ومباح للجميع في هذه الحدود الرحبة .

العقل والنقل :

١٨ - العقل والنقل في ميدان النظر والبحث والفكر صنوان لا يفترقان ، ولا يسفني أحدهما عن الآخر ، ويصور ذلك الامام الفزالي بقوله : « الترع عقل من الخارج ، والعقل شرع من الداخل ، وهما متعاضدان بل متحدان ، ولكون الترع عقلاً من الخارج سلب الله تعالى اسم العقل عن الكافر في غير موضع من القرآن ، نحو قوله تعالى : ((صم بكم عمى فهم لا يعقلون)) ولكون العقل سرعاً من الداخل قال تعالى في صفة العقل : ((فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم)) فسمى العقل ديناً ، ولكونهما متحدان فال تعالى : ((نور على نور)) أي نور العقل ونور الشرع .

كما يقول : « ان العقل المنزه عن الخيب والذي لانسوبه عاطفة مريبة ، يشبه العين السليمة من الآفات ، في حين ان الترع يسبه الشمس التي يغمر نورها الأشياء ، فيكسبها ألوانها ، وتصبح رؤيتها أمراً ممكناً ، فلا العين وحدها تكفي ، ولا وجود للألوان الا اذا رأتها الأبصار . وهكذا فان الرجل الذي يقبل على القرآن دون أن يستخدم عقله في فهمه نسبه بمن يغمض عينيه حتى لا يرى هذا الضياء ، وعندئذ لا يفترق عن فهد بصره على سبيل الحقيقة ، أما من يعرض عن الشرع زاعماً

(٧٤) بحوث في الشريعة الاسلامي ص ٢٠ .

(٧٥) والشروط التي يجب تحفنها في المجتهد ترجع الى معرفة اللغة وطرق دلالتها على المعاني ، والعلم بالقرآن والسنة النبوية ، والعلم بالمقاصد الشرعية ، والاحاطة بأحوال الناس وأعرافهم ، ومعرفة طرق استنباط الاحكام وما يتعلق بذلك . وقد تم بحث هذا كله في علم « اصول الفقه » .

انه يستطيع الاعتماد على العقل وحده ، فهو يشبه من فسد طبعه ، فلم يستخدم عينيه في ضياء النهار ، بل يصر عبناً على رؤية الأشياء في ظلام دامس » (٧٦) .

وقد اتفق علماء الاسلام - كما يقول الامام محمد عبده - الا قليلاً ممن لا ينظر اليه على انه اذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر لله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة ، حتى يتعين معناه مع ما أبته العقل .

وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب والسنة وعمل النبي - صلى الله عليه وسلم - مهدت بين يدى العقل كل سبيل ، وازيلت من سبيله جميع العقبات ، واتسع له المجال الى غير حد ، فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب الى ما هو أبعد من هذا ؟ وإى فضاء يسع أهل النظر وطلاب العلوم ان لم يسمعهم هذا الفضاء ؟ (٧٧)

الحرية المدنية :

١٩ - ويراد بها أن يكون للانسان حرية التصرف في اموره الشخصية والمالية ، ويقابلها الرق والعبودية التي يفقد فيها الانسان هذه الحرية ، ولا يكون له أهلية هذه التصرفات ، بل قد تجعله هو مملوكاً لغيره .

وقد أرسى الاسلام دعائم هذه الحرية ، وجعل لكل فرد سيادة ذاتية ، يملك ويرث ويبيع ويشترى ويرهن ويكفل ويهب ويقف ويوصي وينصدق ويتزوج (٨٧) ، ويتصرف بكل التصرفات التي تحقق المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية . وإذا كان قد حُجر في بعض التصرفات المالية على

(٧٦) انظر معارج القدس ص ٥٩ - ٦١ .

(٧٧) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٥٢ . وهذا التعارض انما يكون بحسب الظاهر لا في واقع الامر . ولا يدعى هذا الا في احوال نادرة . بسبب خطأ فكري وقع فيه من قام التعارض عنده أو بسبب تصحيح نقل لم تثبت نسبته الى الشارع . وان صحيح المنقول في الاسلام يتفق دائماً مع صريح المنقول باتفاق العلماء ، يقول الامام الغزالي : « وهما متعاضدان بل متحدان » قد بين ذلك ابن تيمية في بحث خاص .

(٧٨) والمرأة هي صاحبة الحق الاول في امر زوجها ، ولها ان تتولى هذا العقد بنفسها في حدود العرف والاداب في رأى فقهاء المذهب الحنفي - الذين استدلوا بما في القرآن الكريم من اسناد الزواج الى المرأة نفسها لا الى أوليائها « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن » ... فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره » ثم يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « الأيم - وهي المرأة غير المتروجة بكراً كانت او ثيباً - أحق بنفسها من وليها » ، ويقولون : « ان المرأة تتم أهليتها بالبلوغ والعقل ، فتكون لها الولاية كاملة على نفسها وعلى مالها ، وقد اطلقت السريعة يدها في امر مالها كالرجل ، نتيجة لكمال أهليتها ، فيجب أن تكون لها الولاية كذلك في امر زوجها » ويخالف في ذلك جمهور الفقهاء ، ويجعلون امر الزواج للأولياء للمرأة ، مستدلين بما في القرآن الكريم من اسناد الزواج الى الأولياء « وانكحوا الأيامى منكم » « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » « فلا تعضلوهن ان ينكحن أزواجهن » ثم يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « لانكاح الا بولي » « لاتزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها » وينتصر ابن القيم للمذهب الحنفي فيقول : « ان البكر البالغة العاقلة الرشيدة لا ينصرف ابوها في أقل شيء من مالها الا برضاها ، ولا يجبرها على اخراج اليسير منه بدون اذنها ، فكيف يجوز أن يزفها ويخرج منها نفسها بغير رضاها ، الى من يريد هو وهي من اكراه الناس له ... » وينتصر الفقيه العراقي للمذهب الجمهوري ، ويرد على المذهب الحنفي في تسويته بين الزواج والتصرفات المالية ويقول : ان الامرين مختلفان من وجوه : منها أن عفاف المرأة وشرفها أعظم شأنًا من أموالها ، وان الزواج يسيطر عليه الهوى والعاطفة القوية ، وليس في المال مثل ذلك ، ومنها أن ما يصيب المرأة في شرفها بسبب تزوجها بمن لا يكافئها يصيب أوليائها بالاذى ، وليس في التصرفات المالية مثل ذلك .

السفيه (٧٩) ، وذى الففلة ، فان الأساس والهدف هو صيانتة والمحافظة على ماله والحرص على مصلحته .

الاسلام والرق :

٢٠ - وهنا يثار موضوع الرق ، وكيف أباحه الاسلام ؟

ونقول : ان الاسلام لم يجيء بشرع الاسترقاق ، بل جاء بشريعة الحرية، ورد الأرقاء الى ساحتها التي فطرهم الله عليها ، كما يقول الفاروق عمر : « **مَتَى اسْتَعْبَدْتُمُ النَّاسَ وَقَدْ وَلَدْتُهُمْ امهاتهم أحرارا** » .

والقارىء للقرآن الكريم لا يجد فيه آية واحدة تبيح الاسترقاق والاستعباد ، وانما يجد الآيات المتعددة تنادى بتحرير الأرقاء وتحض على اعتاقهم ، وتجعل هذا التحرير من أعظم القرب والطاعات الدينية ، ثم تجعله كفارة تستر ما يقع فيه المسلم من بعض المخالفات الدينية . بل انه يوجبه على الدولة الاسلامية ، ويجعله عملاً من أعمالها ، ومصرفاً من مصارف أموالها ، ونفصل هذا الاجمال بعض التفصيل ، فنقول :

أولاً - ان أسرى الحرب يخير القرآن فيهما بين امرين لا ثالث لهما : المن عليهم بنعمة الحرية من غير مقابل ، أو المن عليهم بها في مقابل فداء مالي أو شخصي ، وهو ما يسمى الآن (تبادل الأسرى) (٨٠) . يقول الله تعالى : « **... فاما منابعد واما فداء حتى تضع الحرب أوزارها** » (٨١) .

كذلك اذا رجعنا الى السنة النبوية وجدنا ان أقوال الرسول - صلى الله عليه وسلم - وافعاله تنطق بأنه ما جاء مسترقاً بل محرراً .

يحث على العتق ويحض عليه ، فيقول : « من أعتق رقبة مسلمة أعتق الله بكل عضو منه عضواً منه من النار » .

ويقول : « أيما رجل مسلم اعنق رجلاً مسلماً فان الله عز وجل جاعل وفاء كل عظم من عظامه عظماً من عظام محرره ... »

واذا كان الصحابة قد استرقوا في حروبهم فانما كان ذلك ضرورة حربية لامحيص عنها ، ومعاملة بالمثل حيث كان أعداؤهم يسترقون أسرى المسلمين ، ونسهيلاً لاستخلاص هؤلاء الأسرى المسلمين من يد أعدائهم عن طريق التبادل .

(٧٩) بل ان الامام ابا حنيفة لا يرى السفه - وهو عدم الاحسان في التصرفات المالية ، وانفاقه على خلاف مقتضى العقل والشرع ، موجباً للحجر على السفيه ، اذ في الحجر عليه اهدار لآدميته وكرامته محافظة على ماله ، وآدميته وكرامته وحرية أهم من ماله ، فلا يشيع الأعلى بسبب الأدنى . وانظر (أبو حنيفة بطل الحرية للاستاذ عبد الحليم الجندى ص ٢٧٢) حيث يقول : ان ما يقول به أبو حنيفة من عدم الحجر على السفيه ينفرد به الانجليز اليوم في شرائعهم .

(٨٠) وهذا النوع من الفداء هو الاولى ، لان فيه اطلاق الحرية للمسلمين وغير المسلمين ، ودين الحرية يحرص على الحرية بالنسبة لغير اتباعه كما يحرص عليها في اتباعه ، لان الحرية - عنده - كالماء والفداء والهواء حقوقي طبيعية لكل انسان (وانظر التمهيد لكتاب السير الكبير ط جامعة القاهرة للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص ٧٤) .

(٨١) الآية ٤ من سورة محمد .

الاسلام وحقوق الانسان (حق الحرية)

وقد سرع الله سبحانه أحكامه التي تحقق المصالح الأصلية ، وأباح الخروج عنها في احوال الضرورة التي تقدر بقدرها ولا نعدوها . والله سبحانه وتعالى يقول : ((وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه)) .

تم ان الله سبحانه وتعالى يشير الى قاعدة المعاملة بالمثل في قوله تعالى : ((فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)) وفي قوله تعالى : ((الشهر الحرام بالشهر الحرام ، والحرمات فصا)) فمن انتهك حرمة من الحرمات ، ولم يكن هناك مفر من مفاصلته بمثل عمله ، كانت المصلحة في معاملته بالمثل ، وفي حدود الضرورة ، حتى يرتدع ، ولا يفل الحديد الا الحديد ، وان انت اكرمت اللئيم تمردا . والوقوف عند المثالية أحيانا أمام من لا يؤمنون ولا يتعاملون بها يضر ولا ينفع .

وبهذا ضيق الاسلام موارد الرق وأسبابه ، التي وجدها قبله وكانت متعددة (٨٢) ووقف بها وحصرها عند المعاملة بالمثل ، وبقدر الضرورة من غير تجاوز ولا اعتداء .

ثانياً — لم يكتف الاسلام بذلك ، بل وضع خطة حكيمة لانهاء الرق وقد كان أساساً لنظام الحياة الاقتصادية والاجتماعية — تدريجياً من غير رجة اقتصادية او اجتماعية .

فجعل عتق الرقبة كفارة للحنث في اليمين ، يقول الله تعالى : ((لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام ، ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم)) (٨٣) كما جعله كفارة في الظهار ، وهو تحريم الرجل زوجته على نفسه ، تم رغبته في العودة اليها .

يقول تعالى : ((والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ، ذلكم توعظون به ، والله بما تعملون خير ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا ، فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا)) (٨٤) .

ثم جعله كفارة للقتل خطأ . يقول سبحانه : ((وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً الا خطأ ، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله الا أن يصدقوا ، فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ، وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين)) (٨٥) .

(٨٢) ومن ذلك ان المدين اذا عجز عن سداد الدين يصبح رقيقاً لصاحبه ، بينما يشرع القرآن في ذلك امهاله والتخفيف عنه ((وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ، وان صدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون)) .

(٨٣) الآية ٨٩ من سورة المائدة .

(٨٤) الآية ٣ ، ٤ من سورة المجادلة .

(٨٥) الآية ٩٢ من سورة النساء . فاذا كان القتل خطأ يترتب عليه موت نفس ، فان كفارته احياء اخرى بردها الى الحرية .

وكفارة للافطار المتعمد في نهار رمضان ، فقد روى أبو هريرة أن رجلاً أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال : هلكت يا رسول الله ، قال : ما شأنك ؟ قال : وقعت على امرأتي في رمضان ، قال : فهل تجد رقبة تعتقها ؟ قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا ، قال : فهل تستطيع أن تطعم سنين مسكينا ؟ قال : لا . . . » (٨٦) .

ويلاحظ أن العتق هو الواجب الأول في بعض هذه الكفارات قبل الصيام وهو من أسنى العبادات ، وقبل الاطعام للفقراء ، وما أشد حاجتهم إليه ، وكأن رد الحرية الى الرقيق وفيها حياته الحقيقية أولى وأهم .

ثم جعله كفارة لضرب العبد أو لطمه . يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « من لطم مملوكاً له أو ضربه فكفارته عتقه » (٨٧) .

ثم جعل تحرير العبيد مصرفاً من مصارف الزكاة في قوله تعالى : « **انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم** » (٨٨) .

ثم دعا الى تحرير الرقاب ، قرينة وطاعة لله : « **فلا اقتحم العقبة ، وما أدراك ما العقبة ، فك رقبة ، أو اطعام في يوم ذى مسغبة ، يتيماً ذامقرباً ، أو مسكيناً ذامتربة** » (٨٩) « **ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر . . . وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب . . .** » (٩٠) .

فان أبدى الرقيق رغبة في الحرية في مقابل مالى ، كان على مالكة الاستجابة لرغبته في الخروج الى ساحة الحرية ، وهو ما يسمى « المكاتبة » مع التخفيف عنه في هذا المال الذى يدفعه ومعاونته مالياً في أدائه . وفي ذلك يقول الله تعالى : « **والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيما نكم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً ، وآتوهم من مال الله الذى آتاكم** » (٩١) ثم ان القرابة القريبة تتنافى مع الاسترقاق ، ولهذا اذا ملك الشخص قريبه المحرم صار هذا القريب حراً . بقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « ومن ملك ذا رحم محرم فهو حر » .

وكذلك علاقة الزوجية ، فاذا ملك الزوج زوجته صارت حرة ، واذا ملكت الزوجة زوجها صار حراً . ثم اذا استولد المالك أمته ، أى كان له منها ولد ، كانت في سبيلها الى الحرية ، فان شاء حررها ، والا حرم عليه التصرف في ملكيتها حتى يموت فتكون حرة ، والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول : « **أيما امرأة ولدت من سيدها فانها حرة اذا مات** » .

(٨٦) نيل الاوطار للشوكاني ج ٤ ص ٢٩٣ .

(٨٧) رواه مسلم .

(٨٨) الآية ٦٠ من سورة التوبة .

(٨٩) الآيات ١١ - ١٦ من سورة البلد .

(٩٠) الآية ١٧٧ من سورة البقرة .

(٩١) الآية ٢٣ من سورة النور .

واذا اعتق نصيبه في عبد، عتق العبد، وكان على المالك تخليصه من ماله ، فان لم يكن له مال سعى العنيق في أداء المال الى الشريك الآخر دون ارهاق . يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « من أعتق شقصاً (٩٢) له في عبد فخلاصه في ماله ان كان له مال ، فان لم يكن له مال استسعى العبد غير مشقوق عليه » كذلك اذا أوصى المالك بعتق عبده لم يجز له الرجوع في الوصية وكان هذا العبد حراً بعد الوفاة ، ولو تجاوزت قيمته تلت التركة الذي تنفذ فيه الوصايا (٩٣) .

بل ان المالك اذا جرى على لسانه هازلاً اعتاق عبده ، أصبح العبد حراً ، فان الحرية لا تتوقف على القصد والنية .

وهكذا تتعدد أسباب التحرير بصورة واضحة ، وتترتب على بعض الأعمال والتصرفات المتكررة ، وتكون مع ذلك في مسئولية الدولة الاسلامية والأفراد المسلمين ، بحيث لو سارت الأمور سيراً طبيعياً ما بقي رقيق ، وهو ما خطط الاسلام له ، وتشوَّفَ اليه كما يقول الفقهاء .

فاذا جاء العالم اليوم بعد صحوة وحرمة الرق (٩٤) ، كان مستضيئاً بنور الاسلام ومقتبساً من روحه .

٢١ - ومع هذا حرص الاسلام على معاملة الرقيق معاملة انسانية اخوية كريمة ، الى ان يجعل الله له محرراً الى الحرية .

يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « اخوانكم خولكم ، قد ملككم الله اياهم ، ولو شاء لملكهم اياكم ، فاطعموهم مما تطعمون ، واكسوهم مما تكتسون » .

ويقول : « الله ، الله ، فيما ملكت ايمانكم » ويقول : « ما خفت عن خادمك من عمله كان لك اجرا في موازينك » .

ويقول : « للمملوك طعامه وكسونه ، ولا يكلف من العمل ما لا يطيق » « هم اخوانكم وخولكم جعلهم الله تحت أيديكم ، فمن كان أخوه تحت يده ، فليطعمه مما يأكل ، وليلبسه مما يلبس ، ولا تكلفوهم ما يغلبهم ، فان كلفتموهم فأعينوهم عليه » .

وكان من وصاياه - عليه الصلاة والسلام - وقد حضرته الوفاة - الوصية بالأرقاء قارناً لها بالمحافظة على الصلاة . يقول أنس : كانت عامة وصية رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين حضرته الوفاة ، وهو يفرغر بنفسه : الصلاة ومالكت ايمانكم (٩٥) .

وفوق هذا كان من الأدب القرآني والأدب النبوي تسمية العبد فتى والأمة فتاة ، ابتعاداً

(٩٢) الشقص : الجزء والنصيب .

(٩٣) فكان حرص الشارع على تحرير الأرقاء سبباً في مخالفة الأحكام الخاصة بالوصية ، فهي عقد لازم أي يجوز للموصي الرجوع فيه مدة حياته ، ولا تنفذ جبراً على الورثة الا في حدود الثلث .

(٩٤) نص المادة الرابعة من اعلان حقوق الانسان على انه « لايجوز اسنرقاق او استعباد أى شخص ، ويحظر الاسنرقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعها » .

(٩٥) انظر نيل الاوطار ج ٧ ص ٣ .

عن معنى الاستعباد . يقول الله سبحانه : « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما هلكت أيماكم من فتياتكم المؤمنات » (٩٦) ويقول الرسول - صلى الله عليه وسلم : « لا نقل عبدى وأمتى ، ولكن قل فتاى وفتاتى » .

وكان من نتيجة معاملة المسلمين للأرقاء هذه المعاملة ، اندماج الأرقاء في الاسر الاسلاميه اخوة متحابين ، حتى كأنهم بعض أفرادها .

يقول جوستاف لوبون : « ان الذى أراه صادقا هو أن الرق عند المسلمين خير منه عند غيرهم ، وأن حال الأرقاء في الشرق أفضل من حال الخدم في أوروبا ، وأن الأرقاء في الشرق يكونون جزءاً من الأسرة . . . وان الموالى الذين يرغبون في التحرر ينالونه بابداء رغبتهم . . ومع هذا لا يلجأون الى استعمال هذا الحق » (٩٧) .

الحرية السياسية :

٢٢ - ويراد بها أن يكون لكل انسان ذى اهلية الحق في الاشتراك في توجيه سياسة الدولة في الداخل والخارج وفي ادارتها ومراقبة السلطة التنفيذية .

ويتبين موقف الاسلام وحرصه عليها ، حين نجده يرسى دعائم الحكم على اساس من الشورى والحرية السياسية لجميع المسلمين .

فيأمر الله بها رسوله - عليه الصلاة والسلام - ويقول : « ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر ، فاذا عزم فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين » (٩٨) يقول ابن عباس : لما نزل قوله تعالى : « وشاورهم في الأمر » ، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : « اما ان الله ورسوله لفنيان عنها ، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لامتى ، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً ، ومن تركها لم يعدم غيا » ويقول أبو هريرة : « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله » (٩٩) .

وبين القرآن الكريم أن هذه الشورى وملك الحرية من الدعائم التي يقوم عليها المجتمع الاسلامى الصالح في قوله تعالى ، في السورة التى سميت « الشورى » عناية بها ونبيها الى أهميتها : « وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ، وإذا ما غضبوا هم يغفرون ، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون » (١٠٠) .

ويروى سعيد بن المسيب عن على أنه سأل رسول الله قائلا : الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل فيه قرآن ، ولم يسمع منك فيه شيء ، فقال : اجمعوا له العالمين من امتى ، واجعلوه بينكم شورى ، ولا تقضوا فيه برأى واحد .

(٩٦) الآية ٢٥ من سورة النساء .

(٩٧) حضارة العرب ص ٥٩ - ٤٦٠ .

(٩٨) الآية ١٥٩ من سورة آل عمران .

(٩٩) انظر الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ج ٤ ص ٢٤٩ ، وتفسير الطبرى ج ٧ ص ٢٤٦ وتفسير ابن كثير ج ١ ص ٤٢٠ ، وتفسير الألوسي ج ٤ ص ٩٤ لمعرفة الآراء في حكم الشورى .

(١٠٠) الايات ٣٦ - ٣٩ من سورة الشورى .

وقد أقام - عليه الصلاة والسلام - ركن الشورى الذى يقوم عليه الحرية السياسية .
حسبما اقتضاه حال المسلمين في ذلك الوقت من حيث قلة العدد والاجتماع معه في مسجد
واحد ، فكان يستشير السواد الأعظم منهم ، وهم الذين يكونون معه ، فى الأمور العامة ، كما
يستشير خاصته من أهل الراى والراسخين في العلم فى الأمور الخاصة التي يضر افساؤها .

استشارهم يوم بدر لما علم بخروج قريش من مكة لحربهم ، ولم يبرم الأمر حتى صرحوا
بالموافقة . فقد قام أبو بكر وقال فأحسن ، ثم قام عمر بن الخطاب فتكلم وأجاد ، ثم قام المقداد بن
عمر فقال : يا رسول الله امض لما أراك الله ، فنحن معك ، والله لانقول لك كما قالت بنو إسرائيل
لموسى : اذهب أنت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ، ولكن نقول : اذهب أنت وربك فقاتلا انا معكما
مقاتلون فوالذى بعثك بالحق لو سرت بنا الى برك الغماد - مكان باليمن - لجالدنا معك من
دونه حتى تبلغه ، فقال له الرسول حيرا ، ودعاه به . ثم قال اشيروا على أيها الناس يريد الانصار .
فقال سعد بن معاذ سيد الخزرج : والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ، قال : أجل ، فقال سعد :
... امض يا رسول الله لما أردت فنحن معك ، فوالذى بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر
فخضته لخضناه معك ، ما نخلف منا رجل واحد ، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غدا ، انا لصبر في
الحرب ، صدق في اللقاء ، لعل الله بريك منا ماتفر به عينك ، فسر على بركة الله .

وحينما وصل المسلمون الى وادى بدر ونزلوا في مكان منه ، جاء الحباب بن المنذر ، فقال :
يا رسول الله ، أرايت هذا المنزل ، أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه ، أم
هو الراى والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الراى والحرب والمكيدة ، قال : يا رسول الله ، ان هذا
ليس بمنزل ، فانهض بالناس حتى نأتى أدنى ماء من القوم فننزله ، ثم نفور ما وراءه ، ثم نبني عليه
حوضاً فنملؤه ماء ، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون ، فقال الرسول : لقد اشرت بالراى .
ونهض ومن معه من الناس ، وسار حتى اتى هذا المكان .

وفى غزوة احد استشار الرسول اصحابه فأشاروا عليه بالخروج من المدينة للقاء العدو
صلحاء المؤمنين ممن فاتتهم بدر ، وأشار عبد الله بن أبي القعود والبقاء ، وقال : أقم يا رسول الله ،
ولا تخرج اليهم بالناس ، فان هم أقاموا أقاموا بشر مجلس ، وان جاءونا الى المدينة قاتلناهم في
الأفنية وأفواه السكك ورماهم النساء والصبيان بالحجارة من الآطام - أى الأبنية المرتفعة - فوالله
ما حاربنا قط عدو فى هذه المدينة الا غلبناه ، ولا خرجنا منها الى عدو الا غلبنا ، ولم يوافق
على هذا الراى مع أنه كان راى الرسول أيضاً - أكثر الصحابة ، ودعوا الى الحرب والخروج .
فصلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - الجمعة ، ودخل أثر صلاته بيته ، ولبس سلاحه ، فندم
اولئك القوم ، وقالوا : اكرهنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلما خرج عليهم فى سلاحه
قالوا : يا رسول الله ، أقم ان شئت فانا لا نريد أن نكرهك ، فقال النبى : لا ينبغى لنبى لبس لامته
(ادارة الحرب) أن يضعها حتى يحكم الله .

وبذلك يكون الرسول - عليه الصلاة والسلام - قد عمل برأى أكثرية اصحابه ، وترك
رايه الى رأيهم . (١٠١) .

ويجيء أبو بكر فيقول للأنصار يوم اجتماع السقيفة : نحن الامراء ، وانتم الوزراء ، لا تفتأون
بمشورة ، ولا تقضى دونكم الأمور (١٠٢) .

ويخطب بعد أن تمت مبايعته : « أيها الناس ، قد وليت عليكم ولست بخيركم . فإن رأيتموني على حق فأعينوني ، وإن رأيتموني على باطل فسدّدوني ، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم » ثم يقول في خطبة أخرى « إنما أنا متبع ولست بمبتدع ، فإن استقمت فتابعوني ، وإن زغت فقوموني » .

ثم يأتي عمر فيخطب المسلمين : إن الله قد جمع على الإسلام أهله ، فألف بين القلوب ، وجعلهم فيه أخواناً ، والمسلمون فيما بينهم كالجسد . . . أمرهم شورى بينهم بين ذوى الرأي منهم « (١٠٣) ويقول : « إن رأيتم فتي أعوجاجاً فقوموني » ويقوم رجل فيقول : لو رأينا فيك أعوجاجاً لقومناك بسيوفنا » فيسر عمر ويحمد الله على ذلك . وكان يقول : « لا خير في أمر أبرم من غير شورى » . ولهذا كانت له شورى خاصة من أعلام الصحابة مثل عثمان وعلى بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب وعبد الرحمن بن عوف ومن مانلهم ، وكان يلحق بهم عبد الله بن عباس ، كما كانت له شورى عامة من كل من له رأى من المسلمين ، فيعرض عليهم الأمر في المسجد ، بعد أن ينادى بالصلاة جامعة ، فيقول كل ما بداله (١٠٤) .

وقد كان اختيار الخلفاء الراشدين قائماً على أساسبيعة الأمة ، وحريتها في الاختيار ، وقد تنوعت في ذلك طريقة الشورى وأساليبها حسب اختلاف الظروف والأحوال التي أحاطت باختيار كل منهم ، وكان رائدهم دائماً تحقيق المصلحة وتوفير الحرية السياسية القائمة على الشورى في صور متنوعة ، من غير مساس بأصلها وجوهرها وحقيقتها (١٠٥) .

الشورى لازمة وملزمة :

٢٣ - وهذه الشورى المحققة للحرية السياسية واجبة في الشريعة الإسلامية ، ورأى أهل الشورى ملزم للحاكم . يقول ابن عطية : الشورى من قواعد الشريعة ، وعزائم الأحكام من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله وأوجب ، وهذا مما لا خلاف فيه . وقال ابن خويز منداد : واجب على الولاة مشاوره العلماء فيما لا يعلمون ، وفيما اتسكل عليهم من أمور الدين ، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب ، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح . . .

ويقول الفقيه الحنفي الجصاص : « وغير جائز أن يكون الأمر بالمشاورة على جهة تطييب نفوس الصحابة ، ورفع أقدارهم ، - أى كما ذهب بعض الفقهاء - لأنه لو كان معلوماً عند المستشارين أنهم إذا استفرغوا جهدهم في استنباط حكم ما شاوروا فيه ، وصواب الرأي فيما سئلوا عنه ، ثم لم يكن ذلك معمولاً به ولا متلقى بالقبول ، لم يكن في ذلك تطييب نفوسهم ، ولا رفع أقدارهم ، بل فيه إحاشهم وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معمول بها (١٠٦) .

ويقول الإمام محمد عبده : أمر الله تعالى نبيه أن يقرن سنة المشاورة في هذه الأمة بالعمل ، فكان - صلى الله عليه وسلم - يستشير أصحابه بغاية اللطف ، ويصفى إلى كل قول ، ويرجع عن رأيه إلى رأيهم .

(١٠٣) المصدر السابق ج ١ ص ٢٩٦ .

(١٠٤) المصدر السابق ج ١ ص ٤٥٤ .

(١٠٥) انظر في ذلك تاريخ الطبرى ج ٣ ص ١٩٩ وما بعدها ، ج ٤ ص ٥١ وما بعدها ، ج ٥ ص ٣٤ وما بعدها .

(١٠٦) أحكام القرآن للجصاص ج ٢ ص ٤٩ .

وقد ذهب الى أن قول الله تعالى : «ولتكن منكم امة يذعنون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» أول دليل على أن الحكومة الإسلامية تقوم على التورى، وأنها أقوى في دلالتها على ذلك من قول الله تعالى : « وشاورهم في الأمر ، وقوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » لأن أمر الرئيس بالمشاورة وإن كان يقتضي وجوبها عليه، إلا أنه لا يوجد ضمان لامتنال هذا الأمر. أما قوله تعالى : «ولتكن منكم امة . . » فيفرض على المسلمين أن يكون منهم جماعة متحدون أقوياء يتولون الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهم أهل التورى .

ويرى تلميذه السيد رشيد رضا وجوب التورى والعمل بنتيجتها ، ويقول في تفسير قوله تعالى : « وشاورهم في الأمر » أي الأمر العام الذي هو سياسة الأمة في الحرب والسلام والخوف والأمن وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية أي دم على المشاورة وواظب عليها كما فعلت قبل الحرب في غزوة احد ، وإن أخطأوا الرأي فيها ، فإن الخير كل الخير ، في نريينهم على المشاورة بالعمل، دون العمل برأي الرئيس وإن كان صواباً لما في ذلك من النفع لهم في مستقبل حكومتهم . فإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر ، والخطر على الأمة في نفويض أمرها الى الرجل الواحد أشد وأكبر (١٠٧) .

وهذا هو الرأي الذي تدل عليه النصوص الإسلامية ، فقد أمر الله سبحانه بالتورى ، والأصل في الأمر كما هو مقرر عند جمهور العلماء : أن يكون للوجوب ، ويؤكد قوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » بياناً لأوصاف الجماعة الإسلامية وخصائصها ، وفيه نقترب التورى - وهي عماد الدنيا - بالصلاة وهي عماد الدين ، كما تجيء بواسطة العقد في نظام الجماعة الإسلامية القائم على الايمان بالله والتوكل عليه والاستجابة لأحكامه واجتناب الكبائر ، وإقامة الشعائر الإسلامية ، والاعتماد على التورى ، والانفاق في سبيل الله ومصلحة الجماعة ، ورد اعتداء الباغين بمثله ، مع افساح المجال للعفو من غير افراط ولا تفريط : « وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون ، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ، والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون » .

ولا نجد في الآية الا واجبات مفروضة وملزمة للمسلمين .

وإذا كان بعض العلماء قد ذهب في تفسير الأمة الى أن شورى الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأصحابه إنما كانت تطيباً لخواطرهم وتأليفاً لقلوبهم ، لا للعمل بها ، نظراً لعدم حاجة الرسول إليها، والوحى يرعاه ويسدد رأيه وخطاه، فليس معنى هذا نعيم الحكم بالنسبة لفيرة من الحكام ، لوجود الفارق الجوهرى بينه - عليه الصلاة والسلام - كنبي يوحى اليه بما يعصمه من الخطأ ، وبين غيره من الحكام .

والى ذلك يشير الرسول - صلى الله عليه وسلم - في قوله : « أما إن الله ورسوله لفنيان عنها ، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمتي ، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً ، ومن تركها لم يعدم غيا » فالرشد قرين الاستشارة ، والغى قرين تركها .

ثم إن الحاكم وكيل عن الأمة ، ومقتضى الوكالة أن يعمل بإرادتها ورغبتها وتوجيهها ، لا

برغبته وأرادته ورأي الأمة - ممثلة في أهل الشورى - أقرب إلى الصواب ، وأبعد عن الخطأ من رأي الحاكم إذا ما اختلف رأيه مع رأيها . والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول لأبي بكر وعمر : لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما .

وإذا كان الحاكم - وهو رأس الأمة والحارس لمصالحها والحريص عليها - يرى في رأي أهل الشورى بعداً عن الصواب والمصلحة ، فليس أمامه إلا بيان وجهة نظره ، والدفاع عن رأيه ، والاستماع إلى الرأي المخالف وحججه ، فقد تقتنع الأمة برأيه وتقبل عليه ، وقد يقتنع برأيها ويركن إليه .

وهذا أبو بكر - خليفة المسلمين الأول - يرى فتال المرتدين الذين امتنعوا عن أداء الزكاة بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - دون أن يجد من الصحابة موافقة تامة على ذلك ، فبستمر في الدفاع عن رأيه ، حتى يفتنع أهل الشورى به ، ويعبر عن ذلك عمر بقوله : « والله ما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق » وهذا عمل لا يتنافى مع الديمقراطية والحرية السياسية (١٠٨) .

بينما يرجع أبو بكر عن رأيه إلى رأيهم في أمر جمع المصحف ، محافظة على القرآن ، وخوفاً عليه من الضياع ، فقد تخرج من ذلك أول الأمر ، وقال : كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ، وما زال عمر - وقد كان رأس الشورى - بمنعه ويقول له : إنه والله خير ومصلحة للإسلام ، حتى استجاب للأمر ، وفام على تنفيذه .

وخير للجماعات أن يخطئ وهي حرة الإرادة في أمر نفسها وأن تتعلم من تجاربها ، من أن يفرض عليها رأي ولو كان صواباً ، فإن ضغط الإرادة وما يترتب عليه من الضيق والاعناء والارهاق النفسي ، أشد ضرراً في حياة الأمة : حاضرها ومستقبلها . (١٠٩) .

يقول الإمام محمد عبده : « الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ، ولا هو مهبط الوحي ، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة ، وهو على هذا لا يخصه الدين بمزية في فهم الكتاب والعلم بالأحكام ، ويرفع به إلى منزلة خاصة ، بل هو وسائر طلاب العلم سواء ، إنما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الإصابة في الحكم .

ثم هو مطاع ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنة ، والمسلمون له بالمرصاد ، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه ، وإذا أعوج قوموه بالنصيحة والاعذار إليه .

فالامة هي التي تنصبه ، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه .

وليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة إلى الخير ، والتنفير من الشر ، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين بقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم (١١٠) .

(١٠٨) الديمقراطية الإسلامية للأسناد الدكتور عثمان خليل ص ٢٨ .

(١٠٩) انظر المجتمع الانساني في ظل الاسلام للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة (من بحوث مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٦٦) .

(١١٠) الاسلام والنصرانية ص ٥٨ - ٦١ .

يحيى الجمل *

الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

عندما نريد أن نعرض لقضية « الحرية » هنا لا نريد أن نعرض لها بالمعنى الميتافيزيقي ، ولا كما عرض لها فلاسفة الأخلاق ولا علماء النفس ، وإنما نريد أن نعرض لها من زاوية انسانية اجتماعية اخرى تلك هي زاوية الفكر السياسي .

ومع ذلك فان ميادين الفكر الانساني ليست جزراً منفصلة عن بعضها وإنما يقوم بينها وبين بعضها من الاتصال والتأثير المتبادل مما لا يمكن اغفاله وصرف النظر عنه . فكبار الفلاسفة الذين عرضوا لقضية الحرية من الجانب الميتافيزيقي لهم في القضية ذاتها من ناحية الفكر السياسي آراء تتصل بفلسفتهم ومواقفهم المبدئية فيها بل وتنبنى عليها في كثير من الأحيان .

ويذهب برتراند رسل Bertrand Russell في كتابه Philosophy and Politics الى أن الفلاسفة الذين يقولون بوجود حقائق مطلقة مجردة ويرفضون النسبية والفلسفة التجريبية يميلون في موقفهم من قضية الحرية بالمعنى السياسي الى مناصرة الاستبداد وتأييد الحكم المطلق ورفض الحرية السياسية الفردية ، ويضرب برتراند رسل على ذلك مثلاً أفلاطون في القديم وهيغل Hegel في الحديث . ذلك على حين يرى أن الفلاسفة التجريبيين الذين يؤمنون بالحقائق النسبية

* استاذ مساعد بكلية الحقوق والشرعة بجامعة الكويت معار من كلية الحقوق بجامعة القاهرة أحدث مؤلفاته : الأنظمة السياسية المعاصرة ، بيروت ١٩٦٩ - النظام الدستوري في الكويت، الكويت ١٩٧٠ الى جوار عديد من الأبحاث والمقالات التي تدور حول الفكر السياسي والأنظمة السياسية .

يكونون عادة من أنصار الحرية الفردية وخصوم الاستبداد . ويرى « رسل » أن « جون لوك » J. Locke كان ذا فلسفة تجريبية وأن تجريبيته انتهت به الى الايمان بالديموقراطية والدفاع عن الحرية الى المدى الذي كان يمكن أن يتصوره القرن السابع عشر (١) .

وبرتراند رسل نفسه مصداق لهذا الرأي الذي ينادى به ، ذلك أنه يرفض فكرة المطلق ويؤمن بوضعية تجريبية ترفض التجريد وتعتبره نوعاً من التضليل واستعمال اللغة استعمالاً غير سليم، وهو في الوقت نفسه أحدث الفلاسفة الكبار المدافعين عن فضية الحرية السياسية للانسان .

ويذهب الفقيه « هانز كلسن » H Kelsen في مقال له بعنوان « الاطلاق والنسبية في الفلسفة والسياسة » (٢) مذهباً مماثلاً لما ذهب اليه رسل ، وهو يرى أن هيجل عندما رأى « الدولة » حقيقة مطلقة انتهى الى اقرار « استبدادها » بالفرد ، ذلك على حين يذهب الذبن لابرون في الدولة مثل ذلك الاطلاق ويرونها علاقة محددين أفراد شعب معين لرفض مثل ذلك الاستبداد .

وأياً ماكان الرأي فبما ذهب اليه برتراندرسل وشايعه عليه « كلسن » فان الذي لاشك فيه أن الرابطة بين الآراء الفلسفية التي ينادى بها فيلسوف معين والأفكار السياسية التي ينادى بها الفيلسوف نفسه هي رابطة وثيقة ، وإذا كان الفلاسفة الكبار جميعاً قد أدلوا بدلوهم في مشاكل الميتافيزيقا فانهم أسهموا أيضاً في الفكر السياسي وذلك يدعونا الى القول اننا وان كنا نريد أن نبحث الجانب السياسي لمشكلة الحرية لا أن ذلك لن يضعنا بعيدين دائماً عن الجانب الفلسفي للمشكلة وان حاولنا نحاسيه قدر المستطاع .

كذلك ومن ناحية أخرى فاننا نريد لهذا البحث أن يكون عن مفهوم الحرية في المذاهب السياسية المختلفة ، أو بعبارة أخرى مفهوم الحرية في الفكر السياسي ، وهذا يعني أننا لن نعرض للقضية في الأنظمة السياسية ولا في التطبيق ، وإذا كان ذلك هو الخط الأساسي الذي سيسير عليه البحث فان الأمر لن يسلم من إشارة هنا أو إشارة هناك ، على أننا سنحرص أن يكون البحث خالصاً للمذاهب السياسية والفكر السياسي بعيداً قدر المستطاع عن الأنظمة والتطبيقات . وبذلك يتحدد لنا نطاق البحث وتوضح لنا معالمه . فلن يكون بحثنا عن قضية الحرية بحثاً فلسفياً وانما سيكون في الأساس بحثاً سياسياً . كما أننا نريد أن نبحث قضية الحرية في اطار الفكر السياسي والمذاهب السياسية لا في نطاق التطبيقات المعاصرة التي تدخل دراستها في نطاق دراسة الأنظمة السياسية التي سبق لنا ان عرضنا لها بالفعل في مؤلف خاص (٣) .

وسوف نلجأ في دراستنا لمفهوم الحرية في المذاهب السياسية المختلفة الى منهج تاريخي من مقتضاه أن نشير الى القضية المطروحة في الدراسات القديمة ثم نسير معها الى العصور الحديثة حتى نجد أنفسنا مع فكر المفكرين المعاصرين .

(١) B. Russell; Philosophy and Politics, Cambridge Univ. Press London 1967.

(٢) H. Kelsen; (Absolution and Relativism in Philosophy and Politics. The American Political science Rev. Vol. XLII (act. 1948).

(٣) راجع مؤلفنا عن الأنظمة السياسية المعاصرة، بيروت ١٩٦٩ دار النهضة العربية .

ولكن الموضوع بالغ الاتساع ، بالغ الشعب، ومن ثم فان الضرورة تقضى بغير قليل من التركيز خاصة بالنسبة للدراسات القديمة التي لم تعد الآن تمثل الا أهمية تاريخية . ثم ننتقل من الدراسات القديمة التي تتمثل أساساً في نتاج الفكر اليوناني الى موقف الأديان من تلك القضية الخطيرة ، وبعد ذلك نقف على مسارف عصر النهضة في أوروبا وننتقل الى أصحاب نظريات العقد الاجتماعي ، نم عبرهم الى المذهب الفردي في ازدهاره ثم في الهجوم عليه لنصل بعد ذلك الى الصراع الفكري في العصور المتأخرة حول قضية الحرية السياسية .

★ ★ ★

أولاً : الفكر اليوناني حول قضية الحرية السياسية :

القسم الثلاث في الفكر اليوناني تتمثل أساساً في سقراط ثم أفلاطون وأرسطو ، وكل واحد من هؤلاء الثلاثة الكبار له موقف من قضية الحرية .

وقد وصلنا سقراط أساساً عن طريق أفلاطون ، ولكن ذلك لاينفى أن الفيلسوفين القديمين يختلفان اختلافاً كبيراً حول موقفهما من القضية محل البحث .

كذلك فقد كان أفلاطون استاذاً لأرسطو ، ومع ذلك فشتان بين آراء الاستاذ وآراء تلميذه الكبير الذي أصبح بعد ذلك يلقب في تاريخ الفلسفة باسم « المعلم الأول » نظراً لجلال قدره وبعد ابره في شتى مناحي الفكر الانساني .

اما سقراط فقد كان بطل المحاورات الأفلاطونية وقد انطقه أفلاطون بآرائه ، اذ لاشبهة في أن الآراء التي جاءت في المحاورات على لسان سقراط هي آراء أفلاطون ، ومع ذلك فان حياة سقراط نفسها تدل على موقفين واضحين :

أولهما : ايمان سقراط الشديد بحرية الفكر والبحث ، وأن الفضيلة هي المعرفة .

ثانيهما : ايمانه بسيادة القانون وضرورة الالتزام به حتى ولو لم يرض الانسان عن ذلك القانون ولا عن مصدره .

ولا شك في أن سقراط كان يرى للفرد الحق في المعارضة على أن يتحمل مسؤولية معارضته . ومن جماع هذه المواقف نستطيع أن نقول ان سقراط لم يكن في معسكر الفلاسفة المعادين للحرية ولا المؤيدين للسلطة المطلقة ، وانه كان أقرب الى المعسكر الآخر حتى وان لم نجد له نظرية متكاملة في القضية موضوع البحث .

واذا كان الذي استطعنا أن نقوله بالنسبة لسقراط هو بالضرورة بالغ الإيجاز فان الذي يمكن أن يقال عن موقف كل من أفلاطون وأرسطو يمكن أن يستغرق هذا البحث كله وزيادة ، وليس هذا هو هدفنا هنا وانما ستكون اشارتنا الى كل منهما موجزة أيضاً . والفيلسوفان الكبيران يقفان على طرفي نقيض في كل قضايا الفلسفة الأساسية، ويقفان أيضاً موقفين متناقضين في قضية الحرية .

اما أفلاطون فكان يرى أن السياسة علم وفن وأنها تحتاج الى تعليم وتدريب وأنه ليس كل

الناس يصلحون للتصدي لأمور السياسة ، وإذا كانت صناعة الطب لا يمارسها الا طبيب فان السياسة لا يمارسها او لا يجب أن يمارسها الا من تعلمها وتدرّب عليها واعد لها اعداداً خاصاً . ومن ثم فان أفلاطون كان قليل الثقة بالرأي العام وكان كبير الثقة بالنخبة « elite » الممتازة المعدة اعداداً خاصاً لممارسة شؤون الحكم .

وفي « الجمهورية » يرسم أفلاطون الطريق لاعداد هذه النخبة الممتازة ، الممتازة في معدنها الأصل وفي اعدادها وتدريبها لنولى أمور الحكم، ذلك ليكون الحكم بيد الخبراء لا الهواة .

وعندما يحكم هؤلاء الخبراء المتفلسفون فان ما ينتهي اليه تفكيرهم في أمور الحكم يجب أن لا يحده قيد معين ولا قواعد القانون نفسها . ان الحكام الفلاسفة لا يتقيدون بالقانون . وهكذا ينتهي أفلاطون الى اهدار سيادة القانون وينعلى عليها ارادة الأفراد الحاكمين من النخبة الممتازة المعدة وفقاً لذلك الطريق الذي رسمه في الجمهورية لاعداد « الحكام الفلاسفة » .

ولا شبهة في ان الدولة التي تعلو فيها ارادة الحاكم على القانون نفسه هي دولة تترك المجال واسعاً للاستبداد بالرأي ولانتفاء المعيار الموضوعي، ولم يكن ذلك شيئاً مستهجناً عند أفلاطون طالما كان الحكم للفلاسفة ، لأنهم سيهتدون بهدى العقل وبهدى ما حصلوا عليه من علم، والعلم هو الفضيلة في ذاتها كما تعلم على يدى استاذة سقراط . ويرى بعض دارسي الفكر السياسي ان أفلاطون عدل في أواخر حياته وفي كتابه « القوانين » عن آرائه في « الجمهورية » وذهب الى ضرورة الايمان بسيادة القانون وبأن يعلو القانون على ارادة الحاكمين . (٤)

الا أن الواقع انه لا مقارنة بين « الجمهورية » و « القوانين » من حيث اتساق الفكرة وتسلسلها ووضوحها ، الأمور التي نجدتها في « الجمهورية » ونفتقدها في « القوانين » . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فليس صحيحاً أن أفلاطون عدل في كتابه « القوانين » عما ذهب اليه في « الجمهورية » من اعلاء ارادة الحاكم الفيلسوف على القانون وانما الذي ذهب اليه في كتابه الأخير هو ان الدولة المثالية التي رسمها في « الجمهورية » قد تكون عسيرة التحقيق ومن ثم فان البديل عنها والذي يليها في المرتبة هي الدولة التي يكون للقانون فيها سيادة ، وهذا يدل على أن أفلاطون كان يرى حتى آخر حياته أن المثل الأعلى للدولة التي يريد لها هي تلك الدولة التي يكون الحكم فيها بيد النخبة الممتازة من الفلاسفة وان هذه النخبة الممتازة لا يقيد ارادتها في الحكم قيد حتى وإن كان ذلك القيد هو حكم القانون (٥) .

وإذا تركنا أفلاطون الى أرسطو فاننا سنجد آراءه في هذا الموضوع مبسطة أساساً في كتابه « السياسة » الذي يعتبر الى حد كبير مناقشة للفكر السياسي الأفلاطوني وللواقع القائم آنذاك تمهيداً للوصول الى النتائج التي ارتضاها أرسطو في الموضوع .

ولم يكن البحث عن « الدولة المثالية » هو شغل أرسطو الشاغل كما كان الحال عند استاذة،

(٤) لمعرفة أوفى بآراء أفلاطون يرجع الى محاوراته التي ترجمها الدكتور ذكي نجيب محمود ومن بينها « الجمهورية » كذلك يرجع الى الجزء الاول من كتاب « تطور الفكر السياسي » لجورج سباين ترجمة حسن جلال المروسي دار المعارف القاهرة ١٩٦٢ ص ٤٢ - ٨١ .

(٥) Harmon. M.G : Political Thought from Plato to the Present, P. 50 — 51, Newyork 1964 (mc Graw Hill).

هذا وان لم يخل كتاب « السياسة » من اشارات ودراسات تتعلق بالدولة المثالية ، ولكن هذا الموضوع على اى حال لم يكن هو المسيطر على تفكير أرسطو السياسي اذ ان ذلك التفكير كان تفكيراً تجريبياً تحليلياً في الأساس ، لم يكن تفكير أرسطو تهوياً في عالم المثل وانما كان تحليلاً عميقاً لعالم الواقع ، ومما يثير الاسى لدى دارسي التاريخ الدستوري وفقه القانون الدستوري بصفة عامة ان أرسطو وتلاميذه كانوا قد جمعوا مجموعة من الدساتير تبلغ حوالي مائة وثمانية وخمسين دستوراً وأجروا عليها دراسة مقارنة ، ولكن تلك المجموعة فقدت أو فقد أغلبها ولم يبق منها الا دسبور اثينا الذي ترجمه الدكتور طه حسين تحت اسم « نظام الاثينيين » (٦) .

على ان كتاب السياسة - رغم ان أرسطو لم يعدده الاعداد النهائي للنشر فيما يبدو - لا يزال هو المرجع الأساسي للتعرف على فكر أرسطو السياسي وموقفه من قضية الحرية .

وفي الباب الثالث بالذات من هذا الكتاب نستطيع ان نعرف رأى أرسطو في هذه القضية ، وأن أرسطو كان يؤمن بالرأي العام ويرى ان ما يتجه اليه الرأي العام يكون في الغالب اكثر صواباً مما يدعيه افراد حكماء أو ذوو خبرة .

ويرى ان « الحكم الصفياني » - على حد ترجمة الاب اوغسطينس - هو شيء غير طبيعي ، ومن ثم يجب ان يرفض ، وأن الحكم الدستوري الذي يقوم على رضا الرعية هو الحكم الطبيعي السليم . وينحاز أرسطو انحيازاً واضحاً لاشبهه فيه الى حكم الجماعة ضد حكم الفرد .

ولكن ليس معنى ذلك ان أرسطو ذهب مع الديمقراطية الى مداها البعيد ، اذ هو ما يزال يقر نظام الرق من ناحية ، واذ هو يرى ان يميل ميزان السلطة نحو الطبقة الوسطى بالذات لطبقة الاغنياء ولا الاجراء المدمين حتى وان كانوا غير ارقاء .

كذلك فان أرسطو يؤمن بسيادة القانون ايماناً لا شبهة فيه ويجعل القانون فوق ارادة الافراد وان كانوا حكماء (٧) .

ومما تقدم كله يبين ان أرسطو كان اكثر ميلاً الى تقييد السلطة لصالح الحرية ، وأنه بذلك يعتبر اول المفكرين الكبار الذين انحازوا الى الحرية ضد السلطة مع ايمانه بضرورة وجود السلطة في أي مجتمع منظم .

ولعلنا بهذه العجالة الموجزة نكون قد بينا موقف القمم الثلاث - سقراط وافلاطون وأرسطو - في الفكر اليوناني القديم بالنسبة لهذه القضية .

ثانياً : موقف الفكر الديني من قضية الحرية :

كان يجدر بنا بعد ان انتهينا من عرض موقف الفكر اليوناني بالنسبة لقضية الحرية ان نعرض أيضاً لموقف الفكر الروماني ، ولكن الحقيقة ان مفكرى الرومان بالنسبة لهذا الموضوع وغيره من قضايا الفلسفة الكبرى لم يكونوا اكثر من ناقلين عن الاغريق مما يبرر لنا في دراسة موجزة بطبيعتها ان لانتوقف عند الفكر الروماني وان نتقل مباشرة الى فكر آباء الكنيسة الأوائل .

(٦) طه حسين : « نظام الاثينيين » دار المعارف القاهرة ١٩٢١ .

(٧) أرسطو : السياسيات ترجمة الاب اوغسطينس برباره البولس بيروت ١٩٥٧ الباب الثالث ص ١١٥ - ١٧٥ وانظر بالذات من ص ١٤٣ حتى نهايه الباب .

وقبل أن نعرض لهذا الفكر نحب أن ننبه إلى أننا لا نعني بالفكر الديني أنه فكر جاءت به الأديان السماوية نفسها ، وإنما نعني أنه فكر فال به رجال الدين أو بعض رجال الدين على ضوء فهمهم لتعاليم دينهم ، ولكن هذا الفهم غير ملزم للدين نفسه ولا لاتباع ذلك الدين ، وهو لا يعدو أن يكون اجتهداً منسوباً لأصحابه لا للدين نفسه سواء كان ذلك الدين هو المسيحية أو الإسلام .

كذلك ومن ناحية أخرى فإن عرضنا لبعض جوانب الفكر الديني في هذه القضية لن يجرنا إلى التطبيقات التي حدثت في دول قامت أو ادعت أنها قامت على أساس الدين . ولعل أوضح دليل على أن أفكار بعض رجال الدين التي سنعرض لها هنا إنما تنسب إليهم أساساً ولا تنسب إلى الدين ، أن الخطوط العريضة في هذه الأفكار نستطيع أن نلمسها لدى اثنين من المفكرين غير المسيحيين هما شيشرون Ciceron وسينيكا Seneca (٨) .

وقد قامت الفلسفة المسيحية على نوع من ازدواج الولاء لدى المسيحي . فهناك ولاء للسلطة الزمنية المتمثلة في الإمبراطور وولاء للسلطة الروحية المتمثلة في الكنيسة . وهذا الازدواج في الولاء يتمثل في العبارة التي ننسب أحياناً للسيد المسيح - عليه السلام - وننسب أحياناً أخرى - وهو الراجح - إلى القديس بولس والتي تقول « **اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله** » . وقد عبر القديس بولس عن تلك الفلسفة التي تدعو المسيحيين إلى طاعة الأباطرة في أمور الدنيا طاعة كاملة بقوله : « فلتخضع كل نفس للسلطات العليا ، فما السلطان إلا لله ، والسلطات القائمة في الأرض إنما هي من أمره ، فمن يعصى السلطات الشرعية إنما يعصى الرب ، ومن يعصها حلت عليه اللعنة . » (٩) .

حفا كان طبعياً أن ترفض المسيحية فكرة تأليه الحاكم ، ولكنها إذ رفضت ذلك النوع من التفكير أقامت مقامه تفكيراً آخر مفاده أن الحاكم إنما يحكم بمقتضى حق الهى مقدس ، ذلك أن الحاكم وإن لم يكن الها إلا أنه ظل الله على الأرض وهو يحكم بإرادة الله وتفويض منه ، وإن طاعته بناء على ذلك واجبة ، ومناقشته ممتنعة ، ومسؤوليته مرجأة إلى الحياة الآخرة .

وفي ظل مثل هذا التفكير تعلو السلطة فوق الحرية ويستند الاستبداد إلى أساس متين . ويبدو أن آباء الكنيسة الأوائل كانوا يريدون نوعاً من المصالحة مع السلطة الزمنية بحيث يتركوا لتلك السلطة ميدانها تفعل فيه ما تشاء دون رقيب أو حسيب مقابل أن تترك لهم تلك السلطة حرية ممارسة الشعائر الدينية والتبشير بها .

وعلى ذلك ورغم دعوة المسيحية إلى الحرية والمساواة بين البشر فإن تلك الحرية والمساواة فسرت تفسيراً روحياً خالصاً « يعلو » فوق مطالب الحياة ومقتضياتها على اعتبار أن تلك المطالب والمقتضيات إنما هي من قبيل الأعراض الزائلة وأن المهم في « مدينة الرب » هو الخير الباقي بعد هذه الحياة الدنيا (١٠) .

ولكن حدث تطور في الفكر المسيحي في أعقاب انهيار سلطان الأباطرة الرومان من ناحية

(٨) سباين : تطور الفكر السياسي الجزء الثاني - ترجمته العربية ص ٢٣٦ وص ٢٦٤ .

(٩) المرجع السابق ص ٢٦٥ .

(١٠) انظر بخصوص ذلك وبخصوص مدينة الرب التي تصورها القديس أوغستين كتاب :

History of Political Philosophy, edited by Leo Strauss, Chicago 1963 P. 151 — 158.

وزيادة سلطان الكنيسة من ناحية ثانية ، وكان مؤدى هذا التطور اعتبار الحاكم مسؤولاً أمام الكنيسة عن مخالفته لتعاليم القوانين الالهية ، واعتباره يحكم باسم الشعب المسيحي الذي تمثله الكنيسة وليس بمقتضى تفويض مباشر من الرب .

ولكن حتى في هذه المرحلة فان الكنيسة لم تتصور جواز الخروج على طاعة الملوك وعلان مقاومة طغبانهم خشية أن يؤدي ذلك الى الفوضى، ومن ناحية أخرى فان الكنيسة ادعت لنفسها الحق في أن تحرم الحاكم الذي يخرج على القوانين الالهية من الرحمة وبذلك ينتفى عنه وصف المسيحية ولا تجب له الطاعة على الشعب المسيحي .

ولا شك في أن هذا الطور الثاني كان مدعاة لبعض الحرية من ناحية ولوضع الاستبداد السياسي للسلطات الزمنية في اطار محدود من ناحية أخرى .

ولكن يبقى بعد ذلك كله أن الفلسفة المسيحية كانت تركز على الامور النفسية الباطنية أكثر من تركيزها على العلاقات الاجتماعية الخارجية ، ومن ثم فان اهتمامها بفضايا التطهر النفسي والسمو الروحي كان أكثر من اهتمامها بفضايا الحرية والسلطة .

واذا تركنا فكر آباء الكنيسة الأوائل وانتقلنا الى المفكرين الاسلاميين قبل القرون الوسطى فاننا سنجدهم جميعاً يبدأون من نقطة بداية تختلف عن نقطة البداية في الفلسفة المسيحية، ذلك أن الفكر الاسلامي يرفض قضية ازدواج الولاء ويقوم على أساس من التوحيد بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية وجمعها كلها في يد الرسول - عليه السلام - في بداية الأمر ثم في خلفائه من بعده .

واذا كان مفكرو المسلمين المتقدمين يتفقون حول هذه البداية فانهم قد اختلفوا بعد ذلك حول مدى سلطة الحاكم ومدى حرية المحكومين في مواجهة السلطة .

وعلى أي حال فان الغالب على الفكر السياسي الاسلامي هو القول بالسلطة المقيدة وعلى أن أهم قيد على تلك السلطة هو ما ورد في القرآن الكريم والحديث الصحيح من حقوق للرعية في مواجهة السلطة .

كذلك فالأصل وفقاً للراجع في الفكر السياسي الاسلامي أن السلطان يلي السلطة نتيجة مبايعة هي بمثابة عقد بين المحكومين والحاكم وان طاعة الحاكم واجبة ما دام لم يخرج على حدود ذلك العقد فان هو خرج عليه وأصبح حاكماً ظالماً فانه لا تجب له طاعة .

وفي هذا الشأن يقول الامام الفزالي : « ان السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته . وهو إما معزول أو واجب العزل ، وهو على التحقيق ليس بسلطان » (١١) .

وعلى أي حال فاذا كان الفكر السياسي الاسلامي أميل في جملته الى ترجيح جانب الحرية على جانب السلطة ، فان ما جرى عليه العمل بعد عصر الخلفاء الراشدين وفي الفترات الغالبة من حكم الدول الاسلامية كان يجرى ضد هذا الاتجاه مما يجعل السلطة أقرب الى الاستبداد منها الى تقرير الحرية وصيانتها (١٢) . ويعني أن اعيدها الملاحظة التي أبديتها عند بداية الإشارة الى

(١١) ابو حامد الفزالي : احياء علوم الدين ج ٢ ص ١١١ .

(١٢) راجع محاضرتنا عن الاسلام والديمقراطية في كتاب الموسم الثقافي لجامعة الكويت ١٩٦٩/٦٨ ص ١٩٧ وما بعدها .

الفكر الديني في هذه القضية وهي أن ما جاء من أفكار في هذا الخصوص إنما هي اجتهادات خاصة لأصحابها لا تمنع غيرهم من الاجتهاد ، وأن هذه الاجتهادات تُنسب لأصحابها ولا تُنسب إلى العقيدة نفسها سواء كانت العقيدة هي المسيحية أو الاسلام .

ثالثاً : أصحاب نظرية العقد الاجتماعي وفضية الحرية :

أنزل مفكرو العقد الاجتماعي السلطة من السماء إلى الأرض ، فهم لم يروا أن الله هو مصدر السلطة السياسية التي يتمتع بها الحكام وإنما رأوا أن مصدر تلك السلطة هو الإرادة الإنسانية ، وأن تلك الإرادة تبلورت في صورة عقدين الحاكمين والمحكومين ، وهذا العقد هو الذي يبين مدى السلطة ومدى الحرية .

والحقيقة أنه يجدر بنا قبل أن نشير إلى فلاسفة العقد الاجتماعي أن نعرِّج ولو بسرعة على «مكيافلي» Machiavelli فقد كان له أثر غير منكور في تخليص الفكر السياسي من أفكار الكنيسة ، ذلك أنه كان خصماً واضحاً لكل الأفكار الدينية والأفكار الأخلاقية المستوحاة منها ، ومكيافلي له في ميدان الفكر السياسي عملان أولهما «المحاورات» وثانيهما «الأمير» . وقد اشتهر بكتابه الثاني شهرة واسعة . والهدف الأساسي الذي كان يسعى إليه مكيافلي هو توحيد إيطاليا ، وقد رأى أن السبيل الوحيد إلى ذلك هو وجود حاكم قوى مستبد لا يقيم وزناً في حكمه للاعتبارات الإنسانية أو الأخلاقية ، ويخضع الوسائل للغايات أخضاعاً كاملاً ، فليس هناك وسيلة ممجوجة - أي كانت - ما دامت تؤدي إلى تحقيق الهدف المنشود أو تقرب منه خطوة .

وهكذا كان مكيافلي داعية لرفض سلطان الكنيسة من ناحية ، ولتقوية السلطة الزمنية إلى حد الاستبداد من ناحية ثانية ، ولعدم التقيّد بالقواعد الأخلاقية في السياسة من ناحية ثالثة .

هذا هو مكيافلي الذي يعتبره البعض أول المفكرين السياسيين المحدثين (١٢) والذي نتصور أنه كان جسراً عبر عليه الفكر السياسي من الصورة التي كان عليها في القرون الوسطى وما قبلها إلى الصورة التي أصبح عليها بعد ذلك في عصر النهضة ، ذلك أنه بواقعيته المفرطة وتجربيته وابتعاده عن الكنيسة ورفضه لها ساهم في تحويل الفكر السياسي نحو وجهته الجديدة التي وان خالفته في كثير من مبادئه إلا أنها استفادت من طريقتيه التجريبية والواقعية في التفكير .

وإذا كان مفكرو العقد الاجتماعي قد أنزلوا السلطة من السماء إلى الأرض فقد كان مكيافلي سباقاً عليهم في هذا الميدان .

وأبرز مفكري العقد الاجتماعي ثلاثة هم : هوبز Hobbes ولوك Locke وجان جاك روسو J.J. Rousseau

وهؤلاء الثلاثة يختلفون اختلافات أساسية ومبدئية في الكثير من أفكارهم ، ولكنهم يلتقون على أمر واحد هو وسيلة تأسيس الدولة ونشأة السلطة السياسية وكون هذه الوسيلة هي العقد الاجتماعي .

ويبدأ هوبز - أسبق الثلاثة زمناً - فلسفته السياسية برفض القضية الأساسية في فلسفة أرسطو السياسية ، ألا وهي أن الإنسان مدني بطبعه ، ويذهب إلى أن ذلك غير صحيح جملة

وتفصيلاً ، فالإنسان عنده أناني مفرط في الأنانية، راغب في التسلط وسفك الدماء ، فيه جوع أصيل للقوة واستعمال القوة بغير رحمة ولا هوادة ما استطاع الى ذلك من سبيل، والكراهة والخوف هما المسيطران على العلاقات بين الأفراد ، ولا أثر لفكرة العدالة في تلك الحالة الطبيعية التي كانت تسود حياة الناس قبل العقد الاجتماعي ونشأة السلطة. لقد كانت حالة الفطرة هي حالة حرب حقيقية بين الأفراد وبعضهم ، ليس فيها ظالم ومظلوم ولكن فيها رغبة عامة في أن يقتل الإنسان الإنسان وأن يسيطر عليه وأن يزداد من وسائل القوة بغير حدود، والجميع سواء في تلك «الشرور» .

تلك كانت حالة الفطرة في نظر هوبز .

والدافع الأساسي وراء الرغبة في العقد الاجتماعي واقامة السلطة السياسية هو الحرص على « بقاء الذات » ، ان الرغبة في البقاء وخوف القتل الذي يهدد شبحه كل انسان من قبل كل انسان آخر كانت هي الدافع الأساسي لكي يحاول الناس الخروج من حالة الفطرة ، الى حالة المجتمع المنظم وكان العقد الاجتماعي هو وسيلة الناس لتحقيق ذلك الهدف .

ومن أجل المحافظة على الذات التقى الأفراد في ذلك العقد على أن يتنازل كل منهم عن كل حقوقه تنازلاً بغير رجعة للحاكم الذي وقع عليه اختيارهم .

وهذا الحاكم « The Sovereign » لم يلتزم أمام أي واحد منهم بشيء قط ، بل هو لم يكن طرفاً في العقد اذ ان العقد كان بين الافراد وبعضهم ولم يكن الحاكم الا متلقياً او مستفيداً من العقد .

ويلزم العقد أطرافه جميعاً بعدم مقاومة ارادة الحاكم أيأ كانت تلك الارادة . وينتج عن العقد أن الحاكم يكون مزوداً بالسلطات الأساسية الآتية :

أ - حقه في أن يعاقب الأفراد . وهو حق لا حدود له ولا قيود عليه ولا يمكن أن يثير اعتراضاً من جانب المحكومين لأنهم في العقد تنازلوا عن كل حق في امكانية الاعتراض أيأ كان سببه . وينتج عن ذلك بالضرورة أن الحاكم لا يمكن أن يكون في أي صورة محلاً للعقاب من قبل المحكومين .

ب - حقه في التشريع وسن القوانين . و ارادته هي القانون وقبل أن تظهر هذه الارادة فلا قانون هناك . والحاكم يستطيع أن يلغي التشريع أو يعدله بغير تعقيب عليه . وليس هناك مرجع لفكرة العدالة او الحماية للحقوق أو ما إليها الا ارادة الحاكم المتمثلة في القانون . ونصرف الحاكم المخالف للقانون لا يمكن وصفه بأنه غير عادل أو غير قانوني ، ذلك لأن الحاكم عندما يتصرف على ذلك النحو فهو يلغي القانون السابق ضمناً ويقدم قانوناً جديداً بهذا التصرف المخالف للقانون السابق . الى هذا المدى يرى هوبز امتداد سلطان الحاكم .

ج - كذلك فان الحاكم هو الذي يتولى القضاء . هو المرجع النهائي لكل القضاء ، وحقه في القضاء أصيل وغيره لا يتولى القضاء الا نيابة عنه .

د - وللحاكم بمقتضى العقد الاجتماعي حق شامل في مراقبة كل الافكار والآراء دينية كانت أو سياسية أو غير هذا وذاك .

ويبدو من تعداد السلطات التي رأى هوبز أن العقد الاجتماعي يضيفها على الحاكم أنه لا يتصور أن يكون هناك اطلاق للسلطة أبعد ولا أوسع من ذلك الاطلاق . ولكن هوبز واجه سؤالاً خطيراً :

لقد خرج الناس من حالة الفطرة وتعاقدوا وأقاموا الحاكم أساساً من أجل المحافظة على ذواتهم فهل يملك الحاكم - وهو يملك كل شيء على ما يرى هوبز - أن يحكم على الناس بعقوبة الموت ؟ .

الحقيقة أن موقف هوبز من هذا التساؤل قد يبدو لأول وهلة بسيطاً خالياً من كل اضطراب ، ذلك أن الرغبة في حفظ الذات هي عنده سبب وجود الدولة فإذا تهدد الذات ما يؤدي إلى عدمها فقد زال سبب وجود الدولة عند الفرد المهددة حياته ، وجاز له أن يخرج على العقد و يعلن العصيان . ولكن هل يقبل هوبز تلك النتيجة ؟ لا . أن المحافظة على الذات أساسية ، ولكن العقد تضمن حق الحاكم في العقاب ، والعقاب لا يكون إلا بقانون أو وفقاً للقانون - كما يقول الجنائيون - ولكن إرادة الحاكم هي القانون ، وعلى ذلك فإن الحكم بالموت - أي ما كان الداعي له - إنما يمثل إرادة الحاكم ومن ثم فهو قانوني لا يجوز عصيانه .

إلى هذا المدى البعيد انحاز هوبز في فلسفته السياسية إلى جانب تأكيد السلطة وتقويتها وإطلاقها ومن ثم فإنه قضى على كل مظهر من مظاهر الحرية الفردية وقضى على كل مظهر من مظاهر مراقبة المحكوم للحاكم وكل مظهر من مظاهر مسؤولية الحاكم أمام المحكومين (١٤) .

وإذا كان هذا هو نصيب الحرية عند هوبز - داعية الحكم المطلق - فإن نصيبها عند لوك وجان جاك روسو كان غير ذلك النصيب .

ويذهب لوك إلى أن الناس ولدوا أحراراً ، وأن الحرية والمساواة كانتا تسودان حالة الفطرة . ولكن حالة الفطرة بما كانت تتضمنه من حرية كاملة ومساواة كاملة لكل الأفراد في علاقاتهم ببعضهم كانت تتضمن في الوقت نفسه اختفاء المعيار العام الذي يرجع إليه الناس في علاقاتهم . كانت إرادة كل إنسان هي مرجعه وكان كل فرد هو قاضي نفسه ، واختفاء المعيار العام يعني اختفاء القاعدة القانونية .

ويقول لوك أن هذا الوضع على ما يبدو في ظاهره من رحمة إلا أنه لا يمكن أن يحتمل —Not to be endured— على حد تعبيره .

ويرى لوك أن الملكية Property في حالة الفطرة لم تكن في مأمن نتيجة الفقر الذي كان سائداً وأن الدافع الأساسي وراء رغبة الناس في الخروج من حالة الفطرة إلى المجتمع المنظم كان هو المحافظة على الملكية . ولكن « الملكية » عند لوك كانت تعني معنى أوسع مما يفهم منها عادة ، أنها كانت تعني الحياة والحرية والمال جميعاً .

وأي عدد من الناس « يجمعون » على أن يخرجوا من حالة الفطرة إلى الحالة التي يسود فيها الحكم الموضوعي للقانون يلتقون في تعاقد ينقلون بمقتضاه ما يتمتعون به من حرية وحقوق طبيعية إلى « الجماعة » « Into the hands of the community » على حد تعبيره .

(١٤) لمعرفة أوفى بآراء هوبز يرجع أساساً إلى كتابه المسمى (Leviathan) وقد طبع طبعة حديثه في نيويورك عام ١٩٥٠ (Everyman's Library) وراجع كذلك : 377 — 354 Leo Strauss; History of Political Philosophy, P. (مقال لودنس بيرنز) .

وهكذا نرى الفارق الأول بين عقد هوبز وعفد لوك . التنازل عند هوبز يكون لحاكم على حين أن التنازل عند لوك يكون للجماعة .

والعقد يتم باتفاق أطرافه الراغبين في اقامة المجتمع المدني المنظم جميعاً ، ومن لا يدخل في العقد يبقى على حالة الفطرة ، ولكن الذي ينضم الى العقد يصبح انضمامه ابدياً ولا يستطيع الخروج . من اطار المجتمع المنظم بعد ذلك أبدأ . ان الرابطة اختيارية في بدايتها ولكنها حين تقوم تصبح رابطة ابدية .

وقد واجه لوك بعد ذلك صورة الحكومة داخل الجماعة التي تقوم على تعاقد الأفراد جميعاً . وهنا يقول لوك : ان الحكم داخل الجماعة – بعد قيامها عن طريق الاجماع – يكون للأغلبية .

ومن ثم كان لوك من أوائل المحدين القائلين بحكم الأغلبية .

وتقوم الحكومة عند لوك على أساس الفصل بين السلطات . وهو يرى ان السلطة التشريعية – وهي تقوم الى جوار سن القوانين بوظيفة القضاء أيضاً – هي أعلى بالضرورة من السلطة التنفيذية التي تقوم بتنفيذ ما سنه السلطة التشريعية من قوانين .

ويرى لوك أن حق الجماعة في مقاومة الطغيان هو حق مقرر في مواجهة أي استبداد ننحرف اليه السلطة ، ذلك أنه يرى أن السلطة المطلقة تخرج عن أن تكون حكومة في مجتمع مدني منظم ولا تتركز في وجودها الى العقد ولا تجب لها الطاعة .

وقد كان لوك يرفض كل صور السلطة غير المقيدة ، ويرى أن السلطة في المجتمع المنظم هي بطبيعتها سلطة محدودة تعلوها ارادة الأغلبية وحكم القانون . ومن ثم فان لوك كان من الفلاسفة السياسيين المدافعين عن حرية الانسان والذين يرون أن هذه الحرية يجب أن تصان ، وأن صيانتها هدف أساسي من وراء اقامة الحكومة داخل المجتمع الانساني المدني (١٥) .

وننتقل الآن الى **جان جاك روسو** أبرز دعاة نظرية العقد الاجتماعي وأوسعهم صيتاً وأبعدهم أثراً في تاريخ الفكر السياسي وأقربهم – تاريخياً – الى العصر الحاضر ذلك أنه ولد ومات في القرن الثامن عشر (١٧١٢ – ١٧٧٨) وبيدأ روسو كتابه « العقد الاجتماعي » « Contrat sociale » بعبارته المشهورة : « لقد ولد الانسان حراً . وهو اليوم مقيد بالأغلال في كل مكان .. كيف حدث ذلك ؟ لست أدري !! » .

ثم يمضي روسو بعد ذلك يحلل حالة الفطرة قبل نشأة المجتمع المدني ويراها حالة كان الانسان فيها حراً سعيداً يعيش بين أقرانه في حال من المساواة .

وتغيرت الحال يوم ظهرت الملكية الخاصة . ويرى روسو أن الانسان الذي أقام المجتمع السياسي والذي جر على الجنس البشري بذلك كل الشرور هو أول انسان قال « هذه الأرض ملكي » وبقيام الملكية الخاصة بدأت توجد ظاهرة عدم المساواة ، وبدأت أيضاً الصراعات بين من يملكون ومن لا يملكون . ويتصور روسو أن رجلاً ذكياً من بين « من يملكون » هو الذي دعا لأول مرة الى قيام المجتمع السياسي . وقد قدر ذلك الرجل الماهر أن قيام مثل ذلك المجتمع سيسبغ

(١٥) راجع أساساً :

John Locke; Two Treatises of Government, Cambridge University Press., 1960.

على حقه في الملكية صفة الشرعية ويحميه من عدوان « من لا يملكون » . ولكن ذلك كان نوعاً من النصب والخديعة ، اذ بقيام مثل هذا المجتمع أخذت ظاهرة الملكية صفة الشرعية وأخذت ظاهرة عدم المساواة حماية القانون ، ذلك القانون الذي شرعه الأغنياء الأقوياء لصالحهم ضد صالح الفقراء الضعفاء . وتربياً على ذلك نادى روسو بأن كل الحكومات القائمة في زمنه هي حكومات غير شرعية لأنها قامت على الخداع .

واذ أدان روسو أنظمة الحكم في زمنه فإنه انبج الى الماضي . . الى أيام الاغريق معبراً ان المدن السياسية الاغريقية - واسبرطة بالذات - كانت هي المثل الطيب للمجتمع السياسي . ولكن المجتمعات المعاصرة قد سلبت المواطن حريته الطبيعية وقيدته بأغلال القانون الذي وضعه الأقوياء اقتصادياً لصالحهم .

ولم يقف روسو عند ادانة الأنظمة القائمة في عصره ولكنه تصور ان الخلاص الذي يعيد الى الانسان حريته الطبيعية مرهون بالصورة التي تصورها هو للعقد الاجتماعي . فما هي تلك الصورة ؟

يرى روسو أن العقد لا يقوم بين طرفين : حاكم ومحكوم ، وإنما هو اتفاق بمقتضاه يعطى كل انسان نفسه وكل ما يملك للجماعة كلها لا لفرد معين ولا لمجموعة من الأفراد وإنما لكل الذي هو جزء منه . وبهذا لا يضع أحد نفسه في يد أحد آخر . ولا يتلقى أحد حقوق أحد آخر . ان كل طرف في العقد مساو لكل طرف آخر تماماً وكل طرف يعطي كل شيء للمجموع وبذلك يعودون جميعاً لحالة المساواة الطبيعية .

وهذا الاتفاق ينشئ شخصاً صناعياً هو الدولة التي هي تعبير عن ارادة الكل . ولكن لما كان الأشخاص يتنازلون آحاداً لأنفسهم باعتبارهم مجموعاً فان السلطة السياسية التي ينشئها العقد هي سلطة الجميع لا سلطة فرد ولا مجموعة أفراد ، ان الرعايا وصاحب السيادة والسلطة ليسوا الا كياناً واحداً منظوراً اليه من ناحيتين ، ان كل فرد ينازل عما يكون له من سلطة لكي تجتمع هذه السلطة جميعاً وتصب في تيار واحد يمثل سيادة الكل التي هي مجموع السیادات الفردية ، ويمثل الارادة العامة التي هي بدورها مجموع الارادات الفردية وناتجها . وبذلك لا يقوم التناقض الخالد بين السلطة والحرية اذ انهما جميعاً يرتدان الى شيء واحد هو ارادة الكل . وهكذا يقوم المجتمع المنظم - كما تخيله روسو - وتقوم فيه السلطة وتبقى فيه الحرية غير منقوصة .

وتمشياً مع فكره فان روسو كان يخشى من الدول الكبيرة التعداد والتي يجد شعبها نفسه مضطراً الى نوع من التمثيل والنيابة في الحكم ويرى أن ذلك عندما تدعو اليه الضرورة يكون بمثابة شر لا بد منه ولكنه ينتقص بالضرورة من الروح التي قام عليها الاتفاق .

كذلك فان روسو اذ ينظر الى الارادة الجماعية تلك النظرة التي اشرنا اليها ، يودع لديها كل الحقوق وكل السلطة ، ومن ثم يرفض فكرة الفصل بين السلطات ويراهنا منافية لوحدة الارادة الكلية الشاملة التي تتمتع بكل شيء ونستحوذ على كل شيء لأنها تمثل كل الأفراد أو لأنها هي بذاتها كل الأفراد .

والحقيقة ان روسو مع تقديسه الرائع للحرية قد فتح الباب بتصوره المشار اليه للعقد الاجتماعي الى ضياع كيان الفرد أمام المجموع . ومع ذلك فمما لا شك فيه أن أفكار روسو وهجومه على أنظمة الحكم في عهده كانت أحد الروافد الأساسية للانتفاض على طغيان الملوك واستبداد الحكام ،

الأمر الذي كان سائداً في بداية القرن الثامن عشر والفرون السابقة عليه . (١٦)

وبانتهائنا من روسو نكون قد انتهينا من دراسة البارزين في مدرسة العقد الاجتماعي . تلك المدرسة التي لا ترى في الدولة والسلطة ظاهرة طبيعية وإنما ترى فيها ظاهرة ارادية اتجهت إليها ارادة البشر رغبة في التخلص من حالة العطره . وكما رأينا فان أقطاب هذه المدرسة لا يلتقون على موقف واحد بالنسبة لقضية الحرية ، اذ أن هوبز يقف مدافعاً عن السلطان المطلق بكل ما يؤدي إليه ذلك من اهدار للحرية ، وينادي لوك بسلطان مقبذ ومن ثم يترك للحرية مكانها في المجتمع الانساني ، ويبكى روسو على الحرية الفطرية التي اغتالتها الملكية الخاصة والأنظمة القائمة عليها ويدعو الى عقد اجماع يوحد بين المحكومين والحاكمين نظرياً ويقوم نوعاً من الارادة العامة يودع لديها كل الحقوق وينصوّر انه بذلك اعاد الحرية المهدورة ، الأمر الذي لم يقره عليه الكثيرون ، لعل آخرهم العميد فيدل استاذ القانون العام بجامعة باريس وعميد كلية الحقوق فيها لسنوات خلت ، والذي يرى أن روسو مهد للأنظمة الشمولية التي تطفئ بطبيعتها على الكبار الفردي . (١٧)

رابعاً : المذهب الفردي وقضية الحرية :

ليس معنى دراستنا للمذهب الفردي بعد أن درسنا مدرسة العقد الاجتماعي والفكر الديني ومن قبله الفكر الاغريقي أن المذهب الذي نريد أن نعرض له الآن يأتي في الزمان بعد الأفكار المتقدمة أو انه يناقضها بالضرورة . ذلك أن المذهب الفردي له جذور بعيدة تصل حتى الى الاغريق . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فليست كل الأفكار التي قالها من سبق أن عرضنا لهم مغايرة لأفكار المذهب الفردي ، بل ان منها ما يتفق معها تماماً ويعتبر رافداً من روافدها . على أن المذهب الفردي بلغ قمة نضجه خلال القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر ، وهذا المذهب هو الذي أقام للحرية الفردية صرحاً شامخاً أدى الى ارتباطه بما يسمى « بالليبرالية » Liberalism في الفكر السياسي .

واذا كان المذهب الفردي قد اكتمل نضجه خلال القرون الثلاثة المشار إليها فاننا نستطيع أن نلمس جذوره لدى ابيقور Epicure وبركليس من الاغريق ثم عند الرواقيين Stoics على نحو أقل ايغالا في الفردية ولكن أكثر انتشاراً وتأثيراً . ثم جاءت المسيحية بعد ذلك وهي تعلو قدر الانسان في ذاته وتدعو الى المساواة بين بني البشر فكانت بدورها أحد الاسس القديمة التي قام عليها المذهب . وفي نهاية العصور الوسطى كان الصراع الديني المرير الذي اجتاحت أوروبا المسيحية داعياً كثيراً من المفكرين الى الاتجاه الى القيم الفردية والمناداة بالحرية الفكرية باعتبارها خلاصاً من ذلك الصراع المرير . وجاءت بعد ذلك أفكار جون لوك - التي عرضنا لها - تمهيداً لما جاء به بناء المذهب الفردي بعد ذلك من آراء حول قيمة الانسان وحرية الانسان ،

(١٦) راجع اساساً كتاب : Contrat Social لجان جالودوسو وقد طبع بالفرنسية اصلاً وترجم عدة ترجمات الى الانجليزية وكذلك العربية . وراجع كتابنا عن الأنظمة السياسية المعاصرة ص ٨٢ - ٨٥ . والعديد من الكتب التي تتناول الفكر السياسي وتطوره .

(١٧) Vedel, G.; Manuel Elementaire de Droit Constitutionnel, Paris, 1949, P. 191 — 193.

وكذلك كان تصوير روسو لحالة الفطرة وما كان يتمتع فيها الناس من حرية وسعادة سنداً لدعاة المذهب فيما ذهبوا اليه .

واذا كانت هذه هي جذور المذهب واصوله الفكرية فما هو مضمونه ومحاوره الفكرية الأساسية ؟ .

يقوم المذهب الفردى على نظرة معينة للانسان الفرد تعتبره محور الوجود ، ومن ثم تعتبره غاية في ذاته ، وتعتبر أن من الخطأ أن يعتبر وجود الفرد وسيلة لتحقيق غايات النوع الانساني ، ذلك أن النوع الانساني لا يقوم الا على الأفراد وبالأفراد ، فالانسان الفرد هو أساس الوجود وهو غاية الوجود في الوقت ذاته .

وتأسيساً على ذلك فإن كل القيس لا بد وأن يكون محورها الفرد . كل قيمة تُعلى من شأن الفرد هي عندهم صحيحة وسليمة ، وكل قيمة تنال من الفرد فهي عندهم مرفوضة . كذلك ومن ناحية أخرى ما دام الفرد سابقاً على المجتمع وأساس وجوده فإن الفرد لا يكون وسيلة لتحقيق أغراض المجتمع وإنما العكس هو الصحيح ، بمعنى أن يكون وجود المجتمع مبرراً باعتباره وسيلة لتحقيق غايات الفرد .

والانسان الفرد قبل قيام المجتمع السياسي المنظم كان يتمتع بحقوق طبيعية ، وهو الذى انشأ برادته المجتمع السياسي المنظم من أجل تأكيد هذه الحقوق الطبيعية وحمايتها ، وعلى ذلك فوجود السلطة في المجتمع السياسي لا يبرره الاحماية الحقوق الطبيعية للأفراد ، تلك الحقوق السابقة على وجود المجتمع ، ولا يتصور أن يكون للسلطة التي لم تنشأ الا من أجل حماية هذه الحقوق أن ترتكب عدواناً عليها ، انها بذلك تفقد سبب وجودها ومبرر قيامها .

ان السلطة ضرورة والضرورة تقدر بقدرها لا تعدوها، ومن ثم فإن المذهب الفردى يدعو الى تقييد السلطة ووضعها في أضيق نطاق ممكن بحيث لا تحول دون الفرد واستعمال كامل حريته وكامل امكانياته من أجل تأكيد ذاته والتعبير عن ذاته وتنمية ذاته .

وتأسيساً على ذلك يذهب دعاة المذهب الفردى في المجال السياسى الى أن حق الحرية وحق المساواة بين الأفراد هما حقان طبيعيان لصيقان بالشخصية الانسانية لا يجوز النيل منهما أو تقييدهما الا من أجل الحفاظ عليهما وعندما تقضى بذلك الضرورة .

ويعكس المذهب نفسه على المجال الاقتصادى فيدعو الى حرية اقتصادية كاملة لا تجيز للسلطة أن تتدخل في النشاط الاقتصادى الفردى أو أن تضع عليه القيود .

ان من حق كل انسان أن يعمل العمل الذى يريد وان يترك ما لا يريد .

ومن حق كل انسان أن يملك ما يستطيع أن يملكه ما دام لا يعتدى على حق غيره في التملك . . وان حق الملكية هو حق طبيعي مقدس لا يجوز تقييده ولا العدوان عليه . كذلك فإن سلطان الارادة الفردية - تعبيراً عن حرية الفرد وتأكيداً لها - يجب أن يسود العلاقات التعاقدية بين الأفراد ، ويجب أن تظل السلطة بعيدة عن هذا الميدان لا تقترب منه الا من أجل انفاذ سلطان الارادة الفردية وحمايته اذا تهدده خطر من أي نوع يكون .

ودعاة المذهب الفردى - في جانبيه السياسى والاقتصادى - يقولون انهم بذلك وبإعلاء قيمة الانسان الفرد لا يؤدون الى هدم كيان المجتمع وإنما هم يبنونه البناء السليم الذى ينبغى أن

يكون عليه، ذلك أن المصلحة الفردية عندهم تؤدي إلى تحقيق مصلحة الجماعة التي ليست إلا جماع المصالح الفردية، أن الفرد إذا يسعى إلى تحقيق مصلحته الخاصة إنما يحقق في الوقت نفسه مصلحة المجموع دون أن يتسرع .

هذا هو مضمون المذهب الفردي بإيجاز شديد .

وإذا جاز لنا أن نشير إلى بعض المحدثين من ممثلي المذهب فإننا نستطيع أن نشير إلى توكفيل (1805 - 1859) و جون ستيوارت مل J.S. Mill (1806 - 1873) في الجانب السياسي - و آدم سميث A.Smith (1723 - 1790) في الجانب الاقتصادي ، وكلهم ينتمون إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر : القرنين اللذين بلغ فيهما المذهب قمة نضجه لكي يبدأ بعد ذلك في الانحدار والانحسار في أواخر القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين .

وقد جاء اثنتان من هؤلاء الثلاثة - توكفيل ومل - بعد أن كان المذهب قد برجم عن نفسه عملياً في الثورة الأمريكية وما تلاها من إعلان للاستقلال ذلك الإعلان الذي يوشك أن يتبنى مضمون المذهب الفردي كاملاً غير منقوص . كذلك بعد أن كانت الثورة الفرنسية قد أحدثت دوباً هائلاً في العالم كله وأصدرت إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي جاء بدوره تأكيداً لفكرة الحقوق الطبيعية التي يقوم عليها المذهب الفردي .

توكفيل ومل ليسا اذن من الذين أقاموا المذهب ، ذلك أن جذور المذهب بعيدة وروافده عديدة من ناحية ، ومن ناحية أخرى فقد كان اختفاء النظام الإقطاعي من أوروبا ونشأة الدول بمعناها الحديث ، ثم ظهور الرأسمالية التجارية أولاً والرأسمالية الصناعية بعد ذلك ، كل هذا قد جعل الفكر الإنساني مستعداً لإنتاج قيم جديدة تواكب ذلك التطور الحاسم وتدفع به .

وإذا كان آدم سميث هو الوحيد من الثلاثة الذي سبق هاتين الثورتين فإنه عاش من غير شك في ظل أرهاصانهما وفي ظل الظروف التي كانت لا بد وأن تؤدي إليهما ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الظروف الاقتصادية المؤدية إلى مثل فكر آدم سميث كانت قد نضجت فعلاً بنضج الثورة الصناعية في إنجلترا .

ويجدر بنا أن نشير بإيجاز إلى فكر كل واحد من هؤلاء الثلاثة ، ولما كان آدم سميث أسبقهم زمناً فإننا سنبدأ به ثم نشي بتوكفيل ونختتم بـ جون ستيوارت مل .

★ ★ ★

أ - كان آدم سميث (1723 - 1790) استاذاً لفلسفة الأخلاق في جامعة جلاسجو ، ومع ذلك فهو أشهر الاقتصاديين المدافعين عن الحرية الرأسمالية وأبعدهم أثراً . وفكر آدم سميث الاقتصادي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة السياسية وبالمذهب الفردي الذي نحن بصددده بالذات .

والعملان الفكريان الأساسيان لآدم سميث هما كتابه عن « نظرية المشاعر الأخلاقية » (1759) The Theory of Moral Sentiments الذي يوشك أن لا يذكره أحد ، و كتابه « بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم » (1776) An Enquiry into the Nature and Causes of the wealth of Nations . وهو الكتاب الذي ذاعت شهرته حتى أنه ليعاد أحد الأعمال الفكرية الأساسية في تاريخ الفكر الإنساني بعد عصر النهضة .

والهدف الأساسي لكتاب « ثروة الأمم » هو الدفاع عن الرأسمالية الحرة وما يقوم عليها من مشروعات خاصة . وليس من همنا هنا ولا هو من المتصور أن نوجيز أفكار آدم سميث الاقتصادية ، ولكننا سنشير الى خطوطها العامة العريضة المرتبطة بما نريد أن ندرسه أساساً .

يرى سميث أن ثروة الأمة تقاس بدخلها السنوي العام وهذا الدخل العام ليس بدوره الا مجموع دخول الأفراد . وكل فرد له مصلحة جوهرية في زيادة دخله الى أقصى حد مستطاع وهو لا بد فاعل ذلك اذا ترك حراً . وعلى هذا فكل الناس يجب أن يتركوا أحراراً . والناس اذ يعملون بحرية من أجل زيادة دخولهم لا يدخل في اعتبارهم بل ولا يعنيهم أنهم يعملون في نفس الوقت من أجل زيادة الدخل العام ، ولكن كل واحد منهم في الواقع يجد نفسه مدفوعاً بيد خفية ليحقق غاية ما كانت في مقصوده .

« Led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention » .
على حد تعبير آدم سميث في كتابه « ثروة الأمم » (١٨) .

وكان آدم سميث شديد الثقة بالطبيعة وقوانينها وكونها مؤدية بالضرورة الى الخير العام ، ومن ثم فإنه كثيراً ما كان يردد « لندع الطبيعة تأخذ مجراها » « Let nature take its course » والقوانين الطبيعية عنده تؤدي الى القول بحرية المشروعات الخاصة والنشاط الخاص لدرجة أنه كان يسمي النشاط الخاص بأنه نظام الحرية الطبيعية ، وهذا النظام لا بد وأن يؤدي الى الرفاه العام والتقدم .

ونرتيباً على ذلك كله فإن سميث كان يرفض من الجذور فكرة تدخل الدولة في النشاط الخاص ، ويرى أن في ذلك تعطيلاً للقوانين الطبيعية وتعويقاً للتقدم . وكان لا بد وأن ينعكس فكره ذلك على الجانب السياسي من الناحية الاجتماعية ، وبالفعل فقد كان آدم سميث يؤمن بالحرية الطبيعية أو بالحق الطبيعي في الحرية ذلك الحق الذي لا يجوز تقييده ، ومن ثم فإنه بالنسبة لأنظمة الحكم كان من أنصار الديمقراطية لأنها تؤدي الى تقليل الفوارق بين الحاكمين والمحكومين الى أبعد مدى ممكن . (١٩)

وهكذا يفف سميث بين دعاة المذهب الفردي شامخاً في دعوته للحرية الاقتصادية والحرية السياسية ، ودعوته لتقييد نطاق السلطة لكي تظل دائماً مجرد حارس لأمن الناس تمكيناً لهم من مباشرة حرياتهم الطبيعية .

ب - الكسيس توكفيل (١٨٠٥ - ١٨٥٩) الراجع أنه هو الذي نحت كلمة « Individualism » (٢٠) هذا وإن كانت جذور الفلسفة الفردية اسبق كثيراً منه كما سبق أن أشرنا .

وقد اشتهر توكفيل في الفكر السياسي بكتابه عن الديمقراطية في أمريكا « La Démocratie En Amérique » وقد كتبه بعد رحلة قام بها الى أمريكا ليدرس أساساً

(١٨) A. Smith; An Inquiry into the Nature and causes of the wealth of Nations (New york; Modern Library, 1937) IV.II. P. 423.

(١٩) History of Political Philosophy; P. 562.

« مشار اليه من قبل »

(٢٠) دائرة المعارف البريطانية ط ١٩٦٧ ج ١٢ ص ١٦٢ .

نظام السجون حيث كان توكفيل يعمل في القضاء الفرنسي ، وسافر في رحلة الى الولايات المتحدة ليدرس نظام السجون هناك فعاد وقد اخذ بالتجربة الديمقراطية الجديدة التي كانت تبشر آنذاك - ١٨٣١ - بتحقيق آمال أنصار الحرية وأنباع المذهب الفردي .

والمحور الأساسي في فكر توكفيل السياسي هو حق المساواة بين الناس الذي ينظر اليه على انه ارادة الله ، ان الله أراد أن يكون الناس منساوين وان تطور الانسانية نحو تحقيق المساواة انما يتم بعناية الله .

وبالرغم من أن توكفيل كان ينتمى الى اصول ارسطراطية فانه كان يقول ان المجتمع الارستقراطي قد مات وانتهى وحل محله مجتمع تسود فيه فكرة المساواة بين الناس . ان الديمقراطية تمتاز من غيرها بأنها تساوى بين الناس . واذا كان الناس متساوين فمعنى ذلك انه لايجوز أن تعلق ارادة أحد على آخر ومن ثم تتحقق الحرية ، فالحرية اذن عند توكفيل حق مترتب على المساواة ، ذلك ان المساواة عنده هي أصل كل الحقوق الطبيعية ومصدرها . وكلما تقدم المجتمع كلما تأكدت المساواة بين الافراد وكلما ازدادت الحرية ، ويرى توكفيل ان هذا هو مسار التاريخ الانساني وأن ذلك المسار يرتبط بارادة الله، اذ يبدو ان توكفيل كان عميق التدبير .

وحتى يكون النظام الديمقراطي محققاً غاياته المتلى في المساواة وما يتج عنها من حرية فان توكفيل يؤكد على امور ثلاثة :

أولا : الادارة المحلية والبعد عن المركزية وبغير ذلك تفقد الديمقراطية كثيراً من جوهرها بالنسبة للأفراد العاديين .

بانيا : حرية تكوين الجمعيات والنقابات والأحزاب والأندية وما اليها .

ثالثا : تعديل النظام القضائي والتوسع في فكرة المحلفين .

هذا مع الايمان بالمثل العليا الدينية والربط بينها وبين قضية الحرية والمساواة . وقد كتب توكفيل كتابه ذلك الذي دخل به الفكر السياسي وهو في سن الثلاثين ، وتقديرى ان أهمية الكتاب ترجع أساساً الى روح الاخلاص والصدق التي سادته من ناحية ، والى انه كان وصفاً لتجربة جديدة شدد انتباه الناس واعجابهم وعلقت بها آمالهم آنذاك من ناحية اخرى ، ولكن الكتاب عدا ذلك ومن الناحية الفكرية بالذات يعتبر عملاً عادياً . (٢١)

ج - وننتقل الان الى اكبر المدفعين المحدثين - وآخرهم أيضا - عن المذهب الفردي وهو : **جون ستيوارت مل** (١٨٠٦ - ١٨٧٣) عاش جون ستيوارت مل حياته كلها في القرن التاسع عشر ، وكان المذهب الفردي قد حقق في القرن الثامن عشر ثمراته العملية في الثورتين الأمريكية والفرنسية وما صدر عنهما من اعلانات ، كذلك كان قد بلغ قمة النضج الفكرى . وجاء مل والدنيا توشك أن تتغير ، والمذهب العتيق يوشك أن يهتز ، وأحسن بفكره النافذ وعشفه

المتقد للحرية بما بدور فحمل قلمه ليرسل أعلى صيحة من صيحات الدفاع عن المذهب الفردى بصورته التقليدية وذلك فى رسالته عن الحرية « On Liberty » .

واذا كان الهدف من وجود الحكومة الصالحة هو تحقيق أكبر قدر من السعادة وتجنب أكبر قدر من الألم - على ما تذهب إليه المدرسة البننامية ومنها مل مع بعض التعديلات - لمجموع الافراد ، وتحقيق التقدم عن طريق التعليم ، فان ذلك كله لا يمكن أن يتحقق الا بواسطة الحرية .

ان الحرية هي أساس السعادة وأساس التقدم وأساس الحكم الديمقراطي جميعا . وللحرية مظاهر ثلاثة : حرية الاعتقاد وحرية الرأى وحرية التصرف .

ويرى جون ستيوارت مل أن تكون حرية الاعتقاد مطلقة لا يحدها حد ، فلانسان الفرد أن يعتقد ما يشاء وله أن لا يعتقد فى شيء قط ، وله أن يعتقد ما تعتقده الجماعة أو غالبيتها ، وله أن يخالف الجماعة كلها فى ما تعتقده ولا ضير عليه فى ذلك ولا قيد إطلاقا .

هذا عن حرية الاعتقاد . أما عن حرية الرأى أو حرية التعبير عن الرأى فان جون ستيوارت مل يذهب أيضاً الى إطلاقها من كل قيد . ويقول مل عبارته الشهيرة فى هذا الصدد « ليس للجنس البشرى كله أن يفيد حرية فرد فى أن يعبر عن رأيه الا بنفس القدر الذى يكون فيه لذلك الانسان الفرد الحق فى تقييد حرية الجنس البشرى كله اذا استطاع الى ذلك من سبيل » (٢٢)

ويدافع مل عن وجهة نظره فى إطلاق حرية التعبير عن الرأى من كل قيد بحجج منطقية قوية؛ اذ يقول ان الرأى المعبر عنه اما ان يكون صوابا واما أن يكون خطأ واما أن بدور بين الخطأ والصواب . فاذا كان الرأى صوابا فان صالح التقدم البشرى يتحقق بالتعبير عن ذلك الرأى ، واذا كان الرأى خطأ فان التعبير عنه يؤدى فى نتيجة الحوار والمناقشة الى كشف خطئه ، ومن ثم الى رفضه ، وفى ذلك الخير للمجتمع الانسانى ، واذا كان الرأى المعبر عنه يدور بين الصواب والخطأ فان عرضه ومناقشته كفيلا بالاستفادة من جانب الصواب فيه ورفض ما عداه (٢٣) .

ويضيف مل الى ذلك فى باب تأييد الحرية المطلقة للتعبير عن الرأى أنه كثيراً ما عرضت آراء كانت تبدو فى أول الامر مستهجنة وخاطئة من أغلبية الناس ثم تبين بعد ذلك صوابها وصلاحتها واسهامها فى التقدم الانسانى ، ومن ثم فان استهجان رأى من قبل الغالبية لا يبرر الحجر عليه إطلاقاً ، اذ قد يظهر المستقبل صواب ذلك الرأى وخطأ الاغلبية فى معارضته فاذا لم تكفل الحرية المطلقة للرأى فان مثل هذه الآراء قد تواد ولا تعطى الفرصة للحياة والتأثير على المجتمع الانسانى . هذا عن حرية التعبير عن الرأى التى يذهب مل الى إطلاقها أيضاً على النحو المتقدم .

ويأتى مل بعد ذلك الى المظهر الثالث من مظاهر الحرية وهو حرية التصرف . والاصل عنده هو كفالة حرية التصرف الفردى حتى وان لم يكن ذلك التصرف على هوى الاغلبية ، ولكن

(٢٢) J.S. Mill; On Liberty, London 1859. Quoted in Messages of Freedom, edited by B.H. Zaidi, London, 1963, P. 53.

(٢٣) المرجع السابق ص ٥٢ - ٥٤ .

حرية الصرف وحدها يمكن أن ترد عليها بعض القيود - على خلاف الحريتين السابقتين أو المظهرين السابقين للحرية - وهذه القيود تشمل أساساً في منع اضرار محقق يقع على المجتمع نتيجة ذلك الصرف . والمجتمع هو الذي يقع عليه عبء الاتبات في هذه الحالة أى أن المجتمع هو المطالب قبل أن يمنع التصرف أو يحول دونه أو يقيدته أن يثبت أن ذلك التصرف ينتج عنه ضرر محقق للمجتمع ، وبغير ذلك تكون حرية التصرف بدورها مطلقة . ان الانسان الفرد هو سيد نفسه فيما يتعلق بتصرفاته جميعاً ، ولكن للمجتمع أن يسود فيما يتعلق بالتصرفات التي ينجم عنها ضرر للفرد . (٢٤)

وفد كان لمل موقف بالنسبة للنشاط الاقتصادي أيضاً ، وهو يذهب أساساً الى تأييد حرية ذلك النشاط ويرى أن الغالب من تلك الأنشطة يؤديه الأفراد على نحو أكثر كفاءة وجودة مما تستطيع الدولة أن تؤديه، وأنه على أى حال في مجال الانتاج فان الدولة لا يجوز لها أن تتدخل ، ذلك على حين بتصور بدخلها في بعض مجالات التوزيع من أجل تحقيق أكبر قدر من السعادة وتخفيف أكبر قدر من الآلام البشرية ، ولكن يبقى ذلك التدخل - حتى في هذا المجال - من باب الاستثناء الذي يرد على الأصل العام وهو حرية النشاط الاقتصادي الفردي (٢٥)

ولقد عاش مل في وقت كانت المذاهب الاشتراكية قد انتشرت وكان كارل ماركس قد اصدر مع رفيقه انجلز البيان الشيوعي وكانت قواعد المذهب الفردي تهتز اهتزازاً شديداً وكانت صيحته هي أروع الصيحات وآخرها بالنسبة للمذهب الفردي في صورته التقليدية .

خامساً : المذاهب الاشتراكية وقضية الحرية :

خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت الثورة الصناعية قد نضجت في إنجلترا أولاً ثم في أوروبا الغربية بعد ذلك ونمت معها الرأسمالية الصناعية وترعرع في ظلها المذهب الفردي الذي انتهينا حالاً من عرضه ، وتكونت طبقة من كبار الرأسماليين الصناعيين ووجدت بالمقابل طبقة واسعة وعريضة من العمال الصناعيين أيضاً .

ويجمع الدارسون لتلك الفترة حتى من الكتاب الرأسماليين أنفسهم على أن صوراً بشعة من الاستغلال والظلم كانت تسود المجتمعات الصناعية آنذاك . كان الرأسماليون يزدادون ثراء فاحشاً، وكان العمال يسكنون اسفللاً بشعاً، كان العامل يعمل أربع عشرة ساعة في اليوم في المتوسط، وكان النساء والأطفال أيضاً يعتصرون اعتصاراً في تلك البوتقة الصناعية التي لا ترحم . ولفتت تلك الظاهرة المتزايدة أنظار الكثيرين من دعاة العدل الاجتماعي ، ولكنها وعلى نحو أكثر راديكالية وعمقاً أوجدت في الفكر الانساني تياراً يناهض الرأسمالية ويناهض المذهب الفردي بحسبانها مصدر تلك الشرور التي عاشتها البشرية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، هذا التيار هو الذي تبلور بعد ذلك في المذاهب الاشتراكية .

والحقيقة ان الدعوة الى الاشتراكية او الى مفهوم العدل الاجتماعي بمعناه الواسع دعوة قديمة، ولكن تحول هذه الدعوة من أصوات فردية تدعو الى تحقيق الخير الى تيار قوى عنيف يثير القضية على أساس علمي لم يتحقق بصورة حاسمة الا خلال القرن التاسع عشر . ونقطة البدء في هذه المذاهب هي رفض ما يقال له الحقوق الطبيعية للأفراد ، ورفض اعتبار الفرد هو المحور الذي

(٢٤) (مشار اليه من قبل)

(٢٥) الرجوع السابق ص ٦٩٤ - ٦٩٥

تقوم حوله الحياة الانسانية ، واعتبار ان الجماعة هي الحقيقة الأساسية، وان حقوق الأفراد لا معنى لها الا في ظل التنظيم الجماعي ، وذلك كله رفض للمذهب الفردي من أساسه . وتلتقي تلك المذاهب في جملتها على اعتبار ان الملكية الفردية وما تؤدي اليه من نهم ورغبة في تراكم رؤوس الأموال هي مصدر كل الشرور الاجتماعية وان كل محاولة لتغيير صورة المجتمع من مجتمع استغلالي الى مجتمع عادل لا يمكن ان تتحقق مع بقاء الملكية الفردية، وانه من ثم لا مندوحة عن إلغاء الملكية الفردية لتحل محلها ملكية الجماعة لكل وسائل الانتاج .

وفي ظل هذه الدعوة لا تتصور السلطة الا وقد مدت ذراعيها على كل جوانب الحياة ، ولا تتصور الحرية بالمعنى التقليدي الذي كان يدعو اليه أنصار المذهب الفردي الا مهیضة الجناح، ولكن ذلك يعنى عندهم ان تختفي حرية القلة المستغلة في ظل النظام الرأسمالي لتتأكد حرية الغالبية التي كانت مستغلة والتي تحررت من قيود القهر والاستغلال لتستطيع المشاركة في بناء مجتمعها من ناحية وفي التمتع بثرواته - التي كانت محرومة منها - من ناحية أخرى .

ولا شك في أن الماركسية بين المذاهب الاشتراكية المتعددة كانت اقواها الرأى وكانت أكثرها محاولة لاقامة المذهب على اسس علمية ومن ثم فانها جديرة بنوع من الاشارة الخاصة تعرض بايجاز لمضمونها ولوقفها من قضية الحرية .

والماركسية نظرية متعددة الجوانب وجوانبها مرتبطة ببعضها مما يجعلها عصية على التلخيص ، والاساس الفلسفي للنظرية يتمثل في المادية الجدلية التي ترى أن المادة اسبق في الوجود من الفكر وانها هي الموجدة له . ولن نستطيع هنا بطبيعة الحال أن نعرض للمادية الجدلية ولكن الذي نريد أن نعرض له هنا - وبايجاز شديد - مما يتصل بموضوع البحث هو التفسير المادي للتاريخ الذي يقوم على اساس المادية الجدلية .

ترى الماركسية أن « تاريخ المجتمعات كلها حتى يومنا هذا ليس الا تاريخ الصراع بين الطبقات »

وفي هذا الصراع كانت هناك طبقة قوية واخرى ضعيفة وكانت الدولة واجهزتها بصفة دائمة في يد الطبقة القوية وتعمل لمصلحتها . ان الدولة لم تكن ابدا جهازاً محايداً وانما كانت جهازاً لقهر الطبقات المستغلة لصالح الطبقة المستغلة . وكانت الفنون والفلسفات والقوانين والانظمة السياسية كلها تعبيراً عن مصلحة تلك الطبقة القوية .

ولكن الصراع كان يعمل عمله دائماً ويؤدي الى تطوير المجتمع الانساني الى ان وصلنا الى المجتمع الرأسمالي . وتذهب الماركسية الى أنه في ظل النظام الرأسمالي تستقطب الطبقات كلها الى طبقتين اثنتين هما طبقة الرأسماليين من ناحية وطبقة العمال من ناحية أخرى . ووفقاً لما يقولون به من حتمية تاريخية لا بد وان ينتهي الصراع بين هاتين الطبقتين الى انتصار الطبقة العاملة التي تسحق بثورتها النظام الرأسمالي وما يقوم عليه من مؤسسات سياسية تتمتع بها القلة وتجنّي ثمارها لتقيم مكانه النظام الاشتراكي وما يقوم عليه من مؤسسات سياسية تتمتع بها الكثرة وتجنّي ثمارها .

وعندما تقوم الدولة الاشتراكية فان سلطانها يمتد ليشمل كل جوانب الحياة، ولا خوف عندهم من امتداد هذا السلطان وشموله كل شيء لانه سلطان الكثرة وارادتها . وهذه الخطوة عندهم ليست نهاية النهايات وانما تأتي بعدها خطوة أخرى حاسمة عندما ينتقل المجتمع الاشتراكي الى المجتمع الشيوعي، وهنا تختفي الطبقات تماماً وتبدو الدولة وكأنه لم يعد هناك مبرر لوجودها ومن ثم تذبل أجهزة الدولة وتختفي سلطة القهر وترفرف اعلام الحرية .

ويبين مما تقدم أن الماركسية تميز بين فترتين : الفترة التي تقوم في أعقاب اندحار النظام الرأسمالي وهنا لابد من وجود السلطة بل ولا بد من اتساع نطاقها الى أبعد مدى ممكن . والفترة الثانية التي يقوم فيها المجتمع الشيوعي ، وهناتؤذن السلطة بالزوال لتحل محلها مؤسسات تلقائية لاتملك وسائل القهر لانها لن تكون في حاجة اليها (٢٦) .

واذا كان المجتمع الانساني لم ير تطبيقا كاملا للمذهب الفردي - برغم كل الدعاوى - فانه لم ير أيضا تطبيقا كاملا للماركسية برغم كل الدعاوى المقابلة ، وقامت هنا وهناك أنظمة تقترب من منطق هذا المذهب او ذاك ولكنها لاتستطيع تحت واقع الحياة وضروراته أن تطبق المذهب تطبيقا كاملا .

★ ★ ★

ومنذ بداية الدراسة كان هدفنا هو البحث عن قضية الحرية في المذاهب السياسية وليس في التطبيقات التي قامت عليها او ادعت انها قامت عليها .

● ● ●

وننتقل الآن الى دراسة مذهب آخر يرفض كل ما تقدم ، وان لم يحجم عن ان يستعير فكرة من هنا وفكرة من هناك ، ذلك هو المذهب الفوضوى .

سادساً : المذهب الفوضوى وقضية الحرية :

المذهب الفوضوى بدوره له جذور بعيدة تمتد الى بعض الكتابات الاغريقية التي نصادفها عند بروتاجوراس وديوجين ، ولكن هذه الجذور لا تعدو أن تكون اشارات عارضة لا تستحق الوقوف عندها (٢٧) .

ودعاة الفوضوية عديدون ولكن أشهرهم جودوين الانجليزي Godwin (١٧٥٦-١٨٣٦) وپرودون Proudhon الفرنسي (١٨٠٩-١٨٦٥) وباكونين Bakounine (١٨١٤-١٨٧٦) وكروپتكين Kropotkin (١٨٤٢-١٩٢١) وهما روسيان ، وأخيرا الفرنسيان المعاصران - بيرتيه Berthier وبونتان Bontemps ورغم تعدد الاتجاهات الفوضوية فان ثمة أساسا مشتركا بينها ، وثمة قضايا أساسية يلتقون عليها وان اختلفوا بعد ذلك في بعض الامور .

ويقوم المذهب الفوضوى أساسا على رأى متفائل بالنسبة للانسان ، ذلك أن المذهب يؤمن بالطبيعة الصالحة للانسان وحبه للخير ورغبته في التعاون مع أقرانه . ويلتقى الفوضويون مع

(٢٦) راجع الاعمال المختارة لكارل ماركس جزآن ، وتاريخ الفكر الاشتراكي لكول ، والعديد من الكتابات عن الاشتراكية بعامة والماركسية بخاصة ، وراجع كتابنا عن الأنظمة السياسية المعاصرة ص ٩٤ - ٩٨ ، ص ٢٤٢ - ٢٧١ والمراجع المشار اليها وراجع ايضا :

Essential Writings of Karl Marx Edited by David Caute, A London Panther, London, 1967.

(٢٧) صدر في فرنسا اخيرا - عام ١٩٦٤ - كتاب بعنوان « écrits sur L'anarchie » يضم مقتطفات من الكتابات التي تدعو الى الفوضوية بدءا من بروتاجوراس في القرن الخامس قبل الميلاد وانتهاء بالمعاصرين من دعاة المذهب ، وسيكون هذا الكتاب بما ضمه من مقتطفات هو عمودنا الاساسي في عرض الفكرة الفوضوية وموقفها من قضية الحرية .

هذا وقد نشر في العدد الثاني من مجلة «عالم الفكر» مقال قيم عن «الفوضوية» للاستاذ علي أدهم وقد كان لي فيه أيضا عون كبير على الايام بشتات المذهب .

دعاة المذهب الفردى فى أن الانسان الفرد هو محور الوجود الانساني وأنه يتمتع بحقوق طبيعية فى الحرية والمساواة وفى أن المجتمع ما وجد الا من أجل خدمة الانسان الفرد .

ولكنهم يختلفون معهم اختلافاً جذرياً حول قضية أساسية هي قضية الملكية الخاصة، فبينما يجعل انصار المذهب الفردى من الملكية حقاً مقدساً لا يجوز المساس به فان الفوضويين يلتقون مع الاشتراكيين فى اعتبار الملكية الخاصة مصدر كل الشرور الاجتماعية وفى أن الغاءها أمر لا مندوحة عنه من أجل حرية الجميع وسعادة الجميع .

ان الملكية الخاصة هي السبب فى وجود الحكومة والقوانين وأجهزة القهر ، والغاء الملكية الخاصة لابد وان يؤدى الى الغاء ذلك كله ، الأمر الذى ينادى به الفوضويون ، ذلك أنهم جميعاً خصوم للدولة وخصوم للتنظيم السياسي ، وكل صور الحكومة وكل أنواع السلطة . ويرى الفوضويون أن البديل لذلك كله أن يقوم نوع من التعاون التلقائي بين الأفراد فى كل مجالات الحياة الاجتماعية ، واختفاء الملكية واختفاء السلطة مع الرغبة فى استمرار الحياة ومع حب الانسان الطبيعي للتعاون - فيما يرون - يقيم المجتمع على أساس ذلك التعاون التلقائي ومن ثم نتحقق الحرية الكاملة والعدالة الشاملة .

وهكذا يبين أنه من الخطأ أن يتصور البعض أن الفوضويين يدعون لهدم الحياة الاجتماعية ، أنهم يدعون الى هدم الدولة وكل مؤسساتها ليستطيع الفرد أن يحقق ذاته تحقيقاً كاملاً ويعيش فى ظل التعاون والحرية والعدالة مع قرنائهم جميعاً سعداء غير متباغضين .

وواضح مما تقدم أن الفوضويين اذ يدعون الى الغاء الدولة والسلطة انما يدعون الى حلم انساني ترفرف عليه اعلام الحرية .

ولكن المذهب الفوضوى لم يستطع أن يحقق نفسه فى واقع الحياة ، ويبدو أنه لن يستطيع ذلك على مدى التاريخ المنظور الا أن تتغير طبائع البشر ، الأمر الذى لا يقوم عليه دليل .

وعلى ذلك فاننا سنترك الفوضويين مع أحلامهم الجميلة لنعود الى الواقع متسائلين عن مصير قضية الحرية فى الوقت الراهن من القرن العشرين .

سابعاً : قضية الحرية فى القرن العشرين :

شاهد القرن العشرين حربين عالميتين طاحنتين ، وشاهد بينهما قيام المعسكر الاشتراكي فى جزء من العالم ، وشاهد أيضاً العديد من الدعوات الفلسفية والاجتماعية والسياسية ، فما حصاد ذلك كله وما أثره على قضية الحرية ؟

الذى نلاحظه على الفكر السياسى فى القرن العشرين - خاصة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية أنه فكر بعيد عن « الدوجماتيه » العنيفة التى كان يصطبغ بها فكر القرن التاسع عشر وما قبله ، أنه فكر تجريبي وتوفيقي الى حد كبير ، كذلك ومن ناحية أخرى فان الفكر السياسى فى القرن العشرين يريد أن يكون فكراً شاملاً لكل جوانب المشكلة التى يعرض لها ، أنه لا يكتفى عندما يعالج مشكلة من المشاكل بأحد جوانب تلك المشكلة وإهمال جوانبها الأخرى .

وإذا كانت هذه هي السمات العامة للفكر السياسى المعاصر فما هو موقفه بالنسبة لقضية الحرية ؟

لقد كانت علاقة الفرد بالمجتمع محور الخلاف الجذري بين من يقفون مع الحرية الفردية من ناحية ومن يقفون مع السلطة من ناحية أخرى.

كان الذين يقولون أن الفرد أسبق من المجتمع وأنه أساس وجوده وأن له حقوقاً طبيعية سابقة على وجوده في الجماعة يؤيدون الحرية الفردية إلى أبعد المدى ولا يرون في السلطة إلا « حارس أمن » لا يجوز له التدخل في أمور الناس. وكان الذين يقولون بعكس ذلك يرتبون عليه عكس النتائج السابقة ويأخذون بأنظمة شمولية لا تترك شيئاً إلا وقد امتدت يدها إليه .

والفكر السياسي في القرن العشرين – في جملة – لا يبدأ من أي من الموقفين السابقين . انه يرى أن القول بأسبقية الفرد على المجتمع وبوجود حقوق طبيعية له قول لا يؤيده الواقع وينقضه التفكير السليم .

ذلك أن الفرد المبتوت الصلة بكل الكائنات خيال سقيم لم يقم على وجوده دليل . ان الفرد لم يوجد الا في جماعة صغرت تلك الجماعة أو كبرت ، ولكن وجود الفرد نفسه مرتبط بوجود المحيط الاجتماعي الذي يوجد فيه، ومعنى ذلك أن الوجود الفردي المستقل عن الجماعة هو محض افتراض نظري غير قابل للتحقيق . وإذا كان ذلك صحيحاً فإن القول بحقوق فردية طبيعية سابقة على المجتمع يبدو بدوره مغالطة منطقية ذلك أن فكرة الحق نفسها فكرة اجتماعية لا يتصور وجودها قبل وجود المجتمع .

كذلك ومن ناحية أخرى فإن القول بأن المجتمع أسبق في الوجود من الفرد هو أيضاً قول مغلوط وسقيم ، اذ كيف يتصور وجود الكل قبل وجود أجزاء ذلك الكل ؟

لهذا كله فإن الاتجاه السائد في الفكر السياسي للقرن العشرين هو تصور العلاقة بين الفرد والمجتمع على أنها علاقة عضوية مركبة غير قابلة لتحديد السابق واللاحق ، ذلك لأن الفرد لا يوجد – ولم يوجد قط – الا في مجتمع ، كذلك فإن المجتمع لا يقوم الا على أفراد .

هذه العلاقة العضوية المركبة لا بد وأن تنتهي إلى رفض كل الصور التعاقدية لنشأة الدولة التي يقول بها أنصار نظرية العقد الاجتماعي – الذين عرضنا لهم من قبل – ولا بد أن تنتهي أيضاً إلى رفض فكرة الحقوق الطبيعية السابقة على الجماعة ، ذلك أن فكرة الحق نفسها – باعتبار أن الحق علاقة – لا توجد الا في مجتمع .

والقول بهذه العلاقة العضوية المركبة بين الفرد والمجتمع ورفض الأساسين السابقين – أيهما أسبق الفرد أو المجتمع – لا بد وأن يؤدي إلى رفض النتائج المترتبة عليهما ولا بد أن يعكس ذلك نفسه على قضية الحرية .

ان الحرية السلبية – حرية الامتناع التي يقوم عليها المذهب الفردي لم تعد هي الحرية التي يذهب إليها الفكر السياسي المعاصر . ان الحرية حقيقة ايجابية فاعلة وليس قصارها أنها امتناع السلطة عن التدخل .

وحتى تقوم الحرية بهذا المعنى لا بد أن تواكبها قضية أخرى هي قضية المساواة ، وحتى توجد المساواة لا بد وأن يتحقق الأمن الاقتصادي وتكافؤ الفرص الاقتصادية ، وأن يتمتع كل انسان فرد بكامل عائد عمله . كذلك فإنه في ظل هذه الصورة من صور الحرية لا بد وأن تختفي كل المزايا الناتجة عن غير العمل الانساني، اذ بغير ذلك لا تكون هناك مساواة حقيقية ولا يكون هناك أمن اقتصادي ولا تكون هناك حرية .

كذلك فان مفهوم الحرية الايجابية في القرن العشرين وان لم يهتم كثيراً بأشكال الحكومات، إلا انه يهتم بقضية جوهرية تسبق الشكل هي أن حكومة الكل لا بد وان تكون تعبيراً أميناً عن ارادة الكل . ان الدولة التي يجب أن نتجه اليها هي دولة كل الشعب لا دولة فرد ولا دولة فئة ولا دولة طبقة . انها دولة كل من يعيشون في جماعة واحدة ويسهمون في بنائها ويشتركون في انتاجها ولا بد أن يشاركوا أيضاً في عائد ذلك الانتاج بقدر ما قدموا فيه من عمل .

كذلك فان مفهوم الحرية الايجابية في القرن العشرين يؤمن بحق الناس فيما يعتقدون وحقهم في التعبير عما يعتقدون ما دام تعبيرهم سلمياً . ان حق كل مواطن في أن يقول « نعم » وفي أن يقول « لا » وهو آمن في كلتا الحالتين هو حق لا تقوم الحرية إلا به . وحتى يكون لهذا الحق بعد حقيقي مؤثر فانه لا بد أن يرتبط بالأمن الاقتصادي ، ذلك لان اختفاء الأمن الاقتصادي أو تهديده يسلب الانسان امكانية الحقيقية على قول « نعم » وعلى قول « لا » عندما يريد أن يقول هذه أو تلك .

كذلك فان مؤسسات الدولة جميعاً يجب أن تكون تعبيراً عن ارادة مجموع الناس الذين يكونون تلك الدولة ، ان القواعد القانونية التي لا تنبع من ضمير الجماعة مثلها مثل القيم الغريبة التي لم يفرزها ضمير تلك الجماعة لاجذور لها ولا أساس .

هذا هو موقف الغالبية من المفكرين السياسيين في القرن العشرين ، ومراجعة لأفكار جون ديوى J.Dewey وهارولد لاسكي H. Laski وبرتراند رسل وغيرهم توحى بانهم يلتقون - على اختلاف في الدرجة - على الخطوط الأساسية التي أشرنا اليها .

انهم جميعاً - وغيرهم معهم - يؤمنون ايماناً عميقاً بالحرية الايجابية ، تلك الحرية البناءة التي تجعل الانسان يحقق ذاته ويعبر عن امكاناته ويعيش آمناً على يومه وغده ، آمناً على رأيه وعلى رزقه في آن معاً .



والآن . . وفي أيامنا هذه تجتاح العالم كله تيارات تضم كثيراً من الشباب الذين يرفضون كل شيء ، يرفضون كل القيم وكل الفلسفات وكل العقائد ، بايجاز يرفضون كل شيء حتى العلم نفسه يرفضونه !! ولكن ماذا يقدمون ؟

انهم يقدمون شيئاً سلبياً ولكنه نذير بإيجابيات كثيرة قادمة .

انهم يقدمون شكاً مريراً في اسس الحضارة المعاصرة .

والتاريخ يشهد انه ما من حضارة تعرض أساسها للشك العميق والرفض من الأجيال الجديدة إلا وكانت تلك الحضارة مهددة فعلاً في مستقبلها .

ان علامات تغير عميق في البنيان الحضاري تحدث الآن، ونوشك ان لا نحس بها لأننا جزء من ذلك البنيان ، اننا لانحس بدوران الأرض مع أنها دائمة الدوران ، واننا لانحس بارهاصات التغير العميق الذي يدب في الكيان الحضاري القائم مع أنه امر حادث فعلاً وما هؤلاء الشباب الرافضون الا نذيراً من نذره .

اليوت والشاعر العرب المعاصر

* عبد الواحد لؤلؤة

مؤتمر الادباء العرب الخامس المنعقد في بغداد في شباط ١٩٦٥، والذي راح الخطباء المصاقيع فيه يتبارون حول موضوع « الأدب والفزوة الفكرى » يريد بعضهم سياسة الاكتفاء الذاتى ، فانبرى لهم شيخ أزهرى جليل القدر هو المرحوم أمين الخولى الذى ألقى لهم عصاه فادا بها تلقف ما يأفكون . قال الشيخ : « نحن في عصر الترانزستور » ويكفى أن تعرك اذن هذه الآلة الصماء حتى يسمع من في الشرق ما يقوله من في الغرب . وان نحن شئنا ان نتجاهل هذا الذى يجرى في الغرب فهو ملاحقنا حتى المخادع . وبارك الله ، أولا بارك الله ، في هذه الآلة الحدباء التى عليها انسان هذا العصر محمول .

وان كان الأمر كذلك ، فلماذا نقنع « بالقشور » من الاداب الغربية المعاصرة ؟

قبل بضعة سنوات قال الدكتور لويس عوض « انى ومعنى طليعة المشتغلين بالأدب والثقافة في بلادنا ، متعلقون نحو عشر سنوات عن متابعة حقيقة ما يجرى في الآداب الغربية المعاصرة البنى لا نعرف عنها الا العشور » (١) ولا اخال الدكتور لويس عوض قد غير رأيه كثيراً في هذه الأيام ، الا أن يكون أقل تفاؤلاً حول الفارق الزمنى بين المشتغلين بالأدب والثقافة في الدنيا العربية وبين ما جرى ويجرى في الغرب في الخمسين سنة الأخيرة . ورب سائل يسأل ببراءة لا تخلو من تعال : « ولماذا يتوجب علينا أن نلاحق ما يجرى في دنيا الغرب ، وفي مجال الأدب والفكر ؟ اليس لدينا من ثقافتنا وماضيها وتراننا التليد ما يكفينا كفاية ذائبة ويفيض ؟ » وهذا التساؤل أن وجد ، يذكرنى بما دار من مناقشات في

* الدكتور عبد الواحد لؤلؤة استاذ الأدب الانجليزى المساعد بجامعة بغداد

(١٠) غلاف مجلة الاديب البيروتية ، عدد ١٠ (أكتوبر ١٩٦٢) .

أليس الأدب صورة الإنسان : فكره وفلسفه ومنازعه ؟ هل كانت مجرد صدفة أن مهدت حركة الاستشراق في الغرب لحركة الاسنعمار ؟ هل جاء إلينا الغرب في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن وهو لا يعلم شيئاً عنا ؟ أدبنا ؟ فكرنا ؟ أخلاقنا ؟ هل جاءنا فاتح ولم يكن معه عالم أو مؤرخ أو أديب ؟ هل نزل نابليون بأرض مصر ونسي شامبليون خلفه ، أم تراه كان يهتم بطريق الشرق الأقصى قدر اهتمامه بحجر رشيد ؟

في يوم انفصام الوحدة بين سوريا ومصر ، كنت أتحدث مع زميل في حديقة إحدى الكليات بجامعة أكسفورد ، وكان زميلي يفمزني أن أخفف حماسي وأخفف من صوتي ، مشيراً إلى طالب غير بعيد عنا ، أولانا قفاه ، ولكني وجدت أذنيه أشبه بأذني أرنب ، مشدودتين إلى فوق ، وهو يسترق السمع . . « هذا يفهم عربى » ومن هذا ؟ فأجاب صديقى : إنه طالب اسرائيلى من أصل مصرى يعد رسالة دكتوراة عن « مجتمع القربة المصرية في أواخر القرن التاسع عشر » . هه . . وما هذا الموضوع « الانتيكاة » وما هى فائدته العملية لاسرائيل التى اجتمع لها تكنية الغرب ورأسمال يهود العالم ؟

واليوم ، وبعد الطوفان ، احس بالخجل من تساؤلى الساذج أكثر من أى وقت مضى .

انا لا ادعو إلى حركة « استغراب » عربية تمهد لنا أن ندخل الغرب فاتحين . ولكنى اتساءل : لماذا لا نحاول أن نفهم الغرب على حقيقته بعيداً عن الصحافة و « قشور » الثقافة ؟ لماذا لا ننفذ إلى صميم هذا الغرب من خلال فهم « إنسانه » الذى هو خالق المسرح والنابالم معاً ؟ لماذا لا نحاول أن نصل إلى هذا الإنسان ونجعله معنا لا علينا في معركة المصير ؟ هل يظن ساذج أن متوسط الإنسان الغربى « يحب » هذا الإنسان الذى ينفخ صدره قائلاً : « انا اسرائيلى » أن خمس سنوات في

أمريكا أقنعتنى أن العكس هو الصحيح . وحتى أوائل الستينات كانت بعض كبريات المطاعم في نيويورك تكتب على واجهاتها : « ممنوع دخول الكلاب واليهود » واليوم تغيرت الكتابة . فلماذا ؟ ليس بالمال وحده ، وليس بالصوت اليهودى في الانتخابات ، ولكن غياب الفكر العربى وسداجة المتعاملين به غالباً ، يفيد منهما حضور الفكر الآخر .

في بعض المراكز الفكرية في أوروبا اليوم حركة تريد أن تقول للغرب أن الذين حفظوا تراث الاغريق واللاتين وقدموه لأوروبا في عصر النهضة هم اليهود وليس العرب . وهم لا يعدمون الوسائل في الوصول إلى الفكر الأوروبى ؟ لماذا ؟ ألاهم يتمتعون بقدرات خلاقة ؟ أم لأنهم فهموا هذا الغرب على حقيقته وتغلغلوا في مسارب فكره فعرفوا من أين تؤكل الكتف ؟ أن معرفة فكر الطرف الآخر ضرورة حياتية لكل من يريد أن يتعامل مع ذلك الطرف ، ومن جهة ثانية فإنها ضرورة لفهم ذلك الطرف أننا موجودون ، فنسمعه صوتنا كما نستمع إلى صوته ، هذا إذا أردنا لصوتنا أن نسمع .

وإذا تجاوزنا عن النواحي العملية أو ذات النفع المرحلى في حقبة من حقبة التاريخ ، فإن من المسلم به أن الفكر لا يزدهر إلا بالتلاقح ، وهذا اللقاح هو في غالب الأحيان « أجسام غريبة » تؤدي مفعولها في نضج الفكر وتقويته ، تماماً كما يفعل لقاح الأجسام الغريبة الذى يدخل الجسم البشرى فيحصنه ضد الأمراض ويقويه . وليس هنا مجال عرض ما حصل للفكر العربى عبر العصور من جراء اتصاله بفلسفة الهند وفارس والافريق ، وليس هنا مجال عرض ما حصل للشعر العربى شكلاً ومضموناً منذ أبى نواس حتى أيامنا هذه ، مروراً بالاندلس والمهاجر . لقد أفاد الفكر العربى ، والأدب أحد مظاهره ، من اتصالات متفاوتة بأفكار وآداب غريبة عنه . قبلها حيناً ، ورفضها حيناً آخر ، تأثر ببعضها حيناً إلى درجة كادت تفقده أصالته ، وحيناً خرج

من تلك الآداب بحصيلته هضمها وامتثلها وأخرجها
شراً بئاً سائفاً للشاربين .

المعاصرين بنظري وهما : بدر شاكر السياب
وصلاح عبد الصبور .

ومنذ بواكير هذا القرن وادباؤنا على اختلاف
مشاربهم يتحدثون عن تأثر الأدب العربي
بالآداب الغربية . وربما كانت مدرسته
« الديوان » في مصر قد بلورت تأثر الشعر
العربي بالشعر الانجليزي على الخصوص
وفي حدود العشرين السنة الأخيرة ، وفي غضون
الحرب العالمية الثانية أو بعدها بقليل ، جعلنا
نسمع بصورة خاصة عن شاعر انجليزي
بالذات ، طبقت شهرته آفاق أوروبا وأمريكا
وترك آثاراً متفاوتة على جيل كامل من
المستغربين والنقاد في الغرب لا زالت ماثلة الى
اليوم . ذلك الشاعر هو : **توماس ستيرنز اليوت**
Thomas Stearns Eliot.

يصدر الشعر الانجليزي المعاصر عموماً عن
بنوعين : الأول هو الشعر الانجليزي في القرن
السابع عشر (الميتافيزيقي) والثاني هو
الشعر الفرنسي في أواخر القرن التاسع عشر
(الرمزي) (٢) . لقد أخذ الشعر المعاصر عن
البنوع الأول استعمال التشبيهات غير المتوقعة
التي تدفع القارئ الى تفكيك الأبيات لكي
يفهم القصيدة . كما أخذ كذلك النزوع الى
ترتيب العبارات حسب الفكرة ولو كان ذلك
الترتيب على حساب الموضوع نفسه . وأحسن
الأمثلة على ذلك هي قصائد **جون دن** John
Donne و**أندرو مارفل** Andrew Marvell
ففي قصيدة **جون دن** المشهورة « وداع بمنع
الحزن » Valediction : Forbidding Mourning
يقول الشاعر لحبيبته وهو يودعها مؤكداً عليها
لا تحزن لفراقه :

كالرجال النقاة يفارقون الحياة بهدوء ،
ويهمسون لأرواحهم أن إذهبى ؛ -
بينما بعض رفاقهم الحزاني يقولون ،
لقد فارق النفس الآن ، والآخرون يقولون ، لا :
كذلك دعينا نذوب ، دوئنا ضجة ،
دون أباره سبول دموع أو عواصف حراب .
انه بدئيس لأفراحنا
أن نخبر الآخرين عن حبنا .

يقول الجاحظ : « الشعر لا يستطيع أن
ينرجم ولا يجوز عليه النقل ، ومضى حول

نرى ما الذي يمثله اليوت بالنسبة للشعر
والنقد الذي كتب بالانجليزية وتداوله العالم
العربي في حدود الخمسين السنة الأخيرة ؟
ما هو موقع اليوت بالنسبة للفكر الغربي عموماً
وبالنسبة للشعر والتفكير ؟ وإذا توصلنا الى
معرفة هذه الأمور بالنسبة للغرب بعبء علينا
أن نتلمس مدى التأثير الذي وصل اليه ،
ومنى ، وكيف ، وإلى أى حد وبأية صورة .

هذه التساؤلات قد ينكرها البعض ولا يجد
لها مبرر وجود . ولكننا في العقد الأخيرين
من هذا القرن جعلنا نقرأ دراسات وتعليقات
حول الموضوع ، تتفاوت في قيمتها نعيمياً
وتخصصياً . وفي عرض لما وصلت اليه يدي
وجدت أن ممة حاجه الى تقديم اليوت الى
القارئ العربي بصورة فيها تركيز وتشمول .
فان أفلحت في ذلك فالخطوة الثانية هي تلمس
تأثير هذا الشاعر الباقد على شعرنا العربي
المعاصر وبخاصة في أنتاج انين من أهم شعرائنا

(٢) للتوسع في هذه الناحية يراجع البحث الذي كتبه توفيق صايغ لعهد (الآداب) الممتاز عن الشعر (كانون الثاني
- ١٩٥٥) ص ٩٢ وما يليها .

تقطع نظمه وبطل وزنه وذهب حسنه ، وسفط موضوع التعجب فيه « (٢) ولكن القارىء العربى الذى لا يعرف هذه القصيدة فى نصها الأصلى وبجد فى ترجمتى لها غموضاً وعبوباً ذكرها الجاحظ ، فليعلم أنها فى الأصل أشد غموضاً وتعقيداً منها فى الترجمة العربية ، ولعمد الى تفكيك الأجزاء ، فماذا يجد ؟ المقطع الأول جميعه صورة واحدة بالفة التعقيد ، قاسية الجرس ، هى آخر ما نتوقع حبيبة ان نسمع من حبيبها المضطر لفراقها لحاجة تقتضيها أمور معاشية دنيوية . وتقديم المشبه به فى مطلع القصيدة على هذا النحو المبالغت يأخذنا بالدهشة ، خصوصاً وأنه ينقل صورة العراق بالموت اتعادل الفراق بالسفر . من المؤلف ان يقول الشاعر لحبيبته وهو يفارها : لا تجزعى فلن يطول غبابى ، ولكن ربما كانت هذه أول مرة فى التاريخ يقول فيها شاعر لحبيبته : دعينا نفترق بهدوء كما لو كنا سنموت الآن . المقطع الأول جميعه صورة واحدة قاسية تنتظر وجه النسبية الذى بأنى بعف فى أول المقطع الثانى : « كذلك دعينا ندوب ، دونما ضجة » ونساعل : لماذا ؟ وبأنينا جواب مقنع ، لو جاء لذاته ، مستقلاً عما سبقه من صور . انه حب عظيم اذن هذا الذى يربط الشاعر بحبيبته ، ولا يريد أن يطلع عليه الآخرون . ولكن هل هذا الافراط فى الحرص والحفاظ يبرر اسلوب الحرص ذاته ؟ لم نتبع سبعة مقاطع كلها تشابيه غريبة ومبررات أغرب ، نريد أن نقول ان روحنا متلازمتان مهما فرقت الظواهر بينهما ، فالفراق ناره أشبه بسبيكة ذهب تستدق بالطرق وتمتد حتى تصير خيطاً رقيقاً يبتعد طرفاه عن بعضهما ولكنهما لا ينفصلان ، وتارة تكون الروحان أشبه بساقي « فرجال » الساق ذات الابرة بابتة مكانها لا تحرك ، والساق ذات

القلم تدور حولها وهما نميلان نحو بعضهما وتجتمعان فى النهاية . واذا بغيت الساق ذات الابرة (نابئة) مكانها بينما استمرت الساق الثانية (بدور) حولها ، فان الدائرة ستكون (كاملة) فى النهاية (وسترجع) الساق الدائرة الى حيث (ابتدأت) ويتم اللقاء . وكمال الدائرة كناية عن انجاز العمل الذى اضطر الشاعر الى (الدوران) و (الابتعاد) انجازاً فيه صفة الامنياز والكمال .

هذا النوع من الشعر يجعل عملية الذوق أشبه بحل المعادلات الرياضية او تفهم الأشكال الهندسية ، وهذه جميعاً فعاليات ذهنية تنتهى بنوع من النشوة لدى القارىء ان هو امتلك ناصية القصيدة . وهذا النوع من الشعر يسميه النقاد بالشعر (الميتافيزيقى) جرياً على تسمية الشاعر جون درايدن John Dryden من شعراء القرن السابع عشر . لقد اسنهورى هذا الشعر شعراء النصف الأول من هذا القرن بفضل البوت نفسه الذى اهم بدراسته والاشارة اليه كما اهتم بالشعر المسرحى الذى عاصر شكسبير وشعل القسم الأهم من القرن السابع عشر .

اما الينبوع الثانى ، وهو الشعر الرمزي الذى طبع الشعر الفرنسى فى أواخر القرن التاسع عشر ، فقد أخذ عنه الشعر الانجليزى المعاصر صفتى الايجاز والبلوره مما جعل تفهم القارىء لهذا الشعر أبطأ وأشق لأنه لا يعتمد عنصر المباشرة والخطابة والنقير بل عااد يتميز بصفاء أشبه بالموسيقى « بعث حاله ذهنية أقرب الى التدهة الصوفية » (٤) . وفى الوقت الذى قرب الرمزيون الشعر الى الموسيقى ، كما فعل مالارميه Mallarmé وبودلير Baudelaire ورامبو Rimbaud نجد الصوريين (الايماجيين) يقتربون بالشعر

(٢) الحيوان : ج ١ ص ٧٥

(٤) توفيق صايغ ، المصدر السابق

يقول الناقد الأمريكي ف. و. ماتيسن F.O. Matthiessen عندما يحين الوقت لتدوين تاريخ الشعر المعاصر في بلادنا فإن **الشخصيتين الرئيسيتين ستكونان في الغالب فروست Frost واليوت Eliot.** ان الفرق بين الاثنين هو كون الأول شاعر «الإنسان في الطبيعة» وكون الثاني شاعر «الإنسان في قفر المدينة» . (١)

ولد توماس ستيرنز اليوت عام ١٨٨٨ في سانت لوى بولاية ميزورى الأمريكية حيث كان والده يعمل بالتجارة وجده يعمل في خدمة الكنيسة . وقد قاما معا بتأسيس جامعة واشنطن هناك . ولكن الأسرة تحدرت من شمال شرق الولايات المتحدة ، من ذلك الاقليم المرموف ثقافياً والمعروف باسم (نيوانكلند) New England . كان الشاعر يحس دائماً بأنه من أهالى نيوانكلند عندما يكون في الجنوب الغربى (ميزورى) ومن أهالى الجنوب الغربى عندما يكون في نيوانكلند . التحق بجامعة هارفرد ذات التراث الثقافى العريق وعمل بتحرير مجلة Harvard Advocate أثناء دراسته، ونشر فيها بعضاً من قصائده المبكرة . وبعد حصوله على درجتى الليسانس والماجستير واصل دراسة الفلسفة لمدة سنة بجامعة باريس، وثلاث سنوات بعدها في هارفرد ، وسنة أخرى في أكسفورد ، وذلك عند اندلاع الحرب العالميه الاولى عام ١٩١٤ . ومنذ ذلك التاريخ اقام هذا الشاب الواسع الثقافة بفيه حياته في إنجلترا حتى توفي في مطلع العام ١٩٦٥ . وفي عام ١٩١٥ تزوج اليوت راقصة انجليزية وعمل بالتدريس زمناً ، ثم انتقل الى العمل في بنك (لويذر) . وفي عام ١٩٢٢ ، بدأ يحرر مجلة « المقياس » Criterion ذات التأثير الأدبى الواسع . وبعد ثلاث سنوات التحق بدار (فيبر) Faber للنشر . وفي عام ١٩٢٧

من التصوير ، والحركة الصورية (اليماجزم) imagism تعود في الواقع الى الشاعر الأمريكى المفترب في أوروبا ائرا باوند Ezra Pound والى الشاعرة الأمريكية التي سبقته اميلى ديكنسن Emily Dickenson التي تميز شعرها بالتركيز الأنيق والرموز العنيفة . وكان باوند بتعاليمه ونشاطه الفكرى ، القوة الدافعة في حركة اليماجزم هذه (١٩١٣) وتكاد تكون الحركة الأدبية الوحيدة التى قام بها الأمريكيون في أوروبا وأمريكا . وقد بدأت باعتماد الشاعر على خلق الصورة وبتترك الزوائد ، بحيث يمثل المضمون للعين بارزاً محدد الجوانب . خذ مثلاً القصيدة التالية « عربة اليد الحمراء » لوليم كارلوس وليمز (٥) :

William Carlos Williams

الكثير يعتمد
على
عربة يد
حمراء
مزججة بماء
المطر
قرب الفراخ
البيضاء

في مثل هذا الجو الشعري الذى ساد في أمريكا وأوروبا في أوائل هذا القرن برزت شاعرية اليوت لتفود الحركة الشعرية النقدية وتوجهها وجهة طبعت النتاج الشعري في القارتين وستبقى عنصراً مؤثراً لاحقاً عدة ، بعد أن تجاوزت الشعر والنقد الى الكتابة المسرحية . فمن هو اليوت هذا ، وما هو أساسه الفكرى والفني ؟

(٥) جبرا ابراهيم جبرا ، الحرية والطوفان ، دار مجلة شعر (بيروت) ١٩٦٠ ص ٢١٤ .

(٦) Foerster & Falk, American Poetry & Prose, Boston (1960) p. 941.

في القصائد الطوال ، مزيجاً مركباً من الاشارات الثقافية والاستعارات والمقتطفات والأصداغ الأدبية يلم بأطرافها ويوحدها موقف ناقد من الحياة . ويمكن القول ان صور العشرينات والثلاثينات من هذا القرن تجتمع في سلسلة متواصلة من الصور تقدمها مجموعات : « قصائد » Poems (١٩١٩) ، « الأرض الخراب » The Waste land (١٩٢٢) « اربعاء الرماد » Ash Wednesday (١٩٣٠) ، و « رباعيات اربع » Four Quartets (١٩٤٣) .

نال اليوت عدداً من درجات الدكتوراة الفخرية من جامعات أمريكا وإنجلترا ، كما قدم (محاضرات كلارك) Clark Lectures الشهيرة بجامعة كمبردج عام ١٩٢٦ ، وعين (استاذ الشعر) بجامعة هارفرد ، ١٩٣٢ - ١٩٣٣ ونال (وسام الاستحقاق) Order of Merit عام ١٩٤٨ وجائزة نوبل في الآداب في السنة ذاتها .

والى جانب الشعر ، اهتم اليوت بالمرح الشعري وذلك بتأثير اهتمامه المبكر بالمرح الشعري الانجليزى في القرن السابع عشر . ففي عام ١٩٣٥ نشر مسرحية « قتل في الكاتدرائية » Murder in the Cathedral لا تصل في أصالتها الى قصائده السابقة ولم تؤثر كما أثرت ، رغم كونها تعبيراً بارعاً عن الانتماء الديني . وأعقب ذلك مسرحية « حفلة كوكتيل » Cocktail Party (١٩٥٠) و « الموظف الخاص » Confidential Clerk (١٩٥٣) وكلتاهما استعراضات فلسفية أكثر من كونهما مسرحيتين .

ان تأثير اليوت على الجيل الذى عاصره من الشعراء والنقاد والباحثين ليس موضع نقاش بين عارفى اليوت . وان كان شعره قد اثر تأثيراً مباشراً في انتاج معاصريه من الشعراء في أمريكا وإنجلترا أمثال سبنسر ، Spencer. وأودن ، Auden، وماكلبش Macliesh وهارت كرين Hart Crane وكونراد ايكن Conrad Aiken

اكتسب الجنسية البريطانية وانتمى الى الكنيسة الانجليزية . وفي عام ١٩٢٨ أعلن انه « ملكى في السياسة ، كلاسى في الأدب ، أنكلو - كاتوليكي في الدين » وأفصح عن رفضه للقيم التى تعنقها الطبقة الوسطى الأمريكية ذات العقلية النجارية ، التى وصفها بالتفاهة والانحلال والافتقار الى المغزى الروحى . وخلافاً للكثير من معاصريه الذين راحوا يبحثون عن نوع مثالى من السيوعية العالمية ، التجأ اليوت الى سلطان الكنيسة الاولى والى مرامى النصوص المسيحية . وهكذا بدأ اليوت يعنى بالزهد والتأمل وانكار الذات ويتجه نحو الإيمان كما كان في العصور الاولى قبل ان تسوبه التعقيدات العقلانية مفضلاً ذلك جميعاً على فوائد العصر الحديث بما فيه من علوم وعقلانية وبفهم ورفاه مادي .

بدأ اليوت حياته الشعرية عام ١٩١٧ بمجموعة « بروفروك وملاحظات اخرى » Prufrock and Other Observations - وأعقبها بمجموعات شعرية صغيرة يظهر فيها الاسلوب الشعرى الذى ميز الشعراء الميتافيزيقيين الانجليز في القرن السابع عشر علاوة على اسلوب الشعراء الرمزيين الفرنسيين أمثال لافورك وكوريير Laforgue, Corbière وكذلك اسلوب الشعراء الصوريين الأوائل وبخاصة اررا باوند الذى يعترف اليوت بفضلته كما يتضح من اهداء قصيدة « الأرض الخراب » The Waste Land . وقد نتج من هذه التأثيرات جميعاً اسلوب ميز قصائد اليوت يمكن وصفه بالاسلوب « الجديد » في هذا العصر ، ويذكرنا بأسلوب وبمن Whitman « الجديد » قبل قرن من الزمان . تظهر قصائد

الموت المبكرة مزيجاً متجانساً من الجد والهزل ، بجد القارئ فيها تنفياً من الأغاني الشعبية واللغة الدارجة ومشاهد من الحياة العالية والمبتذلة ، ونماذج من المعارضات الشعرية ، كل ذلك الى جانب اشارات الى أسفار التوراة وأسعار دانتي ومسرحيات شكسبير والاساطير القديمة . وتكون نتيجة ذلك كله ، وخصوصاً

من قصائد اليوت المهمة في شعره المبكر « مفدمات Preludes » (١٩٠٩) وهي قصيدة مؤلفة من أربعة مقاطع قصيرة ، كل مقطع يعبر عن موضوع رئيسي ، يشبه اللحن الرئيسي في التركيب السمفوني . الأسلوب في هذه القصيدة - اللحن هو مزيج من الأسلوب الرمزي والأسلوب الصوري . واختيار العنوان « مقدمات » هو اختيار واع ، لأن هذه المقدمات من الألحان سوف تتكرر وتعود الى الظهور في قصائد اليوت اللاحقة ، تماماً كما تتكرر الألحان الرئيسية في المقطعين الثاني والثالث من السمفونية بشكل تتوسع فيه وتطور تلك الضربات السريعة الموجزة في الحركة الاولى ، أو المقطع الأول من السمفونية . في المقطع الأول من القصيدة أو في « المقدمة » الاولى ، يجد القارئ نفسه أمام صورة من صور « الخواء » وفي المقطع الثاني يجد تجسيدا لصورة « الوحشة » وفي المقطع الثالث صورة من صور « القرف » في حياة عزباء أوشكت أن تنسى عهد الصبا ، وفي المقطع الرابع نجد صورة « التشوف » والشبق في حياة رجل أعزب .

روحه تتمطى عبر السماوات

التي تتلاشى خلف مباني المدينة

والذي يحلم بالأماسي في « شارع معتم » في أطراف تلك المدينة . وفيما يلي أقدم ترجمة بالعربية للقارئ الذي لا يعرف الأصل ، وهو المقطع الأول من « مقدمات » .

يخيم المساء الشتائي

مع روائح الشواء في الممرات

الساعة السادسة .

أعقاب محترقة لنهارات مدخنة .

وهذه زخّة عارمة تغلف

وغيرهم كثير ، فإن آراءه في النقد قد أوجدت مدرسة « النقد الجديد » التي تتناول بالتحليل أعمالاً أدبية كاملة . فمن كتابات اليوت النقدية صدر عام ١٩٢٠ « العبادة المقدسة » The Sacred Wood وعام ١٩٣٢ « مقالات مختارة » Selected Essays وعام ١٩٣٣ « وظيفة الشعر ووظيفة النقد » The Use of Poetry and the Use of Criticism

وقد ساعدت هذه الكتب في إعادة تفسير التراث وإزاحة الغبار عن عمالقة مطمورين كما تصدت لقدسية الرومانسية والشعر الذاتي . وإضافة الى كل هذا فقد اهتم اليوت بتحديد مستويات للعقيدة والسلوك في مجتمع مسيحي فنشر عام ١٩٣٩ « فكرة المجتمع المسيحي » The Idea of Christian Society وعام ١٩٤٨ « ملاحظات حول تعريف الثقافة » Notes towards the Definition of Culture.

بعد هذا التعريف الموجز بالشاعر ، احب أن أستعرض مع القارئ شيئاً من القصائد التي أعتقد أن الإلمام بها ضروري لكل مناقشة جدية لما يمثله اليوت في مجال الشعر وسأكتفي بالقليل من آراء الشاعر النقدية ، وبإشارات سريعة الى مسرحه الشعري ، لأن حدود هذا البحث تتناول اليوت شاعراً بالدرجة الاولى ، ومدى تأثيره على الشعراء العرب المعاصرين ، رغم أن بعض شعرائنا المعاصرين جرب الكتابة النقدية بصورة متفرقة ، كما فعل بدر السياب في بعض المقابلات أو الرسائل الى المجلات الأدبية ، أو المحاضرات العامة ، أو كما فعل صلاح عبد الصبور كذلك ، وبخاصة في كتابه القيم « حياتي في الشعر » (٧) وللسبب ذاته لن أتعرض للمسرح الشعري ، رغم أن صلاح عبد الصبور نشر مسرحيات شعرية موفقة هي « مأساة الحلاج » (١٩٦٥) ، « مسافر ليل » (١٩٧٠) ، « الاميرة تنتظر » (١٩٧٠) ، وأخيراً « ليلي والجنون » .

البقايا المتسخة

من أوراق زاوية حول قدميك

وجرائد من عرصات خاوية ،

الزخات تصطفق

على ستائر مكسرة وأغطية مداخن ،

وفي زاوية الشارع

حصان عربية وحيد ينفث البخار ويدق الأرض .

نم تضاء المصابيح .

في هذا المقطع نجد خير مثال لما سبق الحديث عنه من أن شعر البيوت المبكر يجمع بين الرمزية والصورية من حيث الأسلوب . والأسلوب الرمزي هنا يتجلى في هذا « الإيجاز والبلورة » في الصور والتعبيرات التي تترابط مع بعضها ترابطاً وجدانياً وليس منطقياً . فمن الواضح أن ليس ثمة علاقة منطقية ، كتعلق النتيجة بالسبب مثلاً ، بين هذه الصور . فما هي العلاقة المنطقية بين « الساعة السادسة » مساء وبين « زخة عارمة » وأهوية تعصف بأوراق الشجر الداوية والجرائد التي أصابها البلل فراحات تلتف حول أقدام الماشين ؟ وما هي العلاقة بين المطر يهمني فيضرب « أغطية المداخن » وبين حصان العربية « الوحيد » الذي يقف على ناصية الشارع ، يصدر عن جسمه الساخن بخار ، بفعل المطر البارد والهواء العاصف ؟ ثم ما علاقة كل ذلك باضاءة مصابيح الشارع دفعة واحدة ؟ .

من الطبيعي أن ليس ثمة علاقة منطقية بين هذه الصور جميعاً . ولكن هناك ترابطاً وجدانياً وثيقاً بين الصور السابقة ، تجتمع كلها لتنقل إلى القارئ صورة « اللاشيء » و « الرتبة » هنا . فعند الساعة السادسة مساء يعود الموظفون إلى مساكنهم وقد خيم الظلام وبدأ اعداد طعام العشاء ، وهو في الغالب شواء ، لأن هؤلاء الموظفين والكسبة يعيشون من أجل لقمة لذيدة لاتتاح لهم الا في المساء .

ولذا فانت تشم روائح الشواء تسرى بين ممرات العمارات والمساكن . الأماشي أشبه بأعقاب السجائر المحترقة ، والنهار ملئ بالدخان ، لأنه نهار عمل في المصانع في لندن ، أو أية مدينة صناعية أوروبية يغلفها الدخان أو الضباب . والمطر شيء مألوف ، لذا فان الزخات التي تعصف بالنفايات والجرائد الملقاة من البيوت في العرصات الخاوية ، هي مناظر مألوفة ولكنها مناظر غير جميلة .

أما الأسلوب الصوري فهو في الواقع أحد جوانب الأسلوب الرمزي لأن « الأيماجية » هي تطوير أحد جوانب الرمزية . فصورة « أعقاب محترقة لنهارات مدخنة » هي صورة محسوسة شديدة النتوء . فأعقاب السجائر المحترقة لا قيمة لها سوى كونها دليلاً على سيجارة « كانت » و « لم تعد » موجودة . وعندما كانت فانها كانت في حالة تحول الى دخان ينتهي رماده في العقب . فالمساء هنا عقب سيجارة لنهار ملؤه الدخان . وهو ، كما نرى ، تصوير غير متوقع ، قاس ، ناتيء ، غير وارد الحديث عنه بكونه تشبيهاً جميلاً . يعجبنا ، أو تشبيهاً غير جميل فلا يعجبنا . المهم انه ينقل صورة مبالغاً في دقتها وبروز حافاتها وخطوطها ، ومن هنا هذه الهزة والعنف في تمثيل المضمون .

الانطباع العام الذي تتركه هذه الصور المتنافرة حيناً والمترابطة حيناً آخر هو انطباع عن خواء ، عن لا شيء ، هو ما يميز الحياة في هذا الجو . فنحن نحس بوجود انسان « هنا ولكننا لا نكاد نتميز معالمه . فروائح الشواء في الممرات تنم بالطبع عن وجود من يشوي ، ولكننا لا ندرك له وجوداً حقيقياً . وأقرب صورة الى وجود انسان في هذه القصيدة هو البيت « من أوراق زاوية حول قدميك » لمن هاتان القدمان ، ومن هو المدبج في هذا العتم ؟ الشخص لا يكاد يبين . و « حصان عربية وحيد ينفث البخار ويدق الأرض » تنقل صورة الخواء وغياب الانسان حتى في صورة الحوذي صاحب

تكونت منها روحك ،
كانت تتطافر نحو السقف .
ليس في حياة هذه « الانسانة » أية متعة ،
ونحن نعلم عن الشيء الوحيد الذي تعمله عند
النهوض من عبارة الشاعر وهو يخاطبها :

جالسة على حافة السرير ، حيث
حللت لفائف الورق من شعرك ،
أو مسكت أسفل قدمين صفراوين
بين راحتي كفين متسختين .

المقطع الرابع يصور حياة أمرب مفسن يبحث
عن الارتواء في شوارع خلفية ،
تطأها أقدام عنيدة

في الساعة الرابعة والخامسة والسادسة

وكل ما حوله رغبة عارمة ونشوف ليطفئ
حرمانه . وفي آخر القصيدة نسمع صوت
اليوت نفسه معلقاً على كل ما سبق من صور
فيقول لنا :

العوالم تدور مثل عجائز
يجتمعن الحطب في عرصات خاوية

فالعوالم هنا مهجورة تذكرنا بصورة « القرية
المهجورة » في قصيدة أوليفر كولد سميث
« Oliver Goldsmith المشهورة The Deserted
Village » حيث لا نجد في القرية ، بعد
أن هجرها الشباب والقادرون على العمل
وراحوا إلى المدينة ، سوى عجوز تجمع الحطب
لتنقي به برد الشتاء في وحدتها وعجزها .
ولكن الأقسى من ذلك أن العجائز في قصيدة
اليوت يبحثن عن الحطب في أرض ليس فيها
حطب .

الخواء والوحشة والقرف والتشوف المضني
هي صفات العالم الذي يصوره اليوت في قصيدة
« مقدمات » . وهذه الصور — الألحان تتكرر

العربة ، الذي ترك عربته على الناصية ، والتجأ
إلى ظل مبنى أو سقف قريب ، ينتظر أن يمر
من هناك من يستأجر عربته ، ولكن لا أحد .
لذا نجد حتى الحصان قد برم بهذه الحياه
وراح يدق الأرض بحوافره ، لمجرد أن يقوم
بعمل يغير من رتبة الوقوف والانتظار للذي
يأتي ولا يأتي . الكائن الحي هنا ، حتى في
صورة الانسان ، هو كائن « موجود » فحسب
ولكنه وجود من لا يعيش ولا يموت .

المقطع الثاني يصور طلوع النهار الكثيب
الذي يخيم على شوارع اختلط فيها الثلج بما
يرش عليه من نشارة الخشب ، تطأه الأقدام
الثقال لعمال وكسبه يكررون إلى أعمالهم
ويتناولون فطورهم من بائع القهوة على فارعة .
الطريق . جماهير من البشر مختلطة ، نجعل ،

المرء يفكر بجميع الأيدي

التي ترفع الستائر الكالحة

في الألوف من الغرف المفروشة

وهذه « الغرف المفروشة » يستأجرها
هؤلاء الناس الذين لا بيت لهم ولا عائلة ولا
ارتباطاً دائماً بهذه الحياة ، بل كأنهم عابرو
سبيل بين الميلاد والمات . . أية حياة موحشة
هذه ؟

المقطع الثالث يصور حياة « واحدة » من
هؤلاء البشر ، يخاطبها الشاعر ولكننا لا نحس
لها وجوداً :

قدفت الدثار من السرير

بقيت مستلقية على قفاك ، وانتظرت

أهكذا ينهض من النوم انسان سعيد يستبشر
بطلوع الصباح ؟

أخذتك تهوية ، ورحت ترقبين الليل
يكشف

الف صورة عفنة

بصورة متطورة في قصائده اللاحقة مما يكسب هذه القصيدة أهمية خاصة .

القصيدة الثانية المهمة في شعر اليوت المبكر هي « أغنية العاشق ج . ألفريد بروفروك »

The Love-Song of J. Alfied Prufrock

(١٩١٥) . هذه القصيدة هي صورة ذاتية يرسمها بروفروك . وهي في الوقت ذاته صورة لمجتمع عماده أحاديث ضحلة تدور حول أكواب الشاي والقهوة ، يلوك موضوعات في الفن دونما فهم من جانب المتحدثين ، ويتعامل بسفسطات تنم عن مجتمع برم بالحياة ، فابتعد عن المشاعر الأصيلة والفكر الجاد ، وراح يغالب لججاً من التفاهة والتصنع ، مجتمع ليس بالحي ولا بالميت ، بل هو في منزلة بين المنزلتين عجيبه . يراقب هذا المجتمع واحد من أفراد ، أشد حساسية منهم ، يرى الحقيقة التي تغييب عنهم . ولكنه في الوقت ذاته شديد الانتماء الى هذا المجتمع بحيث لا يسعه أن يثور ثورة حقيقية ضده . تبلغ شدة الحساسية بصاحبنا درجة لا يقوى معها على تحمل الحياة أكثر مما تحمل وان هو حاول أن يمسك بخشبة النجاة ، وهو يقاوم الموج ، كانت النتيجة المحتمة هي الفرق ذاته .

ولكن القصيدة لا تقول أيّاً من هذه الأمور بصورة مباشرة ، بل انها تتبع أسلوب « المونولوج الدرامي » أو ما يمكن أن يدعى بالمناجاة المسرحية . حيث يوجه العاشق بروفروك ، أو الشاعر ، خطابه الى المشاهد ، أو القارئ . ويظهر هذا من البيت الأول في القصيدة « لتذهبن اذن ، أنت وأنا » حيث تبدأ شخصية هذا الفرد من المجتمع بالبروز التدريجي من خلال المشهد الافتتاحي الذي يتسم بالسلبية وغياب الحساسية ، ومن خلال الضباب الذي ينتشر فيفشي المدينة ، ومن خلال مشاهد سريعة لأفراد هذا المجتمع وهم يتنطعون بالحديث

عن « مايكلانجلو » ، ومن خلال مشهد بروفروك العاشق في تردده وعجزه المزري .

ومما يناسب تقديم هذه الصور عن المجتمع وعن مشاعر « البطل » بروفروك هو هذه التعبيرات المسطحة عن عمد ، والتي تتكرر في تردد وتعثّر ، وهذه الأوصاف التي تبالغ في دوافعه وآماله والتي يبان تهافتها اذا ما قورنت بانجازاته الفعلية في مغامراته التي يتبجح بها (٨) .

تبدأ القصيدة بستة أبيات مقتطفة من (جحيم) دانتي Dante, L'Inferno

بلغتها الإيطالية الأصلية ، دون أن يكلف الشاعر نفسه عناء ترجمتها ولو في الهامش . وهذه بواكير الميزات التي يختص بها أسلوب اليوت الشعري ، والذي سنلمسه بصورة أوضح في قصيدته الكبرى « الأرض الخراب » والتي يمكن اعتبار كل شعره السابق عليها مقدمة كبيرة لها يوم نشرت عام ١٩٢٢ . هل يريد اليوت أن يقول لنا نحن القراء المساكين ان علينا الامام بخير ما كتب من شعر ونثر في القرون الخوالي وبلغات عديدة ، اذا شئنا ان نتذوق الشعر بعمق وجدوى ؟ احسب ان ذلك هو الذي اراد الشاعر ، كما سيتبين من عرض آرائه النقدية : تقول الأبيات المقتطفة « لو علمت ان جوابي هو لامرئ يمكن ان يعود الى هذا العالم ، لكف هذا اللهب عن الخفقان (أى لكفت هذه الروح عن الكلام) ولكن ، على فرض ان ما نسمعه صحيح ، بما أنه لم يعد الى هذه الحياة امرؤ في هذا الوادي ، فاني أجيبك دون خشية » هذا ما يقوله طيف كيدودي مونتيفلترو Guido de Montefeltro وهو يعترف الى دانتي في الجحيم بخطايته في الوشاية بأسرة كولونا وعدم اعلانه الندم عندما حضرته الوفاة . كذلك نجد بروفروك لا يرغب في تعرية روحه امام الملا ، بل يفضل كتمان

بما سبق . ولكنها ننقل لنا صورة التفاهة والعبث في محيط بروفروك . قد نحاول أن نسأل منطقياً « أين هؤلاء النسوة ؟ » وقد يكون الجواب انهن في إحدى غرف هذه الفنادق الرخيصة التي تؤجر لليلة ، والتي هي كل ما يعرفه بروفروك ويهتم به . الحياة التي تجرى في هذه الفنادق الرخيصة هي حياة عقيمة ، لأنها صورة مشوهة عن حياة فيها رابط الزوجية التي « تثمر » أما هذا النوع من الحياة ، فرغم كونه يشترك مع الحياة الزوجية في الناحية الجنسية ، فهو نوع لا يثمر، لذا فهي حياة آنية تافهة لا جدوى فيها . هذا النوع من النسوة ، ماذا يعرفن عن نفائس الفن وشيخ الفنانين مايكلانجلو ؟ هذه هي صورة المجتمع العقيم الذي يصفه اليوت على لسان واحد من أفراد هذا المجتمع ذاته .

ثم ينتقل اليوت الى تصوير ضبابية الرؤيا في هذا المجتمع من خلال تصوير الضباب الذي يخيم على المدينة . ولذا فإذا كان الضباب يفلل كل شيء في هذه الحياة فليس نمة « وضوح » أو « تحديد » في الأمور ، ولا يعود ثمة مجال لسؤال محدد ولا لجواب محدد . « السؤال الفامر » هو « ماذا تحس يا بروفروك ؟ » الذات الخارجية تسأل الذات الداخلية ، « أنت » في القصيدة تسأل « أنا » ، ولكن المسؤول لا يستطيع اعطاء جواب محدد : ماذا تحس يا أيها الفرد في هذا المجتمع ؟ ما هي الحياة ؟ ماذا استطعت أن تنجز ؟ هل استطعت أن تثبت وجودك بعمل عظيم ؟ هل كنت « هاملت ؟ » الذي رغم ترده الطويل استطاع أن « يقرر » من قاتل أبيه ؟ هل كنت يوحنا المعمدان « النبي ؟ » هل كنت « مهما » كأي واحد من عظماء التاريخ ؟ هذه أسئلة عديدة تنتشر في القصيدة وهي عماد « المنولوج الدرامي » حيث يسأل « أنت » وهي ذات بروفروك الخارجية ، والمسؤول هو « أنا » أي ذات بروفروك الداخلية ، بأسلوب المناجاة المسرحية . ولأن الرؤيا ضبابية ، نجد

رغباته بين ذاته الداخلية (أنا) وذاته الخارجية (أنت) .

فلنذهبن ، اذن ، أنت وأنا ،
عندما ينتشر المساء قبالة السماء
مثل مريض مخدر على منضدة ،
فلنذهبن ، خلال تلك الدروب نصف المهجورة ،
التراجعات المتممة
لللال قلقة في فنادق رخيصة تؤجر لليلة
ومطاعم انتشرت فيها نشارة الخشب
وقشور المحار :
دروب تتلوى مثل مناقشة مملة
ذات هدف خبيث

لتؤدي بك الى سؤال غامر . . .

آه لا تسأل « ما هو ؟ »

دعنا نروح ونؤدي زيارتنا

النسوة في الغرفة رائحات غاديات

يتحدثن عن مايكلانجلو .

ألا يرى القارئ في « موضوع » هذه القصيدة تطويراً للموضوع الرئيسي في المقطع الرابع من « مقدمات » . انها حياة الأعزب المسن تصدنا مرة ثانية بعقمها وجفافها وقفرها . صورة « الشوارع الخلفية » في المقدمة الرابعة تتطور هنا وتتوسع فتصبح صورة « دروب تتلوى مثل مناقشة مملة ، ذات هدف خبيث لتؤدي بك الى سؤال غامر . . . » ولا يستطيع بروفروك أن يحدد صيغة السؤال لأنه لا يستطيع أن يحدد صيغة الجواب مقدماً . وهو يعرف ذلك ، فيتحاشاه ويهرب الى الهدف الرئيسي وهو تأدية « الزيارة » وهنا ينقطع السياق فجأة بعد أن كدنا نلمح بوادر « حكاية » أو « حدث » سيجري . ولكنه سرعان ما ينقطع وننتقل الى عبارة تقريرية لا علاقة لها مطلقاً

« البطل » يُؤجل الجواب دائماً ويقول سوف يكون ثمة وقت لكل شيء .

وقت لك ووقت لي
ووقت كذلك لمئات الترددات .
ومئات النظرات والتفكيرات .
قبل تناول الكعك والشاي .

النسوة في الغرفة رائحات غاديات
يتحدثن عن مايكلا نجلو

وفعلاً سيكون ثمة وقت
للتساؤل، « هل أجرؤ ؟ » ثم هل « أجرؤ ؟ »

★ ★ ★

هل أجرؤ

أن اقلق الكون ؟

في ظرف دقيقة ثمة وقت

لقرارات وتغييرات ، في ظرف دقيقة تنقلب .

ثم يبدأ بروفروك بالتفاخر بمنجزاته
ومغامراته :

لأنني سبق أن عرفتهن جميعاً ، عرفتهن
جميعاً :

عرفتهن في كل مساء ، وكل صباح وكل عصر

وعندما يشتد توقعنا لجلال الأعمال التي
تقاس بها حياة العظماء ، نجد أن « البطل » هنا
كان يقيس حياته « بملاعق القهوة » أجل
بملاعق القهوة كلما وضع منها ملعقة في الصباح
سجل في حياته يوماً ... جليلاً . ثم يتدرج
بروفروك في سرد أيامه التليدة ولكنه بالرغم
منه يذكر :

الرجال الوحيدين مرتدين القمصان ويطلون
من النوافذ

ويستمر عرض الحياة العقيمة التي يحياها
الفرد في المجتمع موضوع الوصف وذلك
سلسلة من الصور المعقدة المليئة بالاشارات
الأدبية والتاريخية حتى اذا ما كدنا نستجمع
شتات الصور معا يباغتنا بروفروك بقوله :

ليس هذا ما عنيت على الاطلاق
ليس هذا هو ، على الاطلاق

ويتكرر المشهد بالصور المعقدة في محاولة
التعبير التي تنتهي نائية بالبطل يهتف « ليس
هذا ما عنيت » ويقنع من الفنيمة بالاياب ويبدأ
يعترف :

لا ، أنا لست الأمير هاملت ، وما قدر لي
أن أكونه

أنا احد التابعين ، واحد يكفي

لبهرجة المسيرة ، يبدأ مشهداً أو اثنين ،

ينصح الأمير ، اداة طيعة ولا شك .

وفي الختام يدرك بروفروك أنه قد اطل
الانتظار دونما جدوى وأنه لو حاول فعلاً أن
ينجو بنفسه من اليم فان محاولته ستؤدي
الى الفرق لا محالة .

لا جدوى اذن . هذا مايقوله اليوت في هذه
القصيدة . أساس هذا المجتمع واه ، هو
يفتقر الى عناصر الترابط ويفتقر الى الجذور
الحقيقية التي يرفده بنسخ الحياة القوية .
وأين نجد نسخ الحياة القوية ؟ ذلك بالبحث
عن الجذور والعودة الى التراث والايمان .
وهذا ما سيقوله اليوت في قصائده التالية في
« الأرض الخراب » على الأخص ، وفي قصائد
الايمان التي تبعثها .

القصيدة الثالثة المهمة من قصائد اليوت
المبكرة هي « جيرونشن » Gerontion (١٩٢٠)
والعنوان مأخوذ من الكلمة اليونانية (جيرون)
Geron وتعني (عجوز) أو (رجل عجوز)
وهذه القصيدة مثل سابقتها تعتمد اسلوب

نجد الدوق متنكراً بزي كاهن يقدم النصيح
لتساب حكم عليه بالموت ويقول له الا يخاف
الموت لأن الحياة خادعة ، لا قيمة لها ، ملأى
بالمراة ، ويختتم نصائحه بهذه الأبيات التي
تعبر عن موضوع قصيدة اليوت :

انت لا تملك شباباً أو شيخوخة
بل شيئاً ينسبه اغفاءة بعد العناء
تحلم بالاثنين

وهذه هي المرة الثالثة التي نجد فيها اليوت
يختار « العجوز » كرمز غنى لعدد كبير من
الأفكار ، اذ تبدأ القصيدة بعنف :

هأنذا ، رجل عجوز في شهر جفاف ،
يقرأ لي صبي في كتاب ، انتظر المطر ،
لم اكن في جحيم الوغى
ولا حاربت في المطر اللاهب ،
ولا خضت حتى الركبة في المستنقع الاجاج ،
رافعاً حسامي ،
بين لسعات الدباب ، حاربت .
بيتى بيت متهدم ،
واليهودي يقعى امام النافذة ، المالك ،
★ ★ ★

أنا رجل عجوز

رأس بليد بين فيافٍ عاصفة .

في الأبيات التي تجاوزتها وصف لليهودى
مالك البيت الذى يسكنه المتحدث وهو « يهودى
تائه » لا جذور له ، ضائع بين مقاهي أنتورب
وطرقات بروكسل ولندن . يحيط بالبيت
المتهدم صخور وحجارة وطحالب ومزابل ،
وثمة معزى قريبة تسعل طول الليل . وثمة

المناجاة المسرحية ، حيث نجد المتحدث يصف
مجتمعه من خلال وصف نفسه . فالمجتمع
الحديث ، كما تقول القصيدة ، قد فقد الايمان
ولذلك فقدم حريم من نعمة الله التي يرمز لها
بالمطر باعث الحياة . المقطع الأول يصور القحل
الروحي في العالم المعاصر ، وذلك بصور ملموسة
يصح أن تكون فردية وعامة في آن معاً . وفي
المقطع الثاني يصرخ المتكلم طالباً ان يرى اشارة
(معجزة) تفيد بقرب نزول المطر ، أى قرب
حلول نعمة الله ، ويتذكر معجزة الله الكبرى
التي تجلت في ميلاد المسيح الطفل وسط عالم
من الظلمة والجهل ، وعندها تجسدت كلمة الله
في طفل لا يستطيع نطق كلمة . ولكن العالم قد
أهمل هذه المعجزة ، وانصرف الى معتقدات
فيها زيف روحي وضحالة . والمقطع التالى
يخبرنا لماذا حصل ذلك ، فنرى المخاطر
المتشابكة التي تواجهها الحقيقة في عالم الجسد
فاقدام الانسان واحجامة يقودانه معاً الى
الخطأ والمتكلم يرى نفسه واحداً من أولئك الذين
فقدوا الايمان فحرموا من الملكوت . ولكنه ،
خلاف من يحيط به ، لا يحاول دغدغة حواسه
الخاملة ، لأنه يعلم أن الحياة الحسية فانية ولا
تؤدى به الى ملكوت السماء . وخلافاً لغيره في
مجتمعه ، كذلك ، يدرك المتكلم المصاعب الجمة
في الحياة الروحية ، ويواجه باخلاص وجدية
حرمانه الحاضر ، ويبدى رغبة في العودة الى
الله . وهذه هي الخطوة الضرورية الاولى
للانتعاش الروحي .

وهكذا فان القصيدة تسوق المناقشات
الروحية بتركيز وحيوية ، ورغم انها تفتقر الى
الوضوح المنطقي المحدد والحجة الدامغة ،
فانها تقدم نموذجاً نادراً من المضامين وحيوية
الايقاع . (٩)

وتبدأ القصيدة كسابقتها بمقتطف ، من
شكسبير هذه المرة ، من مسرحية « صاع
بصاع » Measure for Measure حيث

السبب في بلواه ولم يعالج السبب الذى عرف ؟
ثم يستطرد المتحدث في سرد بلايا حياة
الجسد و ...

الردائل غير الطبيعية

التي تتبناها بطولتنا ، الفضائل

تفرض علينا من جرائمنا الوقحة ،

هذه الدموع تتناثر من الشجرة المحملة
بالغضب .

هذه اعترافات مؤلمة : نرتكب الردائل
ونعدها بطولات . نأتى الجرائم الوقحة فاذا
بها تستحيل فضائل . ولكن المتحدث ذاق من
« شجرة المعرفة » التي أثارت « غضب » الله
كما نقرأ في سفر التكوين ، لذا نجده يعلن ندمه
بالدموع المتناثرة كما ندم آدم على عصيان
أوامر الله في الجنة عندما ذاق من شجرة معرفة
الخير والشر .

النمر يثب في السنة الجديدة . نحن الدين
يلتهم . اعلم أخيراً .

أننا لم نصل الى نتيجة ، عندما
أتجمد في بيت مستأجر .

★ ★ ★

سوف أقابلك حول هذه بصراحة .
أنا الذى كنت قريباً من قلبك ، قد ابتعدت عنه

★ ★ ★

لقد فقدت البصر والنم ، والسمع ،
والمذاق ، واللمس :

وأنى لي أن أفيد منهم للاقتراب منك ؟

النمر الذى يثب في السنة الجديدة ليلتهمنا
إشارة الى عودة المسيح الثانية يوم القيامة
والحساب على جرائمنا . وهكذا فان كلمة

امراة كثيرة العطاس تأنى الى داره لتعد له
الطعام والشاي ، وتنظف المجارى المختنقة .
ولا يخفى أن هذه جميعاً صور ملموسة
محسوسة لحياة تافهة لا جذور لها ولا حاضر
سعيد . وهي حياة « عابرة » وجودها على
الأرض وجود « مستعار » في بيت « مستأجر »
حتى الذى يملكه « نائه » بلا جذور .

وفي ساعات الحرج نشدد الحاجة الى
الايمان والأمل بالمعجزات فيطلب الحواريون
من النبيين أن يأتوا لهم بإشارات هي المعجزات .
والضيق الذى يميز المتحدث .
ومجتمعه في الأبيات السابقة هو الذى يدفع
به أن يصيح :

الإشارات تفهم على أنها معجزات « نريد
أن نرى إشارة ! »

الكلمة ضمن الكلمة ، غير فادرة على نطق
كلمة ،

مغلقة بالظلمات .

والكلمة ضمن الكلمة هي « كلمة » الله
التي أرسلها على لسان النبي ضمن « الكلمة »
أى المعجزة في ولادة المسيح من العذراء ،
حيث كانت كلمة الله « كن فيكون » وهذه
إشارة شديدة الكثافة والتعقيد الى « في البدء
كانت الكلمة » من انجيل يوحنا (١/١) والكلمة
ضمن الكلمة هي « غير فادرة على نطق كلمة »
لأن يسوع الطفل غير قادر على نطق كلمة ،
ونقرأ في انجيل لوقا (١٢/٢) عن « الطفل
المغلف بلفائف القمط » وقد ولد المسيح في
ليل داج ، وسط عالم من ظلام الجهل . الرغبة
بالمعجزات ترمز الى الحاجة للعودة الى
الايمان ، وهو الشيء الوحيد فى نظر المتكلم
الذى يمكن أن ينقذ من الوضع الذى يقاسى منه
ومجتمعه على السواء . اذن :

بعد هذه المعرفة ، أى غفران ؟

أى غفران يرتجى لفرد أو مجتمع « مرف »

وهو أمر أترك تحديده للقارئ بصورة عامة ، بعد أن أتجول معه بين قصائد اثنين من شعرائنا المعاصرين . هذه هي الحدود التي رسمتها لنفسني في هذا البحث ، وأترك تخطيها للقارئ فيما عدا ذلك من الشعراء المعاصرين .

في « الأرض الخراب » ينضج الفن الشعري لدى اليوت ، وتجتمع في القصيدة كل الأساليب الشعرية والأفكار التي استعرضناها في القصائد السابقة . تتكون القصيدة من (٣٣) بيتاً ، وتقع في خمسة مقاطع ، وفيها اشارات وتضمينات مما لا يقل عن (٣٥) كتاباً وكاتباً ، وبما لا يقل عن (٦) لفات هي : اليونانية واللاتينية والاطالية والامانية والفرنسية والسانسكريتية . يترك اليوت هذه التضمينات بلغاتها الأصلية . وترك ترجمتها للشرح والمفسرين من بعده . وكل ما فعله اليوت هو أنه الحق بالقصيدة « ملاحظات » لا تشفي الغليل لأنها تشير للقارئ في أحسن الأحوال الى المصدر المأخوذة عنه هذه المقتطفات وهي تارة من أوئيد « المتحولات » وتارة من دانتي (الجحيم أو المطهر أو الفردوس) وتارة من بودلير (أزهار الشر) . كيف يتذوق القارئ الذي لا يعرف غير الانجليزية هذه القصيدة بإشاراتها غير المشروحة ؟ هنا جوهر مفهوم الشاعر لكلمة « التراث » التي أشار إليها في مقاله المشهور « التراث والموهبة الفردية » (١٠) حيث يقول : « ان الحس التاريخي يرغم المرء على أن يكتب وهو يشعر ، لا بمجرد أدب جيله المعاصر يجري في عروقه ، بل بجميع الآداب الأوروبية منذ هوميروس ، ومعها جميع الأدب الذي كتب بلغة بلاده ، تجتمع كلها في حضور آني وتنتظم مع بعضها في الوقت ذاته . » ولذا نجد الشاعر هنا يستخدم أكثر الاشارات تعقيداً ويمزج بين مختلف المقتطفات والمصادر . فهو يخبرنا في « الملاحظات » مثلاً : « ليس العنوان وحده ، بل هيكل القصيدة وكثير من

الله هي التي ستحاسبنا على ما تقدم من ذنبنا وما تأخر ، والتي حذونا عنها في « السنة الفتية » يوم ميلاد المسيح . « اعلم أخيراً » هو خطاب موجه لنا « اننا لم نصل الى نتيجة ، عندما اتجمد في بيت مستأجر » أي عندما أكون بلا جذور في الايمان فاننا ، أنت وأنا ، لن نصل الى نتيجة في الخلاص . ثم يخاطب المسيح « سوف أقابلك حول هذه بصراحة » أي يوم الحساب سأعترف لك وها أنا اعترف انني قد « ابتعدت » عنك . لقد فقدت الحواس ، وما نفع الحواس في الاقتراب من الله ؟

ثم تأتينا خاتمة القصيدة باعادة عرف اللحن الرئيسي في الافتتاحية :

مستأجرو الدار ،

افكار ذهن يابس في فصل جفاف

مستأجرون نحن ، غير مالكين ، حياتنا مستعارة ، عابرة ، تماماً مثل حياة (جيرونشون) المستعارة العابرة .

والآن نأتي الى أعظم قصائد اليوت على الإطلاق ، « الأرض الخراب » التي يسهر القوم جرياًها ويختصمون منذ نصف قرن . ولا أخالهم الا فاعلين ذلك لقرون أخرى . وأنا في هذا البحث المحدود لن اتجراً على القول بأنني سأقدمها للقارئ العربي بشكل كامل ، وربما فعلت ذلك مستقبلاً وبصورة مستقلة ، ولكنني سأتابع المعالم الرئيسية لهذه القصيدة لتبيان مدى علاقتها بما سبق من أعمال اليوت الشعرية ، حتى أصل مع القارئ الى صورة أرجو أن تكون متماسكة ، لكي ننتقل معاً الى الخطوة الثانية ، وهي : كم من اليوت فهم الشاعر العربي و « الناقد » العربي ؟ وكم من اليوت ظهر في أعمال الشعراء العرب المعاصرين .

T.S. Eliot, "Tradition and the Individual Talent" in Selected Essays, Faber (١٠)
1960) p. 14.

المقطع الرابع - نجد اثنين من هذه الرموز ينصهران في رمز كبير واحد . وثمة رموز أخرى تتردد كثيراً هي الجذور ، الصخور ، الشتاء ، الربيع ، القمامة ، الجرذان ، الصور المكسرة ، العمى ، الدفن ، العظام ، الرعد . وعلاوة على ذلك فإن اليوت يقتطف جزئياً ، أو يردد أصداء عبارات من العديد من المصادر الأدبية ، خصوصاً من دانتي ، وشكسبير والكتاب المقدس ، إضافة إلى كتاب قدماء مشهورين وآخرين مغمورين . (١١)

بعد هذه المقدمة يتساءل القارئ العربي ، كيف يتيسر له أن يحيط علماً بهذه الرموز والإشارات الفنية ، والتي لا بد من الإحاطة بها إذا هو شاء أن يفهم القصيدة ويتذوقها . وأنا أسارع فأجيب أن هذا التساؤل قد صدر عن القارئ الأوروبي الانجليزي بالذات في النصف القرن الأخير . والعجيب في الأمر أن اليوت نفسه يقول : « أنا شخصياً أرغب في جمهور لا يحسن القراءة ولا الكتابة » ويضيف : « بمقدور الشعر أن يوصل المعنى حتى قبل أن يفهم » (١٢) هذا ما قاله اليوت قبل أكثر من نصف قرن ، أي قبل صدور « الأرض الخراب » عندما كان « الاعتراض أن هذا المبدأ (الشعري) يتطلب قدراً فظيلاً من سعة الاطلاع ، وهو ادعاء يمكن رفضه بالرجوع إلى سير الشعراء في كل زمان . وقد يقال كذلك أن كثرة العلم تميّت أو تمنع الاحساس الشعري » (١٣) ولكن الواقع أن عدم ادراك الإشارات كان دائماً عائقاً كبيراً في سبيل الفهم والتذوق عند قراءة شعر اليوت . فبصدد « الأرض الخراب » يقول ناقد في عام ١٩٦٧ : « لقد مضت خمسة وأربعون عاماً على ظهور « الأرض الخراب » ونحن لا نزال في حيرة من

رموزها هو من وحى كتاب الآنسة جسي . ل . ويستون حول أسطورة الكأس المقدسة Holy Grail : (من الطقوس إلى الخيال J. L. Weston, From Ritual to Romance) وقد استعمل الشاعر كذلك أجزاء من كتاب سير جيمس فريزر (الفصن الذهبي Sir James Frazer, The Golden Bough) الذي يتحدث عن مختلف أساطير الشرق والغرب . ونجد في كتاب ويستون ربطاً بين شعائر الخصوبة لدى « الملك السماك » Fisher King وبين أسطورة الكأس المقدسة ، التي يكتسب فيها الرمح « وكأس العشاء الأخير » رموزاً جنسية تشبه تلك الرموز التي نجدها في ورق لعب يدعى تاروت Tarot cards ، وهي « شدة » الورق التي تستخدمها العرافة مدام سوسوترس Sosostri (المقطع الاول البيت ٤٦) . أن تشابك هذه الرموز يشكل المعنى الأساسي للقصيدة كما تنطبق على الأرض الخراب في الوقت الحاضر .

وكما هي الحال في « جيرونش » فالتاعر هنا معني بمسألة العقم الروحي أو الجفاف - ضياع الدين - وبالعلاج هذه الحال كذلك عن طريق الموت والتحرر والمعاناة التي يتبعها تحرر وتحول . فسكان الأرض الخراب ، وهو العالم الحاضر ، غير قادرين اليوم على اجتياز هذه الخبرات . وعن طريق مزج الإشارات إلى الطقوس المسيحية ، مع أسطورة الملك السماك (وهو ملك عنيّن حلت اللعنة بأرضه فجعلتها أرضاً خراباً) إضافة إلى أساطير خصوبة أخرى ، يعود الموت من أجل الخلاص مرتبطاً بالخلاص عن طريق الماء باعث الحياة ، فقوة الماء تقضي على القحط في الأرض الخراب ، بينما نجد العقم مرتبطاً برموز العقم الجنسي . وفي عملية الفرق - الموت بالماء ، وهو عنوان

(١١) Foerster & Falk المصدر السابق ص ٩٤٧ .

(١٢) C.K. Stead, The New Poetic, Pelican Books (1967) P. 167.

(١٣) Eliot المصدر السابق ص ١٥ (التراث والموهبة الفردية) .

هذه الحالة بسلسلة من الاشارات الأدبية والتاريخية والدينية التي تطور الرموز التي سبق ذكرها . فنجد العرافة المحتالة ، مثلاً ، بديلاً عن الرؤيا الروحية الصحيحة . كما نجد الأبيات الأخيرة من المقطع تناظر بين الأرض الخراب ولندن ، وبين باريس بودليز ومظهر دانتي ، وتوحي بموضوع أساطير الخصب ، (١١)

نيسان أقسى الشهور ، باعثاً
الليلك من الأرض الموات ، مازجاً
ذكرى بشهوة ، محرراً
جدوراً خاملة بفيث الربيع .

البيت الأول يقلب المفاهيم ، اذ ليس المعروف عن الربيع انه قاس . ونيسان يذكر مع الربيع وعودة الحياة . كما في أول بيت لأشهر قصيدة من قصائد شيخ الشعراء الانجليز جفرى تشوسر Geoffrey Chaucer (١٣٤٠-١٤٠٠) وهي «أقاصيص كانتربري» The Canterbury Tales . ثم ان البيت يقلب مفهوم طقوس التكاثر ، حيث أعاد الربيع القوة الى « الملك السمك » العنّين ، وحيث أعاد الحياة الى الجدور الهامدة في قصيدة تشوسر . فالمجتمع الحاضر مقلوب القيم اذن ، وحديث « ماري » هو حديث الدوقة التي تتذكر أيامها السعيدة الغابرة أيام امبراطورية النمسا التي لم يعد لها وجود بعد الحرب العالمية الاولى ، ولذا كان غيث الربيع يتسم بالقسوة لانه يذكر بالسعادة التي زالت ، ويستثير الذكرى . وتستمر الأبيات في نقل صورة العقم والفيث حتى نقابل العرافة التي تقرأ الطالع للزوجات اللائي غاب عنهن أزواجهن خلال الحرب العالمية الاولى . وقراءة الطالع نوع زائف من أنواع النبوة ، وهو البديل عن النبوة الاصلية في تلك الأيام العصيبة .

أمرها في بعض الوجوه » (١٤) وما ذلك الا الان القصيدة « تتكون من سلسلة من تصويرات حالات من الشعور ، لا تركز الى شيء بابت سوى كونها تصدر عموماً من أعماق فكر رجل واحد » (١٥) .

هذا نموذج بالغ الصغر من المناقشات الطويلة العريضة التي دارت حول « الأرض الخراب » منذ يوم صدورها . والخلاص من هذه الأدغال المتشابكة هو بقراءة القصيدة ذاتها ، على أن يشحذ القارئ كل قواه العقلية وحواسه ، ويستحضر أرواح جميع من قرأ من كتاب قدامى ومحدثين عله بالغ ما أراد الشاعر من قدرة القصيدة على الايصال حتى قبل أن تفهم .

تبدأ القصيدة بمقتطف باللاتينية واليونانية من پترونيوس (ساتيريكون) Petronius, Satyricon وباهداء بالاطالية الى الشاعر ازرا پاوند الذي يصفه اليوت بالصانع الأمهر ، وكلمات الاهداء مأخوذة جزئياً من دانتي . مغزى المقتطف هو الرغبة في الموت عند من وهب الحياة الأزلية ولم يوهب الشباب الأزلي . وسبب الاهداء أن پاوند كان يشذب كثيراً من قصائد اليوت قبل نشرها ، وقد فعل ذلك خصوصاً في « الأرض الخراب » ويعتقد اليوت أنها عادت أحسن بكثير بعد توجيهات پاوند . وقد اكتشف مؤخراً أصل المقطع الرابع الذي بتر پاوند معظمه ولم يبق منه سوى ما نشر ، والذي لا يتعدى ثمانية أبيات .

عنوان المقطع الأول هو « دفن الموتى » The Burial of the Dead حيث نجد فيه صورة لمجتمع اليوم المحروم من نعمة الله ، مجتمع عقيم بليد يرفض أن يستفيق من حالة الخدر التي يعانيتها ، ويخشى الموت . يصور الشاعر

(١٤) Stead المصدر السابق ص ١٤٧ .

(١٥) المصدر السابق ص ١٥٠ .

(١٦) Foerster & Falk نفس الموضع .

با مدينة الوهم ،

تحت الضباب الأسمر ذات فجر شتائي ،

تدفق جمهور عبر جسر لندن، جمهور غفير،

ما كنت أعلم أن الموت قد حصد مثل هذا العدد .

ومدينة الوهم هي لندن التي عرفها الشاعر خلال الحرب الاولى ، عندما كان موظفاً يبكر الى عمله كل صباح ويرقب جموع الموظفين والعمال تعبر جسر لندن الى اعمالها . يذكره المشهد بتعليق دانتى عندما رأى جمهوراً غفيراً من الناس في الجحيم فقال متعجباً : « ما كنت أعلم أن الموت قد حصد مثل هذا العدد » فالشاعر اذن يرى لندن مدينة ملؤها الوهم ، وكذلك كل مدينة كبرى معاصرة . ويرى جموع الناس سكارى وماهم بسكارى ولكن عذاب الله شديد « فهم اناس احياء اموات » . هذا هو الواقع الذي يدركه الشاعر ، ويعبر عنه ، ولكنه يحس أن الآخرين يريدون اخفائه رياء ، لذا فهو يضمن بيت بودلير في الختام :

ايه ايها القارئ المرائى - يا شبهي - يا
أخي .

المقطع الثاني « لعبة شطرنج » A Game of Chess مع ما يتبعه من اشارات الى اللعبة في هذا المقطع تعتمد على مسرحية مدلتون Middleton (من القرن السابع عشر) بعنوان « نساء يحذرن نساء » Women Beware Women ففي الفصل الثاني نجد اما تشاغل في لعبة شطرنج في غرفة ، بينما في الغرفة المجاورة نجد ابنتها تفتصب في اللحظة التي تفقد فيها الام الملك في لعبة الشطرنج ينجح الدوق في اغتصاب الابنة (بيانكا) Bianca والاسم (بيانكا) كما هو شائع في مسرحيات القرن السابع عشر يدل معناه على مغزى معين . فهو يعنى (البيضاء

أو النقية) وضياع النقاء بسبب الغفلة والعبث يزيد من شحنة الرمز وما يثيره من اشارات .

يبدأ هذا المقطع بوصف البهرجة المادية الزائفة التي تميز حياة العصر . وفيه اشارات الى اسطورة (فيلوميلا) Philomela التي تعبر عن أحد جوانب موضوع المعاناة والتحول - الجمال من العنف والمعاناة أو الموت - وتؤدي الى المشهدين الختامين ، حيث نجد العقم الجنسي والعقلي في الحياة الحاضرة تعبيراً عن العقم الروحي في العالم الحديث . (١٧)

الاريكة التي جلست عليها ، مثل عرش
مصرد ،

يتوهج فوق الرخام ، حيث المرأة

ترتفع على قوائم نزينها عرائش الكروم

يطل منها كيوييد ذهبي

(وآخر قد أخفى عينيه تحت جناحه)

تضاعف اللهب من مشعل ذى سبع شموع

نعكس النور على منضدة بينما

ارتفع لملاقاته ألق مجوهراتها

من بين تضاعف الديباج ينسكب في وقر نعيم . .

تردد هذه الأبيات الأوصاف الباذخة في الأبيات ١٩٩ وما يليها في المشهد الثاني من الفصل الثاني من مسرحية شكسبير (انتوني و كليوباترا) Belladonna والوصف هنا يعود الى (بيلادونا) السيدة الجميلة التي تسميها القصيدة « سيدة المواقف » وهي احدى نساء الأرض الخراب ، وقد يسعنا تسميتها : « خضراء الدمن » التي حذر منها التراث العربي والشاعر هنا يربط بين كليوباترا ، وبيلادونا وملكة اسطورية كان خيلاؤها سبباً في خراب وطنها ، كما كان تصرف كليوباترا سبباً في ضياع ملكها . الزيف المادي والتكالب عليه في العصر

عنوان المقطع الثالث « موعظة النار » The Fire Sermon يعتمد على مقطع من موعظة النار البوذية ، التي يقول عنها اليوت أنها لا تقل في أهميتها ومغزاها عن « الموعظة على الجبل » المسيحية . فموعظة النار تدعو الى حياة خالية من العواطف والشهوات اللاهبة ، وتكرس طريق البراءة والقدسية . وهنا مزج بين مشاهد من الأرض الخراب ومشاهد من القرن العشرين على ضفة النهر وتنتشر في هذا المقطع اشارات الى الشاعر سبنسر (من القرن السادس عشر) والى شكسبير (العاصفة) The Tempest والى الطقوس المحيطة بالكأس المقدسة . ثم نجد تعريضاً بالمجتمع الحاضر من خلال مشاهد العقم والشهوة العابرة ، مع مشاهد توحى بالانتعاش الروحي . ويختتم المقطع بمقتطفات من كتابات بوذا والقدس أوغسطين حول الشهوة :

خيمة النهر هوت : آخر الورقات

تتماسك وتفوص في الضفة الرطبة . والريح
تعبر الأرض السمرراء ، غير مسموعة ،
الحوارى انصرفن .

أيها (التيمس) الحبيب رويدك حتى أفرغ
من نشيدي .

النهر لا يحمل قناني فارغة ، أوراق
شطائر ،

مناديل حرير ، علب مقوى ، أعقاب سجائر
أو شيئاً آخر يشهد على ليالى الصيف .
الحوارى انصرفن .

النهر في الأيام السعيدة الغابرة كان نهراً
جميلاً تؤمه حوريات البحر يرافقن مشهد
زواج ينشد له سبنسر (أيها التيمس الحبيب . .)
ولكنه اليوم يمتلىء ، بالقناني الفارغة وأوراق
الشطائر . . لم يعد نهراً جميلاً ، فقد غادرته
الحوريات .

ثم ينتقل اليوت الى تصوير الحياة الفارغة

الحاضر هو سبب الضياع وحلول اللعنة كما
يرى اليوت . ثم ينتقل الشاعر الى الحديث
عن :

تغير فيلوميل ، على يد الملك البربرى

الذى أرغمها بغلظة ، ومع ذلك بقى البلبل

يملاً جميع القفر بصوت لا يقهر

وبقى ينشد ، وبقي العالم يتابع

الرقزقات الى الأذان القدرة .

والاشارة الى ' (فيلوميل) مأخوذة من أوغيد
(المتحولات) Ovid, Metamorphoses الجزء
الرابع (١٢ وما بعد) حيث نقرا وصفاً
لاغتصاب (فيلوميل) على يد تيريوس ملك ثريس
King Tereus of Thrace الذى قطع لسانها
لكى لا تبوح بما حدث ، فأشفقت عليها الآلهة
وحولتها الى بلبل .

ثم يستمر المقطع في وصف جوانب العقم
والعبث في الحياة الحاضرة وخصوصاً عندما
يقدم المشهد الختامى ، وهو حديث بين اثنتين
من نساء عوام لندن ' (كوكنى) جالستين في
خمارة . احدهما (ليل ، مصفر ليليان) بدأت
تهرم وقد غاب زوجها (البرت) أربع سنوات
في الحرب وهو على وشك العودة ولا يريد أن
يرى زوجة فقدت نضارتها . لذا فان صديقتها
تنصحها بشراء أسنان اصطناعية والا نفر منها
زوجها عندما يعود ، وله الحق في البحث عن
المتعة بعد محل سنوات الحرب . يتخلل هذا
الحديث السقيم صوت النادل في الخمارة وهو
يستعجل خروج الزبائن « أسرعوا رجاء حان
الوقت » وينتهى المشهد والنادل يودع الزبائن
الذين يعرفهم جميعاً باسمائهم ، فنسمعه يودع
« طابت ليلتكم » تتكرر مرات لا تحصى ، وهو
مشهد يذكرنا بجنون (أوفيليا) في مسرحية
هاملت (الفصل الرابع ، المشهد الخامس ،
البيت ٦٧ وما يليه) عندما رفعت عقيرتها
بالفناء وهى تكرر « طابت ليلتكن » ،

من الجمال والعطف التي نحيهاها العاملات والموظفات العزباوات في مدينة وهم منل لندن اوغيرها من الحواضر الكبرى . عندما تحل « الساعة البنفسجية » وتعود الموظفة العزباء الى غرفتها التي يملؤها القرف ، يأتيها موظف آخر يراودها عن نفسها . ولا تمنع في هذا المشهد الغرامى الذى لا يقل جفافاً عن الطعام الذى تتناوله من الملبات . وينتهى المشهد وكان شيئاً لم يكن ، فتعود :

تمشى خلال غرفتها نانية ، وحيدة ،
ثملس شعرها بحركة آلية من يدها ،
وتضع اسطوانة على الفرامفون .

يعقب هذا المشهد الغرامى العقيم مشهد آخر بين الملكة اليزابيث الاولى واللورد روبرت ليسستر Robert Leicester فى زورفى باذخ . ثم تعقب ثلاثة مشاهد اغتصاب على اذننى المستوبات ، يرسم التساير بها صوراً سريعة للحب العقيم فى العصر الحاضر . نم نفاجأ بسطر من اعترافات القديس اوغسطين «وبعدهاجئت الى قرطاجنة» وهى المدينة الآتمة ، فيدعو الآثم ربه أن ينقذه من أتون الشهوات . وتتعاقب المقتطفات مع موعظة النار البوذية ، وفى الحالين دعوة الى التطهر من اثم الشهوات .

المقطع الرابع « الموت بالماء » Death by Water يجلب نوعاً من الهدوء لأنه يضع حداً للشهوة والخوف والتفاهة التى سبقت أوصافها فى المقاطع الثلاثة . ويعتمد العنوان جزئياً على احدى قصائد اليوت بالفرنسية « فى المطعم » Dans le Restaurant حيث يسرد النادل العجوز لأحد الزبائن مغامرة جنسية له وهو فى السابعة من عمره . تمتزج صورة النادل بصورة (فليباس) Phlebas البحار الفينيقي الذى قالت عنه العرافة انه مات غرقاً فتطهر من آثامه . وهذه الإشارة تشترك مع اله الخصوبة فى الأساطير اليونية الذى كانت ترمى صورة عنه فى الماء كرمز للخصوبة التى تعود بعودة الربيع .

المقطع الخامس والأخير من « الأرض الخراب » عنوانه « ما قاله الرعد » What the Thunder Said يعود بنا الى موضوع المسيح الذى لم يعد بعد ، ولكن رمة رعود على الجبال البعيدة . نم نجد وصفاً آخر للأرض الخراب ، تعقبها أوصاف الدمار فى أوروبا الشرقية مع أوصاف الموت والمحل التى تؤدى الى الحلم بالمطر الذى طال انتظاره . تصدر عن الرعد تعويذة تؤدى الى رفع اللعنة وهى : اعط ، تعاطف ، سيطر . ولكن هذه التعويذة لم تتقبلها المجتمع بعد . ويقف المتحدث الى جانب حقله الذى لا زال يعانى الجفاف ويفكر أن ينظم أموره على الأقل . وهو يرى المشكلة واضحة ولكنه يدرك صعوبة المحاولة ووعورة الطريق :

لا يوجد ماء بل مجرد صخر
صخر ولا ماء والطريق المعفر
الطريق المتلوى صُعداً فوق الجبال
وهى جبال من الصخر دون ماء
لو كان رمة ماء لوقفنا وشربنا
بين الصخر لا يقدر المرء أن يقف ويفكر
نم ينتهى المقطع ، ومعه القصيدة ، بما يقوله الرعد (بالسانسكريتية) :

اعط ، تعاطف ، سيطر
سلام . سلام . سلام .

بعد أن فرغت مع القارئ من هذه الجولة فى شعر اليوت حتى وصل ذروته فى قصيدة « الأرض الخراب » تبقى القصائد التالية الطويلة التى تركز على موضوع الايمان . وأنا لم أتجول خلال تلك المطولات ، لا لأنها أقل أهمية من سابقتها ، بل لأن القارئ الذى يستمرى شعر اليوت الى هذا الحد ، لا تعود القصائد الاخرى تشكل صعوبة خاصة له من حيث الاسلوب ، أما الموضوع فيحتاج الى اطلاع خاص على اصول الديانة المسيحية وتاريخ الكنيسة وهى من الامور التى قد تشكل صعوبة

حيث يسرد الشاعر عدداً من الصور التي توحى بشعور معين ولكنه لا يستطيع الافلات من الاسلوب التقريرى المؤلف فى الشعر العربى ، وهو أن يقول لك « الليل بهيم » وعندما نتلمس السلسلة الجديدة من الصور، ترتفع قيمة القصيدة بعد نكسة مؤقنة :

الليل والسوق القديم وغممات العابرين
والنور تعصره المصابيح الحزاني فى شحوب

مثل الضباب على الطريق

من كل حانوت عتبق

بين الوجوه الشاحبات كأنه نغم يذوب

فى ذلك السوق القديم

تنجح هذه الفصيذة فى نقل صورة الوحشة الى القارئ دون أن يذكر الشاعر أن السوق القديم موحس . ونجح أكثر لو هي ابتعدت عن الأوصاف المباشرة أكثر مما نفعل . ولكن هذا نموذج مبكر .

وفى « حفار القبور » نجد الاسلوب الصورى يتطور أكثر ، ولكنه لا يزال يعتمد على « التشبيه » وهو من الأساليب المألوفة فى الشعر العربى التقليدى . غير أننا هنا نجد الصور ترتفع عن مستوى التشبيهات المجردة فتنتقل للقارئ صوراً كثيرة التشابك ، فيحس أن الصورة لا تطلب لذاتها بل انها أداة لفكرة وسبيل الى نقل شعور أو موقف :

ضوء الأصيل يقيم ، كالحلم الكئيب ، على
القبور ،

واه ، كما ابتسم اليتامى ، او كما بهتت
شموع

فى غيبه الذكرى يهوىم طلهن على دموع .

والمدرج النائى تهب عليه أسراب الطيور ،

كالعاصفات السود، كالأشباح فى بيت قديم،

خاصة لبعض القراء . ومن جهة ثانية ، فأنا لا أعتقد أن بدرأ وصلاح توفرا على دراسة قصائد الايمان بصورة خاصة ، لأن ذلك لا يظهر فى ما نشره من شعر .

والآن نعود الى السؤال الكبير : كم من اليوت فهم الشاعر العربى المعاصر ، وكم من اليوت ظهر فى أعمال الشاعر العربى المعاصر، سواء من حيث الاسلوب أم من حيث المضمون ؟

ولنبداً ببدر شاكر السياب (١٩٢٦ - ١٩٦٤) لأنه اسبق زمناً من زميله . فمن المعروف لدى المهتمين بالشعر العربى المعاصر أن بدرأ بدأ بنشر شعره منذ عام ١٩٤٧ ، وأنه جدد فى العمود الشعرى الخليلى من حيث تنظيم التفعيلات . ولكن شعره المبكر كان يطرق موضوعات مألوفة فى الشعر العربى : بدايات رومانسية ، تتحول الى اهتمام بالأوضاع العامة فى البلاد ، ثم الى انتماء سياسى، ثم خروج عن الانتماء والاهتمام بالموضوعات الانسانية الأشمل والنظر اليها من خلال أوضاع الذات، ومن خلال الانسان العربى المعاصر . بسبب دراسة بدر السنتين الأخيرين فى الجامعة فى القسم الانجليزى فقد اطلع على الشعر الانجليزى اطلاقاً لا بأس به قبل تخرجه عام ١٩٤٧ . ونجد أثر الشعر الانجليزى بصورة عامة فى شعر السياب فى هذه الفترة حتى أواخر عام ١٩٥٤ وهذه الفترة شهدت قصائد مهمة مثل « حفار القبور » ١٩٥٢ « المومس العمياء » ١٩٥٤ ، « الأسلحة والأطفال » ١٩٥٤ كذلك . وحتى قصيدة مبكرة مثل « السوق القديم » نجدها تردد أصداء من اسلوب الصوريين ، كما وجدناها فى المقطع الأول من قصيدة اليوت « مقدمات » :

الليل ، والسوق القديم ،

خفتت به الأصوات الاغممات العابرين

وخطى الغريب وما تبث الريح من نغم حزين

فى ذلك الليل البهيم .

نجد هنا « نوعاً » من الاسلوب الصورى ،

برزت لترعب ساكنيه

من غرفة ظلماء فيه .

أما في قصيدة « المومس العمياء » فإننا نجد بدرأ يفرغ مخزونه من شعر اليوت ، وبخاصة في استعماله التضمين ، والافراط في الرمز واستعماله الاسطورة . وهنا كذلك نجد الاسلوب الصوري الذي اغرم به بدر ، يعتمد كثيراً على التشبيه الذي يضعف الصورة أحياناً ،

الليل يطبق مرة أخرى ، فتشربه المدينة

والعابرون، الى القرارة . . مثل أغنية حزينة .

وتفتحت، كازاهر الدفلى، مصابيح الطريق،

كعيون «ميدوزا» تحجر كل قلب بالصفينة،

وكانها نذر تبشر أهل « بابل » بالحريق .

يضمن الشاعر هنا عدداً من الاشارات الى شعراء آخرين ، ومقتبسات من كتّاب « عرب واجانب » ، مع اشارات الى أساطير عديدة ، وتضمينات من أغان شعبية . حتى اللغة العامية استعملها بدر في هذه القصيدة . هذه النواحي تذكر القارئ بنماذج اليوت السابقة، ولكنها تختلف عنها في كونها تحاول أن تطوع اسلوب اليوت ليناسب القارئ العربي . فالتشبيه مثلاً أسلوب درج عليه القارئ العربي ، ولذا فلا بد منه من أجل تماسك الصورة . ولو أن بدرأ في قصائده المتأخرة ، في أوائل الستينات مثلاً ، صار يقلل من الافراط في التشبيهات ، مما جعل صورته الشعرية أقرب الى الاسلوب القريب ، فعادت ترجمتها أسهل منلاً بهذا الصدد . نقرأ في مجموعة « شناسيل ابنة الجليبي » (١٩٦٥) مثلاً قصيدة « سلوى » :

ظلام الليل أوتار

يدندن صوتك الوسنان فيها وهي ترتجف ،

يترجّع همسها السّعف

وترتعش النجوم على صدها : يرن قيثار

بأعماق السماء . ظلام هذا الليل أوتار

كان يمكن لهذه الصورة أن تفقد الكثير لو جرت بهذا الشكل مثلاً :

ظلام الليل (كالأوتار) .

(دندن) صوتك الوسنان فيها وهي ترتجف .

ليس تضمين العبارات والأبيات من الشعراء الآخرين جديداً على الشعر العربي ، ولكن الافراط فيه في شعر بدر ومعاصريه يرجع في نظري الى مقدار ما توفر للشاعر من اطلاع على الشعر الاوروبي عموماً وشعر اليوت بوجه خاص . لقد لمسنا مدى الاستعارات والاشارات والتضمينات في قصائد اليوت . وفي قصيدة « المومس العمياء » نجد بدرأ يحاكي هذا الافراط مع فارق مهم وهو أن الشاعر العربي يشرح هذه الاشارات في الهوامش . ليس هذا الشرح، الذي لا يخفى على كثير من قراء الشعر الجادين وغالب المثقفين ، ضرورياً في كثير من الأحيان . ولا هو استخفاف بذكاء القارئ العربي وبسعة اطلاعه ، ولكنه محاولة من الشاعر أن يصل معناه الى أكبر عدد ممكن من القراء وهذه رغبة طبيعية جداً ، تذكرنا بالرغبة المضادة لدى اليوت في أن يكون له جمهور لا يحسن القراءة والكتابة (كيف ؟) لكي لا يهتم كثيراً بالاشارات والاقتباسات . ولذلك نجد بدرأ يكثر من الهوامش في هذه القصيدة ويشرح الأساطير اليونانية والعربية ومنها ميدوزا ، قابيل ، اوديب ، أفروديت ، فاوست ، دافني ، يأجوج ومأجوج . اقتباس الأغاني الشعبية واللغة العامية تعلمه بدر من اليوت في « الأرض الخراب » ففي المقطع الأول يقتبس اليوت أغنية حزينة من أوبرا فاغنر : Tristan und Isolde ونجد بدرأ يقتبس أغنية شعبية حزينة في هذه القصيدة هي « سلّيمة يا سلّيمة . . نامت عيون الناس، قلبي شينيمه ؟ » وكأن الشاعر أدرك أن وقع

الاغنية بلهجتها الشعبية لن يحظى بكبير قبول لدى عامة القراء ، فأحدث تغييراً طفيفاً على الاغنية جعلها أقرب الى الفصحى . ورغم أن هذه العملية ضرورية لسياق الوزن والقافية واللغة ، فإن الاقتباس يظل يوحى للقارئ بالأصل العامي ، الذي لم يكن بوسع الشاعر أن يبقيه على حاله ، على الأقل لأن الشاعر العربي لا يستخدم الشعر الحر ، الخالي من الوزن والقافية ، كما يفعل اليوت . ومن هنا جاء اختلاف الشاعرين في هذه الناحية . أما اللغة العامية فقد وجدناها في المقطع الثاني من « الأرض الخراب » في حديث نساء عوام لندن في الخمار . وكذلك نجد بدرأ يستعمل اللغة العامية في حديث « المومس العمياء » ، الني تشتري الطيور من البائع الذي يختار لها طيراً ، ولكنها تريد أن تختار بنفسها رغم عماها . وفي العامية العراقية يقال « خليني أشوف بايدي » عندما تشتري الفاكهة مثلاً ، وتريد أن تختار بنفسك . وقد وجد بدر أن « الرؤية باليد » وليس بالعين تناسب المتحدث العمياء كل المناسبة :

ويمر عملاق يبيع الطير ، معطفه الطويل

حيران تصطفق الرياح بجانبيه . . .

خطواته العجلى، وصرخته الطويلة : « يا طيور

هذي الطيور ، فمن يقول تعال . . . » . . .

وتحسّسْتَه كان باصرة تهـم ولا تدور

في الراحتين وفي الأنامل وهي تعثر بالطيور

وتوسّلتـه : « فدى لعينك - خلّني بيدي

أراها »

وفي « الأسلحة والأطفال » نلتقي بالاسلوب الصوري نائية وقد تطور كثيراً هذه المرة حتى فُداً قريب الشبه بما دعاه اليوت « المعادل الموضوعي » أو « الترابط الموضوعي » Objective Correlative . ان سلسلة من الأوصاف أو الأشياء ، أو الأحداث تجتمع لتنقل تجربة حسية تستثير شعوراً معيناً لدى

القارئ ، وهو الشعور الذي أحس به الشاعر فعبر عنه على هذه الصورة ، دون أن يحدد هذا الشعور باسم معين . فبدل أن يقول لنا الشاعر : « أنا سعيد لمشهد الأطفال وهم يمرحون » يعطينا « معادلاً موضوعياً » لهذا الشعور نفسه :

عصافير ؟ أم صبية تمرح

عليها سناً من غدر يلمح ؟

وأقدامها العارية

محار يصلصل في ساقية .

لأذيالهم زفة الشمال

سرت عبر حقل من السنبل

وهسهسة الخبز في يوم عيد

وغمغمة الأم باسم الوليد

تنأغيه في يومه الأول .

ونجد في هذه القصيدة شبيهاً باقتباسات اليوت من شكسبير ، مع إشارة مقتضبة تشبه اشارات اليوت هذه المرة . فيكتفي بدر بتضمين عبارة روميو التي قالها لجولييت وهو يغازلها من الحديقة، وهي في شرفتها تستعجله الذهاب لأن الصباح قد أطل وتخشى أن يكشفه أهلها . ولكن بدر لا يقول هذا بل يضع هامشاً يقول : شكسبير : روميو وجولييت . :

« دعيني فما تلك بالقبرة !

دعيني أقل انه البلب

وان الذي لاح غير الصباح »

أتلك السفين التي تعول

على مرفأ ناوخته الرياح ؟

تلوّح منها أكف الجنود

لألف كجولييت فوق الرصيف :

« وداعاً وداع الذي لا يعود »

نجد أن الشاعر قد نجح هنا في اقتباس عبارة شكسبير لتناسب الجو المأساوي المصاحب للوداع ، ولكن الوداع هنا أكثر مأساوية لأنه لا ينتهي بموت روميو واحد أو جولييت واحدة ، بل بالوف من هؤلاء وهؤلاء بسبب الأسلحة التي تضع حداً لمرح الأطفال .

ثم نجد نضميناً آخر في هذه القصيدة يفتبس عبارة من الشاعر الانجليزية ايدث ستويل Edith Sitwell في قصيدة أم نرني طفلها « أن الأرض عجوز شاخنة حتى لا نعلم بأن الصفار حركون كظلال الربيع » وهذا ما يذكره بدر في هامش حول :

رصاص ، حديد ، رصاص ، حديد
وأهات تكلى ، وطفل شريد !

ومن يفهم الأرض أن الصفار
يضيقون بالحفره الباردة ؟
إذا استنزلوها وشطك المزار
فمن يتبع القيمة الساردة
ويلهو بلفظ المحار ؟

ولكن الشاعر بدأ منذ أواخر العام ١٩٥٤ يتطور بشكل سريع يميز أخصب فتراته التي تنتهي في حدود ١٩٦٠ ، حينما ثقلت عليه وطأة المرض ، فأدخلته في مرحلة التفجع ورثاء النفس فيما كتب من شعر حتى وفاته . وربما كانت هذه الفترة الخصبة قد تحركت بفعل اهتمام بدر إلى أهمية استعمال الاسطورة في الشعر ، (١٨) لقد وجد بدر في أسطورة تموز البابلية ، وغيرها من الأساطير العربية واليونانية معيناً لا ينضب لبلورة الرموز وتكوين الصور

الشعرية . وربما ظهر ذلك على أحسن ما يكون في قصيدته الكبرى « من رؤيا ثوكاي » ويجد القارئ تحليلاً ممتازاً لهذه القصيدة في كتاب الاستاذ عبد الجبار البصري . (١٩) ويجد قارئ هذه القصيدة أن الشاعر عندما كتبها لم يكن غائباً عن ذهنه أسلوب اليوت في « الأرض الخراب » فهنا نظام « المفاطع » وكل مقطع بعنوان . وهنا وفرة من الاسارات الى الأساطير والشخصيات المشهورة في كتب عمالقة الشعراء . وهنا اقتباسات حرفية حيناً ، ومحرفة حيناً آخر . وهنا تغيير في الأوزان نجد مثيله عند اليوت . كل هذا في حدود الوزن والفافية التي تتخذ شكل العمود الخليلى حيناً ، وشكل العمود المطور حيناً آخر . ولا يتنازل الشاعر عن حقه في الهوامش التي لا تخلو من الشرح والتفسير في كثير من الأحيان . وأنا لا أجد في ذلك كبير ضرر ، ولندكر أن الشعر الحديث الذي ألف الاشارات والرموز والتضمينات هذه الأيام لم يكن كذلك قبل عشرين سنة ، وهو تاريخ أغلب قصائد (انشودة المطر) أهم دواوين بدر على الإطلاق .

في فترة الخصب هذه نجد بدرًا يفرط في استعمال الأساطير والرموز ويكرر أغلبها في نفس القصيدة أحياناً . وهذا ما نجده في قصائد جيكور مثلاً . لقد عادت رموز المدينة ، العذراء ، الصليب ، الجلجلة ، العازر ، بابل ، عشتار وكثير غيرها معيناً لا ينضب مأوّه للشاعر حتى آخذه عليها بعض الكتّاب . فنجد أحد المهتمين بشعر بدر يقول ان « أساطير السياب في حقيقة أمرها ليست من الفولكلور العراقي ولا العربي ولكنها فولكلور مستورد وقد حكم كثير من النقاد بفشل عملية الاستيراد لديه » (٢٠) ، ولكن الكاتب يسرد من بين الأساطير التي استعملها السياب أساطير

(١٨) جبرا ابراهيم جبرا ، الرحلة الثامنة ، المكتبة العصرية (صيدا ، بيروت) ١٩٦٧ ص ٢٤ .

(١٩) بدر شاكر السياب ، دار الجمهورية ، بغداد ، (١٩٦٦) ص ٧٢ وما بعدها .

(٢٠) المصدر السابق ص ٤٤ .

ذكرت في القرآن عن عرب الجاهلية ، وأخرى من ألف ليلة وليلة ، وكثيراً من المرددات الشعبية العراقية التي تضمنتها مختلف قصائده ، هذا إضافة إلى أساطير العراف والشرق القديمة التي وجدها الشاعر في كتاب « الفصن الذهبي » لقد نعلم بدر من أسلوب اليوت الكثير ، ولكن نزوعه إلى شرح الرموز جعل التضمين ينقلب إلى جهر ، فصاعب بذلك ميزات مهمة في شعره ، ربما كان مضطراً للتضحية بها مؤقتاً ، علّها نير في القارئ رغبة في العودة إلى القصيدة أكثر من مرة ، فإن هو فعل ، اذن لتوفرت لتلك القصائد صفة الديمومة ، وهي بعض علامات الخلود .

وإذا جئنا إلى شعر صلاح عبد الصبور لوجدناه في ثلاث مجموعات بدأت أولها عام ١٩٥٥ (الناس في بلادى) ثم تلتها عام ١٩٦٢ (أحلام الفارس القديم) وجاءت الثالثة (أقول لكم) بعدها بقليل وصدرت طبعتها الثانية عام ١٩٦٥ . وبعد هذا التاريخ بدأ صلاح يهتم بالشرح الشعري فنشر في الخمس السنوات الأخيرة أربع مسرحيات شعرية . وفي عام ١٩٦٩ نشر صلاح سيرة ذاتية (حياتي في الشعر) لها أهمية كبيرة للباحث الذي يريد متابعة التطور الشعري والثقافي لدى هذا الشاعر . فنحن نقرا في هذا الكتاب أن الشاعر تخرج في الجامعة عام ١٩٥١ ولديه حيلة من الاطلاع على شعر اليوت . « كانت معرفتي باليوت حتى ذلك الوقت لا تعدو فراءني لبعض قصائده مثل « الأرض الخراب » و « أغنية حب ج . الفريد بروفروك » التي أحببتها

وما زلت أحبها كاحدى معلقات عصرنا » . (٢١) ولكنه يبدأ بالاهتمام بآراء اليوت في النقد وبصورة خاصة « التراث والموهبة الفردية » ونراه يصدر حكماً أدبياً يكاد يكون ترجمة لآراء اليوت في هذا المقال : « ان الميزة الحقيقية في الفن والأدب المتحضرين انهما تراث ممتد ، يستفيد لاحقه من سابقه ، ويقنع كل فنان بإضافة جزء صغير إلى خبره الفنية التي سبقته ، وتظلل كلة روح المسؤولية عن البتر والكون » (٢٢) وربما كان الفصل الخامس من هذا الكتاب ، وخصوصاً الجزئين الأولين منه ، هو أهم الفصول التي يحدثنا فيها الشاعر عن مدى تأثيره باليوت وقبوله بآرائه في النقد والشعر ، وخصوصاً عندما يشرح الشاعر قصائده بنفسه في هذا المجال . يقول صلاح : « حين توقفت عند الشاعر . ت. س. اليوت في مطلع الشباب لم تستوقفني افكاره أول الأمر بقدر ما استوففتني جسارته اللغوية » (٢٣) .

بقي علينا أن ندرك أن هذا الاهتمام باليوت لدى صلاح عبد الصبور قد بدأ في أوائل الخمسينات ، واستمر ، أي أنه بدأ قبل أن يصدر الشاعر أولى مجموعاته الشعرية . ولذلك من المقبول أن نتلمس مدى تأثير اليوت شاعراً وناقداً في المجموعات الشعرية الثلاث سابقة الذكر ، وخصوصاً في استعمال اللغة ، واستخدام الاسطورة . وقبل التعرض لهاتين المسألتين علينا أن نتذكر أن الشاعر يكتب بالعربية . وأن الشعر العربي المعاصر يتبع واحداً من ثلاثة أساليب : العمود الخليلي والعمود المطور والشعر الحر . الأول يتبع

(٢١) صلاح عبد الصبور ، المصدر السابق ، ص ٥٠ .

(٢٢) المصدر السابق ، ص ٧٩ .

(٢٣) المصدر السابق ص ٩٠ .

بحور الخليل ونظام الشطرين ، والثاني يطور بحور الخليل ويعتمد التفعيلة ولكنه يحافظ على الوزن والقافية . أما الشعر الحر فهو الشعر الذي لا يعتمد الوزن والقافية بالمعنى المتوارث ، بل يعتمد في موسيقاه على الأفكار والصور والتركيز والشحنات العاطفية التي تحول النثر الى شعر فيه تناغم وتناسق ، يعوض عن البارعين من كتّابه ، عن موسيقي الوزن والقافية . لم يحاول صلاح الاسلوب الثالث ، ولكنه كتب بالاسلوبين الأولين . واذا كان شعره المبكر يتميز من حيث الشكل الخارجي بمحافظه بارعة على الأوزان والقوافي ، فان في شعره المكتوب بالعمود المطور ، وهو الغالب ، امثلة غير قليلة من اضطراب الوزن . وهذه مسألة ليس من السهل التهاون فيها ، ولا يمكن لباحث أن يتجاهلها أو يلقي اللوم على « الأغلاط المطبعية » خصوصاً وأن بعض هذه المجموعات قد طبع أكثر من مرة مما يستدعي عناية خاصة في سبيل عدم تكرار أغلاط الطباعات السابقة . لقد نبه البعض الى هذه النقطة ، ومنهم المرحوم بدر ، الذي يقرر « ان عبد الصبور مختل الوزن غالباً » (٢٤) وهذه مسألة أستوقفتنى كثيراً ، خصوصاً وأن الشاعر يظهر حساً موسيقياً مرهفاً من حيث ضبط الوزن في القصائد التقليدية المبكرة . وهناك ظواهر تنوع الوزن في القصيدة الواحدة ، سواء بالعمود الخليلي أو بالعمود المطور ، وهي ان كانت سهلة نسبياً في النوع الأول ، فانها محفوفة بالمزالت في الاسلوب الثاني . والسبب في ذلك موسيقي سماعي . فان اسلوب العمود المطور الذي يعتمد التفعيلة يكون قصير الاشطر عادة . ولذا فان التغيير في وزنه الاساسي يجعل الوزن الدخيل نشازاً

على الاذن الحساسة . ومن المؤسف أن يجد المرء امثلة من ذلك عند صلاح .

ففي مجموعة (الناس في بلادى) نقرأ قصيدة بعنوان « أبي » :

انه مات

انه مات وجفت رحلته

انه مات وواراه الثرى

حيث مات

حين غاب لهيب المدفأة

كل شيء كان يحكي النبأ

كيف يمكن للقارئ أن ينظر الى الاشطر الثلاثة الاولى من حيث تكرار « انه مات ؟ » وكيف تجف الرحلة ؟ هل هي رطبة ؟ هل رحلة العمر مبلولة مثلاً ؟ وكيف تقطع وزن الشطر الخامس « حين غاب لهيب المدفأة » هل ان هذه غلطة مطبعية اصلها « حينما غاب لهيب المدفأة » واذا كان العمر قبل قليل رطباً مبلولاً فكيف استحال هنا الى حطب يحترق مثلاً او مدفأة نطف ، في الحالين « غير رطبة » وكيف تستقيم قافية « النبأ » حتى على فرض مدء الهمزة مع « المدفأة ؟ » لا يفيقنا من هذه الاستعارات العجيبة سوى شطر آخر « وأرى الموت فأعوى » من سمع بالذئب يعوى عند رؤية الموت ، بله الانسان ؟!

وفي قصيدة « اطلال » نجد جواً حزيناً نتوقع فيه وزناً هادئاً فيه بعض رتابة . ولكننا

ولكن الحجة هنا قد تسنعمل للرد على من يريد أن تكون للشعر لغة خاصة ، وهو ما اعترض عليه اليوت ، لأن صدق التعبير يجب أن يكون وسيلة الشاعر واهتمامه الأول كما فعل امرؤ القيس رغم عدم شاعرية « بحر الآرام » و « لحمها .. وشحم » و « حب فلفل » .

وربما كانت تجربة صلاح مع الاسطورة اكثر نجاحاً من تجربته مع اللغة المحكية واللفظة العامية ، لأنه حاول أن يطور الاسطورة . نلاحظ هذا في « مذكرات الملك عجيب بن الخصيب » التي يستعمل فيها الشاعر الشخصية الاسطورية بمثابة القناع ليتحدث من ورائه كما فعل اليوت في التحدث من وراء شخصية « تايريسياس » Tiresias الاسطورية ، وهو النبي الأعمى الذي انقلب الى انثى واجتمعت في وجوده وخبرته حياة الرجال وحياة النساء معاً ، لذا فبوسعه أن يرى الناس جميعاً رغم عماه . ومن أمثال استعمال الاسطورة عند صلاح كذلك هي قصيدة « بشر الحافي » و « الخروج » والقصيدة الأخيرة انجاز كبير النجاح لأنها تفلح في اعطاء الاسطورة حيوية وزخماً جديدين يفنيان تجربة القارئ، ولكن الملاحظ، كما هي الحالة في قصائد بدر السياب، أن صلاح عبد الصبور يضطر الى الشروح والهوامش التي لا بد منها لمساعدة غالبية القراء . ولا مانع من ذلك لأنها عملية اغناء مقصودة لثقافة غالبية المهتمين بالشعر .

في مجموعته الثالثة « أقول لكم » نجد محاولات طيبة في التضمين ربما تعلمها الشاعر من اليوت ، أو بصورة غير مباشرة من مقلدي

نجد خلاف ذلك وزناً يكاد يكون راقصاً « أطلال أطلال » لأنه سريع التغير :

أطلال أطلال

يمشي بها النسيان

في كفه اكفان

لكل ذكرى قبر

وبينها قبري

ثم نقراً : ناحت في صلوات

لكي تتسق مع كلمة « ذكريات » التي تلحق بها ، من حيث الروي . ومثل ذلك اختلال الوزن في شطر لاحق « سيدتي وحين عاهدته كان يموت » وغير ذلك من الأمثلة ليس بالقليل، منها قصيدة « رسالة الى صديقة » و « الشهيد » .

يشير صلاح نفسه الى قصائده التي تأثر فيها باليوت « وجسارته اللفوية » وأبرزها « شفق زهران » و « الملك لك » و « الحزن » من مجموعته الأولى (٢٥) ، والحق أن نطويع اللغة المحلية لتناسب الموضوع والوزن هي محاولة طيبة جداً رغم « تهكم بعض الأصدقاء والنقاد بعد نشر القصيدة ما شاعوا بالشاي والنعل المرتوق » . ونجد الشاعر يلتمس حجة قوية في استعمال اللغة المحكية ، التي قد تصل الى العامية ، من التراث الشعري العربي ذاته ، عندما يستشهد بامرؤ القيس

« فظل العذارى يرتمين بلحمها

وشحم كهذاب الدمقس المقتل ..

تري بحر الآرام في عرصاتها

وقيعائها وكأنه حب فلفل »

اليوت أو المتحدثين عنه . نقرأ في « التسيء
الحزين » :

لعله الندم

فأنت لو دفنت جثة بأرض

لأورقت جذورها وأينعت نمار

نقيلة القدم ...

وهذه اصداء واضحة في الأبيات الأخيرة
من المقطع الأول في « الأرض الخراب » وكذلك:

لعله الأسى

الليل حينما ارتمى على شوارع المدينة

وأفرق الشيطان بالسكينة

اصداء أخرى من « بروفروك » و « مقدمات »

نجد « الجسارة اللغوية » نبلغ حداً ملحوظاً
عند صلاح في قصيدة من المجموعة الأولى
« أغنية حب » حيث تكاد نرى صورة أخرى
من كلمات « نشيد الانسداد الذي لسليمان »
في العهد القديم :

وجه حبيبي خيمة من نور

شعر حبيبي حقل حنطة

خدا حبيبي فلقنا زمان

جيد حبيبي مقلع من الرخام

نهذا حبيبي طائران توأمان أزغبان

وحديث الحب يجعل الشاعر يضحى بالوزن
أحياناً كما في قصيدة « أحبك » من (أقول
لكم) حيث نجد الوزن مختلاً الى درجة
مؤذية :

لا ..

لا تنطق الكلمة

دعها بجوف الصدر منبهمه

دعها مغمفمة على الحلق

دعها ممزقة على التندق

دعها مقطعة الأوصال مرمبة

لا تجمع الكلمة .

لا تلق نبض الروح في كلمة .

وحتى في الطبعة الثانية (١٩٦٥) نجد
الكلمة في أول القصيدة مهمة التشكيل مما قد
يجعل المرء يقرأها بما يشبه العامية المصرية
(بكسر فسكون ففتح) ولكنها لا تتسق مع
(منبهمه) إلا إذا قرأناها عامية كذلك . ولكن
لماذا نجد آخر (كلمة) في المقطع السابق مشكلة؟
وكيف تتسق مع مثيلاتها سابقاً ؟

ومن أمثلة اللحن النشاز المتغير دونما سبب
المقطع الثالث من قصيدة « أقول لكم » وهو ٣
- الحرية والموت :

واوجز كي أحدنكم

عن الموتى بقايانا

قضى قضى ...

لكنه انتفضا

ذات مساء مظلم وصعدا

أنفاسه وقضقضا

وانشروا قارورة طلسمها ما رصدا

وعن سرير أمه واخته صعدا

الى السماء ركضا ...

من الميت ؟ وهل هذا وصف اسراء ؟ أم

معراج ؟ ولماذا هذا الانتقال الى وزن « قضي
قضى » وكيف تتناسق القوافي ؟

ولم اوهب كهذا الفارس العملاق أن اقتنص
المعنى

ولست أنا الحكيم رهين محبسه بلا أرب
لأنني لو قعدت بمحبس لقضيت من سغب
ولست أنا الأمير يعيش في مصر بحضن النيل
يناغيه مغنيه

وملعة من الذهب الصريح تطل من فيه
ولكنني تعذبت لكي أعرف معنى الحرف
ومعنى الحرف اذ يجمع جنب الحرف
ولكنني تعذبت لكي احتال للمعنى

لكي أملك في حوزتي المعنى مع المبنى
لكي اسمعكم صوتي في مجتمع الأصوات

لقد سمعنا صوت الشاعر ، ووجدنا « نحن
كقراء » أن الشاعر يقصر عن المتنبي والمعري
وشوقي كما يخبرنا . ولكن هل من الضروري
أن ينشر شعر الصبا ، أو أي شعر « مسلوب »
ثم نعتذر عنه ؟ وكم من القراء « كرماء »
ويستطيعون أن يبقوا كذلك مدة خمسة عشر
عاما ويزيد ؟ لا بأس ، فالتساعر يقول في المقطع
الثاني من القصيدة :

٢ - الحب :

ولكنني انسان فقير الجيب والفتنة
ومثل الناس ابحت عن طعامي في فجاج
الأرض

★ ★ ★

لكنني لست بموهوب

العجيب أن بعض الكتاب قد نحس لشعر
صلاح وأضفى عليه أوصافاً من المدح قد
ينكرها الشاعر نفسه . يقارن كاتب بين صلاح
واليوت ويقول ان أولى قصائد (الناس في
بلادى) هي « جماع تجربة الشاعر في الحب
والضياع والذكريات ، وهي صورة مصفرة
لقصيدة اليوت (الأرض الخراب) مع وجود
بعض الفوارق » (٢٦) . يعتقد القارئ معي
ان هذا الحكم العام والحماس عديم الأساس
لا داعي له . صحيح ان هناك أصداء من المقطع
الأول في « الأرض الخراب » « أخذني للتلج .
في الجبال هناك تحس بالحرية » وذلك في
« رحلة الليل » و « منحدر الثلج » و « كنب
ياصديقتي وعدتني بنزهة على الجبل » ولكن
هذا لا يبرر تفسير الكاتب بأن « التلال في
قصائد شاعرنا المصرى تعبر عن الفرار والرغبة
في الخلاص » الا اذا قبلنا « ونحن كنقاد هذه
التي يصف فيها الكاتب نفسه فيبرر هذا
التفسير . ويشير كاتب آخر الى قول صلاح
« وأنا لست أميراً لا ولست المضحك المراح في
قصر الأمير » من مجموعته الاولى ، ويقول
ان الشاعر « لا يستثير اليوت فقط بل جميع
تراث اليوت » (٢٧) ان الشاعر بطبيعة الحال
غير مسؤول عن هذا الكلام ، وحري بنا أن
نصدق وهو يحدثنا في (أقول لكم) ١ - من
أنا :

وأعلم أنكم كرماء

وأنكم ستفتفرون لي التقصير . . ما كنت
أبا الطيب

(٢٦) عبد الله الشفقي ، « الناس في بلادى » مجلة الآداب ، العدد (٦) ١٩٥٧ ، ص ٢٧ .

(٢٧) بدر الديب ، « الناس في بلادى والتحرر الشعري » مجلة الآداب العدد ٨ (١٩٥٦) ص ١٢ .

أنا فتى لا يعرف القليل

أنا فتى لا يملك القليل

شهرة وصيتاً لم أكن أتوقعهما « (٢٩) . وكان يشير إلى شعره السابق في « ملائكة وشياطين » بعد أن أحرق شعره الأول عام ١٩٤٦ . وبالرغم من أن البياتي قال هذا في فترة انتماء سياسي عنيف ، ولكن قصائد الشاعر تبقى عزيزة عليه مثل جميع أولاده ، وعندما يفترط بها فان ذلك يعني أنه أدرك سعة البون بينها وبين ما يريد لها أن تكون . فهل يستطيع صلاح عبد الصبور أن يفترط ببعض قصائده ويتمنى لو أحرقها ، ليبقى لنا من أعماله الشعرية الكثير مما نريد أن نفخر به ؟ .

« بعد هذه المعرفة أيّان الففران ؟ » يقول اليوت . ويقول كذلك « ان أهم ما يجب على الشعراء أن يفعلوه هو أن يكتبوا أقل ما يمكن » (٢٨) .

في العام ١٩٥٤ قال عبد الوهاب البياتي : « واني لو اتيح لي أن أعود الى ١٩٤٩ اذن لأحرقها هي الاخرى بالرغم من أنها نالت

★ ★ ★

(٢٨) Wm. Empson " The style of the master " (ed.) Hugh Kenner. prentice-Hall, 1962 p. 152.

(٢٩) مجلة الآداب العدد الثالث (١٩٥٤) ص ٧٢ .

دور العرب في كشف افريقيا

جمال زكريا *

فمن المعروف أن الأوروبيين لم يبدأوا الدراسات الأفريقية إلا في أعقاب عصر النهضة والاستكشافات البحرية منذ أواخر القرن الخامس عشر الميلادي ، واقتصرت كتاباتهم حتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر على السواحل ومصبات الأنهار الكبرى (١) والجدير بالذكر أن هناك من الكتاب الأوروبيين من يعتمدون تجاهل المؤثرات العربية في افريقيا وينسبون فضل كشف افريقيا الى أوروبا وحدها وهذه نظرة قاصرة لان أوروبا نفسها لم تصل الى كشف مجاهل القارة الا بفضل اعتمادها على سجلات العرب ومدوناتهم . والكثير من هذه

سبق جغرافيو العرب ومؤرخوهم زملاءهم في العالم الغربي في مجال البحوث الافريقية بقرون عديدة ، ودونوا دراساتهم في مؤلفات قيمة أفاد منها العالم ولذلك ترجع أهمية تلك المصنفات الى أنها كتبت في عصور كانت أوروبا تجهل فيها القارة الافريقية ، ومن هنا اعتبرت مصنفات فريدة وأصيلة في نوعها . وقد أشاد الكثيرون بفضل العرب من مؤرخين ورحالة وجغرافيين لاسهامهم في البحث والتأليف عن افريقيا اذ اخترق الكثيرون منهم الصحارى وتجشموا الصعاب بصحبة قوافل التجارة باحثين عن آفاق كانت مجهولة لدى العالم ،

✳ دكتور جمال زكريا قاسم استاذ التاريخ المساعد بجامعة عين شمس والكويت . له اهتمامات واسعة بتاريخ الخليج العربى وتاريخ شرق افريقيا في العصر الحديث ، وله في ذلك عدة كتب وبحوث . .

(١) عبد الرحمن زكى : المراجع العربية للتاريخ الاسلامى في غرب افريقيا - راجع محاضرات الموسم الثقافى للجمعية المصرية للدراسات التاريخية ١٩٦٧/١٩٦٨ ص ٩ .

ترجم الى اللغات الاوروبية المختلفة . كما اعترف الكثيرون من رواد حركة الكشف والارتياح الاوروبى بالدور الذى قام به العرب فى التعرف على اجزاء القارة الافريقية وسبقهم فى ذلك ، بل ان الكثير من أولئك الرحالة قرأوا بامعان ما كتبه العرب عن المناطق التى ارتادوها وأفادوا منها فى رحلاتهم ، وهناك من الباحثين المهتمين بالدراسات الافريقية من عنى بإبراز فضل المدونات العربية فى تعرف أوروبا على قاره الافريقية . اذ أدرك العلماء الاوروبيون منذ وطد الاستعمار أقدامه فى افريقيا أهمية التراث العربى الافريقى فنقلوا الكثير من المخطوطات الى مكتبات بلادهم . وتوجد فى مكتبة المتحف البريطانى بلندن والمكتبة الاهلية Biblotheque Nationale فى باريس والاسكوريال Escurial فى مدريد وغيرها من المكتبات الاوروبية مئات من المخطوطات والمصنفات العربية دأب المستشرقون على ترجمتها الى لغاتهم كما أسهمت فى نشر الكثير منها الجمعيات والمعاهد المعنية بالدراسات الافريقية . ومن الانصاف ان نقرر أيضاً أن هناك من الاوروبيين من لم يستطيعوا أن يتجاهلوا فضل الرواد العرب من مؤرخين وجغرافيين ورحالة نذكر من هؤلاء رينيه باسيه passet ودى لارونسير Ronciere

ودى لافوس وبوفيل Bovill وغيرهم كثيرون .

افريقيا فى المصنفات العربية

وقد يكون من المناسب أن نعرف فى ذلك الصدد بالمصنفات العربية التى عُنيت بتسجيل معلومات عن بعض اجزاء القارة الافريقية ، وهذه المصنفات يمكن تتبعها حسب تراثها الزمنى منذ القرن التاسع الميلادى حتى نهاية القرن الخامس عشر وعلى الرغم مما يأخذه

المستشرقون على هذه المصنفات من قصور واضح بالنسبة لما تعرضت له بالتعريف لبعض اجزاء القارة الافريقية فان هذه المصنفات - فى تقديرنا - ذات أهمية بالغة ، ويكفى أن نقول انها حاولت لقاء الضوء على بعض المناطق الافريقية فى الوقت الذى لم تذكر فيه المصادر الاوروبية المعاصرة لها شيئاً عنها ، هذا اذا استثنينا الاشارات البسيطة التى وردت فى رحلات ماركو پولو Marcopolo الى الشرق فى أواخر القرن الثالث عشر الميلادى اذ أورد بعض الاشارات البسيطة عن كل من مقديشيو وزنجبار (٢) .

وقد اعتمد المصنفون العرب فى مادتهم على المعلومات التى سجلها الرحالة والتجار عن المناطق التى زاروها بالاضافة الى ما اقدم عليه العرب من ترجمة كتب اليونان والرومان وضافتهم الى ذلك ما عرفوه بأسفارهم الكثيرة . وكان لاتساع الدولة الاسلامية أثر واضح فى وضع المصنفات الجغرافية الكبيرة عن المسالك والممالك التى تضمنتها ، هذا بالاضافة الى أن كثيراً من امراء المسلمين قد دأبوا على ارسال الرسل والسفارات الى غيرهم من امراء الممالك الاسلامية مما أدى فى بعض الأحيان الى القيام برحلات الى أصقاع بعيدة ، كما لا ينبغى أن نفعل أيضاً رحلات الحج الى مكة وعناية الكثيرين من العلماء بتسجيل ما شاهدوه من مدن وطرق ، كما كان من بواعث الترحل النشاط التجارى العربى الذى امتد الى مناطق نائية من آسيا وافريقيا وأوروبا الى جانب الرغبة فى تحصيل العلم فى وقت كانت فيه الكتب نادرة ومراكز الثقافة متعددة (٣) .

وقد تفيدنا بصفة خاصة أخبار الرحلات التى قام بها العرب فى افريقيا فهى أقرب الى تعريفنا بما وصل اليه العرب من معرفة ببعض

(٢) C F. Travels of Marco polo ; Trans by A. Ricci, pp. 341 - 345.

(٣) زكى محمد حسن : الرحالة المسلمون ص ٥/٤ .

رينو Reinaud ، كما أخرج سوفاجيه دراسة قيمة لها في السنوات الأخيرة (٤) .

وفي أواخر القرن التاسع الميلادي يبرز امامنا « ابن خردذابه » ويقرر المستشرق السوفيتي كراتشكوفسكي أن جميع مؤلفاته وأشهرها كتاب المسالك والممالك لا نعرفها الا من أسمائها فقط أو من الاشارات الواردة عنها في المصنفات المتأخرة (٥) ، وفيما يبدو أنه قد اختص بلاد الزنج بنصيب أو في من كتاباته عن افريقيا . وفي أوائل القرن العاشر الميلادي يسترعى انتباهنا كتاب البلدان لابن الفقيه ونجد فيه بعض الاشارات عن مملكة غانا اذ ذكر الكثير عن نباتاتها وحيواناتها كما اشار بصفة خاصة الى غناها بالذهب (٦) . وفي تلك الفترة أيضاً ظهرت كتابات ابي زيد السيرافي (٨٧٧/٩١٥ م) الذي كان يعاصر المسعودي ولكنه مات قبل أن يبدأ المسعودي رحلاته . ولم يكن أبو زيد - وينسب الى سيراف على الساحل الشرقي للخليج العربي - رحالة أو جواب آفاق ، وانما كان مؤلفاً اقتصر على جمع وتدوين قصص التاجر سليمان و اضاف اليها ما عرفه من روايات نقلها عن التجار الذين جابوا البحار الشرقية بعد أن غير وبدل من كيائها ، ولذلك تبدو كتاباته على أنها نوع من أساطير البحار . والجدير بالذكر أن جانباً كبيراً من المعلومات المتعلقة بشرق افريقيا بصفة خاصة كانت مادة طيبة لمغامرات السندباد البحري ولقصص ألف ليلة وليلة التي كانت تتجمع في ذلك الحين . فمن المؤكد أن تكون بعض هذه القصص قد استوحيت أساساً من رحلات العرب البعيدة الى تلك الجهات ، بل انه

اجزاء القارة الافريقية ، ولكن مما يسترعى الانتباه أن الرحالة العرب لم يدونوا أخبار رحلاتهم في مؤلفات قائمة بذاتها الا نادراً أما معظمهم فقد أدمجوا حديث تلك الرحلات فيما وضعوه من كتب التاريخ أو تعويم البلدان كما أشار الكثيرون منهم الى رحلات قام بها غيرهم ولم يصل اليها شيء من تأليف أصحابها انفسهم . ولعل الفزازي والتاجر سليمان أول من نطالعهما من المصنفين العرب في السنوات الأخيرة من القرن الثامن والنصف الأول من القرن التاسع الميلادي . فقد كان الفزازي أول من ذكر مملكة غانا قبل القرن التاسع وبعده الخوارزمي الذي حدد حدود تلك المملكة في عام ٨٣٣م في خريطته التي نقلها عن بطليموس كما نحدث ابن عبد الحكم صاحب « فتوح مصر والمغرب » عن السودان الغربي وعن الحملات العربية التي وصلت الى جنوب الصحراء الكبرى . بينما اهتم اليعقوبي بامدادنا بمعلومات عن الشمال الافريقي وممالك السودان الغربي . أما التاجر سليمان فقد ترك لنا وصفاً حياً للسواحل الشرقية من افريقيا والموانئ المختلفة والمدن وسكانها والمحاصيل والمنتجات و سلع التجارة ، كما حفلت كتاباته بوصف مثير لأخبار الملاحة في المحيط الهندي مما جعلها أقرب ما تكون الى أدب المغامرات أو القصص البحرية . ونظراً لعدم وجود معلومات متوافرة عن شخصية سليمان فان بعض الباحثين قد تشكك في نسبه هذه القصص اليه أن أكد المستشرق الفرنسي جبريل فيران Ferrand صحة ذلك الأمر . والجدير بالذكر أن كتابات التاجر سليمان قد لقيت عناية خاصة من العلامة

(٤) كراتشكوفسكي (اغناطيوس) - تاريخ الادب الجغرافي عند العرب القسم الاول ص ١٤١ . نشر الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية وترجمة صلاح الدين عثمان .

(٥) المصدر السابق ص ١٥٥/١٥٦ .

(٦) مملكة مالي عند الجغرافيين المسلمين - نصوص جمعها وعلق عليها وقدم لها صلاح الدين المنجد ج ١ ص ٩ - نقلا عن كتاب البلدان لابن الفقيه .

توجد في مالينده بشرقي افريقيا صخرة كبيرة لا يزال الاهل هناك يطلقون عليها صخرة السندناد (٧) .

وتطرد معلوماتنا عن افريقيا في القرن العاشر بظهور « ابو الحسن المسعودي » الذي قام برحلات الى شرق افريقيا في الفترة من ٩١٦ الى ٩٢٦م وقد وصفه بعض الباحثين بهيرودوت العرب (٨) . ولا يوجد لدينا من مؤلفات المسعودي سوى كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر وهو أكثر مؤلفاته إيجازاً وانتشاراً كما يوجد من تراثه المتبقى أيضاً كتاب آخر بعنوان التنبيه والاشراف ومادته جغرافية في معظمها (٩) ، بينما ضاعت مؤلفاته الأخرى بسبب ضخامة حجمها وقلة انتشارها. ويعتبر كتاب مروج الذهب في نظر الكثير من المستشرقين خير ما كتب رحالة العصور الوسطى . وقد وصل المسعودي الى شرقي افريقيا بصحبة بحارة من عثمان وسيراف من ميناء صحار في بلاد عمان (١٠) . وعلى الرغم من أنه وصل في فترة شهدت تأسيس كثير من المدن والامارات العربية الاسلامية على الساحل الشرقي من افريقيا فان المسعودي لا يمدنا بمعلومات عنها وانما اطنب في وصفه لشعوب الزنج فذكر أنهم يعيشون في اقليم يمتد مسافة ٢٥٠٠ فرسخ على الساحل صوب الجنوب في المنطقة الممتدة فيما يعرف حالياً بالقرن الافريقي شمالاً والى موزمبيق جنوباً وانهم مجموعات من الشعوب وليسوا شعباً واحداً. وفيما يبدو أن المسعودي وصل الى اقصى منطقة في الجنوب وصل اليها العرب فقد

ذكر أنه وصل الى اقصى بلاد الزنج واليهما تقصد المراكب العمانية والسيرافية وهي غاية مقاصدهم في اسافل بحر الزنج ، كما ذكر أن اقصى بحر الزنج هي بلاد سفاليه في شرقي افريقيا واقاصيه بلاد واق الواق وهي أرض كثيرة العجائب خصبة حارة لم يذهب أحد من قبله ولا من بعده من الرحالة المسلمين وراء هذه المنطقة ، والأرجح لدينا فيما يقرره الكثير من الباحثين هو أن العرب لم يجدوا بعد سفاليه ما يسافرون من أجله فلم يكلفوا أنفسهم مشقة اذ كانت سفاليه تمدهم بكل ما تستطيع مراكبهم أن تحمل من عاج او ذهب او رقيق . وقد بدأ المسعودي حديثه عن شعوب الزنج بالاسطورة القديمة التي تحدثنا عن هجرات أبناء كوش وكيف اتجهوا يميناً بين الشرق والغرب وسكنوا الجزء الشرقي والجنوبي من افريقيا وكونوا شعوب البجة والنوبة ، أما الزنوج فهم وحدهم الذين ثابروا في سيرهم جنوباً وراء النيل الأعلى حيث اتخذوا مملكة قريبة من مناطق استخراج الذهب الذي بدأوا يصدرونه بكميات وافرة ، كما ملكوا عليهم ملكاً سموه وقلimen . ولعل المسعودي يكون بذلك أول من أشار الى مناجم الذهب التي تشتهر بها مناطق الروديسيات في اواسط افريقيا . وقد أشاد المسعودي بمهارة الزنوج في أشغال المعادن والتجارة والزراعة وصيد الأفيال لعاجها النفيس . وذكر أنهم يحرسون على الحديد أكثر من حرصهم على الذهب كما وصفهم بأنهم أهل خطابة وفصاحة بلفاء في أحاديثهم (١١) . وركز المسعودي في رحلاته في شرق افريقيا على جزيرة قنبلو فذكر عنها

(٧) انظر عن الرحلات العربية في المحيط الهندي :

Reinaud, Relation des voyages fait par les Arabes et Persans dans l'Inde et de la chine; 2 tomes Paris 1845.

Freeman-Grenville : The Mediveal History of the Coast of Tanganyka p. 40. Berlin (٨) 1962.

(٩) كراتشكوفسكي : الادب الجغرافي عند العرب القسم الاول ص ١٧٨ .

(١٠) المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر ج ١ ص ٣٢٣/٣٢٨ نشر دار الرجاء - القاهرة .

(١١) المصدر السابق ج ١ ص ٣٣٤/٣٣٣ .

احدى جزر بمبا أو مافيا أو زنجبار لاننا سوف نصطدم مرة اخرى بالتحديدات التى اوردها المسعودى بالنسبة لموقع جزيرة قنبلو والتي اكد فيها أنها تبعد عن الساحل الافريقى مسيرة يوم أو يومين بينما هذه الجزر تكاد تكون ملامسة للساحل . اما العلاقة فيران فانه لم يقطع برأى معين مكتفياً باعتبار قنبلو احدى الجزر التى تقع فى الجنوب الغربى للمحيط الهندي (١٤) . وعلى الرغم مما ذهب اليه رينو من ان جزيرة قنبلو هى المقصودة بجزيرة مدغشقر الا أننا لا نميل الى الأخذ برأيه مفضلين الأخذ برأى جيان فى أن تكون قنبلو هى احدى جزر القمر اذ انه لا يمكن التسليم بفتح المسلمين لجزيرة كبيرة كجزيرة مدغشقر وتغلبهم عليها فى وقت بدء هجراتهم الى المنطقة .

وقد يكون من دواعى الأسف أن المسعودى لم يضع لنا صوراً واضحة عما شاهده كما أنه لم يرو لنا تجاربه الخاصة اذ أنه لو فعل ذلك لكان من المؤكد أن يأتينا بأخبار أوفى وانما اكتفى بذكر ما توارد اليه من أحاديث البحارة الذين كانوا يصلون الى تلك المناطق (١٥) . ولو لم يذكر المسعودى صراحة أنه شاهد بعض مناطق شرق افريقيا لجاز أن نتشكك فى أنه لم يشاهد هذه البلاد مشاهدة عيان ، ومع ذلك فان شخصية المسعودى ربما تكون أكثر جلاءً لو أن مصنفاته الكبرى لم تمسها يد الضياع ونخص بالذكر كتابيه الكبيرين أخبار الزمان ومن أباده الحدثان الذى يقال انه كان يقع فى ثلاثين جزءاً ، والكتاب الوسيط فهذان الكتابان لا نعرفهما الا من خلال اقتباسات ضئيلة ليست بذات أهمية وردت فى بعض المصنفات الاخرى . وعلى الرغم من أهمية

أنها جزيرة حارة فيها قوم من المسلمين بين كفار الزنوج ، وحدد تاريخ استقرار المسلمين فى تلك الجزيرة بقرن ونصف قرن قبل رحلته اذ قال أن المسلمين نزلوا على هذه الجزيرة فى بداية عهد الدولة العباسية . ولكن الملاحظ أن ذلك التاريخ لم يشهد هجرة ملحوظة - الى شرقى افريقيا - ولا نجد تفسيراً لذلك الا أن يكون المسعودى قد تجاوز عده سنوات فى تحديد هجرة الزيديين الى الساحل الشرقى من افريقيا وهى كما نعرف أول هجرة هامة وفدت على المنطقة . ولكن الموضوع الذى أثار الجدل بين بعض الباحثين هو أية جزيرة كان يعنيها المسعودى بجزيرة قنبلو ، حقيقة أن المسعودى وضع بعض التحديدات الجغرافية الخاصة بموقع هذه الجزيرة ولكن نظراً لكثرة عدد الجزر الموجودة على مقربة من الساحل الشرقى لافريقيا فانه يصعب علينا تحديد واحدة منها . وفى رأى المستشرق الفرنسى رينو أن جزيرة مدغشقر هى الجزيرة المقصودة ، اذ أن التحديدات الجغرافية التى اوردها المسعودى تكاد تنطبق عليها (١٢) ولكن التساؤل لا يزال قائماً وهو لماذا لم يحدد المسعودى عن كبر مساحة هذه الجزيرة اذ صرح ان تكون قنبلو هى جزيرة مدغشقر . اما القبطان جيان Guilan فيميل الى اعتبار قنبلو احدى جزر القمر ويحددها على وجه خاص بالجزيرة الكبرى وهى جزيرة ياقوت أو الانجليزية كما كانت تعرف فى ذلك الحين وان كانت التحديدات التى اوردها المسعودى تختلف مع موقع هذه الجزيرة خاصة من حيث تحديده أنها تقع على مسافة خمسمائة فرسخ من عمان اذ أنها فى الواقع تقع الى مسافة أبعد من ذلك (١٢) ، كما أننا لا نستطيع أن نذهب الى اعتبار قنبلو

Reinaud, Relation des Voyages ... Tome I PP, 131-133

(١٢)

(١٣) جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق افريقيا ص ٩٣ - القاهرة ١٩٢٧ .

Ferrand, Documents Historiques et Textes Geographiques Arabes .. Tome I P. 35 FF (١٤)
paris 1913.

Freeman-grenville: op. cit. p. 40

(١٥)

كتابات المسعودى سواء بما أمدتنا به من معلومات أضافت الكثير الى المادة المتجمعة لدينا أو في تأثيرها على الكتاب الآخرين الذين تتعمق بهم معرفتنا الجغرافية عن افريقيا فان كتابات المسعودى مع ذلك لم تخل من العيوب المعهودة في تأليف معظم الرحالة والجغرافيين والمؤرخين خلال ذلك العهد ، ومن تلك العيوب كثرة الاستطرادات ونقل الخرافات والأخبار السطحية دون العناية بتحقيقها تحقيقاً علمياً سليماً (١٦) . كما يلاحظ تركيز المسعودى على الحديث عن شرق افريقيا ، أما السودان الغربى فقد اقتصر على الإشارة الى تجارة الذهب فيه حيث ذكر أنها تجارة غريبة ملفتة للنظر (١٧) .

وفي القرن العاشر أيضاً بمدنا كتابات الاصطخرى وابن حوقل ببعض المعلومات الخاصة بافريقيا . وللاصطخرى كتابان أحدهما كتاب الاقاليم ، والآخر المسالك والممالك اعتمد في وضعهما على رحلاته لطلب العلم والمعرفة، وقد عنى في كتابه الثانى بتحديد بعض الممالك الاسلامية ومن ذلك ما أورده عن بلاد السودان الغربى الى وصفها بأنها بلاد عريضة ليس لها اتصال بشيء من الممالك والعمارات الا من جهة المغرب نظراً لصعوبة المسالك بينها وبين سائر الامم (١٨) . اما ابن حوقل البغدادى فقد اهتم بدوره بالإشارة الى بعض الاقاليم الافريقية كما اعتمد كثيراً على الاصطخرى الأمر الذى سبب لبعض الباحثين الكثير من الخلط بين عمل كل منهما . وقد اشتهر كتاب ابن حوقل بصورة الأرض أورد فيه بعض المعلومات التفصيلية عن القسم الشرقى من افريقيا وخاصة مناطق الحبشة والنوبة ،

والملاحظ ان ابن حوقل لم يضع كتابه على هيئة رحلات انما عرضه بطريقة الوصف الطبوغرافى فجاء أشبه بمصنف جغرافى لم يكتف فيه بوصف البلدان فقط انما نظم مسالكها وطرقها ، كما تخللت كتاباته خرائط جغرافية وهي وان لم تكن على درجة كافية من الدقة الا أنها كانت بلا شك محاولة رائدة في هذا المجال . وقد أشار ابن حوقل الى نهر النيجر ولما كان قد لاحظته يتدفق تجاه الشرق فقد أدى به ذلك الى الاعتقاد بأنه نهر النيل (١٩) ، الذى ذكر انه لا يعرف له بداية من وراء ارض النوبة وماؤه أشد عذوبة وبياضاً من سائر انهار الاسلام . والثابت ان ابن حوقل زار بعض المناطق الداخلية في غرب افريقيا ومع ذلك فانه لم يتعرض كثيراً لوصف البلدان التى تقطنها الشعوب السوداء في كل من غرب وشرق القارة فكما يقول ان حبه الطبيعى للحكومة المنظمة هو الذى دفعه لتجنب ذكر أى شيء عنهم (٢٠) ، أما المناطق الأكثر تقدماً في افريقيا فقد أورد عنها بعض المعلومات ، ففي خلال زيارته لبلدان شمال غرب افريقيا عدد أهم مدنها كبرقة واجدابية وسرت وسوسة وتونس كما تحدث عن بلدة اودغست الواقعة على حافة الصحراء وذكر أن لزعماء البلدة صلات بمملكة غانا التى وصفها بأنها أغنى ممالك العالم لما فى أرضها من التبر . كما تضمنت كتاباته بعض المعلومات عن كل من شعوب البجة والنوبة والحبشة لان لديهم بعض مظاهر الحضارة والوعى الدينى الناجع عن قرب بلادهم من البلدان الاخرى الأكثر تقدماً . وبصدد ذلك أورد اشارات عن بحر القلزم ومن يسكن جزائره من البجة الذين هم

(١٦) زكى حسن : الرحالة المسلمون ص ٣٧/٢٨ .

Bovill, The Golden Trade of the Moors p. 61, London, 1968 (١٧)

(١٨) الاصطخرى : المسالك والممالك ص ٣٤ طبعة الحينى القاهرة ١٩٦١ .

Bovill, op. it. pp. 61-62. (١٩)

(٢٠) المصدر السابق ص ٦٢ .

سوى البيروني في كتابه « الآثار الباقية عن القرون الخالية » ونجد في هذا الكتاب اهتماماً واضحاً بالساحل الشرقي لافريقيا اذ ذكر ان الساحل والجزر الجنوبية منه تسكنه قبائل متفرقة من الزنوج ، كما تحدث عن النشاط التجاري الذي كان قائماً بين سفاليه والهند والصين ، كما اشار الى الجزء الغربي من المحيط الهندي الذي أطلق عليه بحر البربر وحدده بمضيق عدن في الشمال الى سفاليه الزنج في الجنوب مؤكداً أن المراكب لا يمكن لها أن تتجاوز سفاليه لعظم المخاطرة فيما يليها ويبدو انه قد توافرت للعرب معلومات هامة عن ساحل شرق افريقيا الى ما يقرب من خط عرض ٢٠° جنوباً ، أما البلاد الواقعة الى الجنوب من ذلك فقد كانت فكرة العرب عنها بصفة عامة تستند على الحدس والتخمين ولو ان علمهم بالكوارث التي كانت تتعرض لها السفن تشير الى معرفتهم بطريق غير مباشر بمضيق موزمبيق الذي أسموه في بعض كتاباتهم « جبل الندامة » (٢٢) ولا شك في أن المعلومات التي أوردها المصنفون العرب سواء تلك التي وصلت الينا أو ما فقد منها استفاد منها الادريسي في القرن الثاني عشر الميلادي في وضع كتابه وخريطته المعروفة عن افريقيا . والادريسي جغرافي عربي أقام في صقلية في الفترة من ١١٠٠ - ١١٦٦ م في بلاط الملك روجر الثاني Roger II أحد ملوك النورمان وفيما يبدو أن معاصري الادريسي من المسلمين قد استاءوا لدخوله في خدمة أمير كافر خاصة وان الوقت كان زمن حروب صليبية ، ولا شك في انه لعدم موافقة بني قسومه على تصرفه هذا فان المعلومات المتعلقة بحياته قليلة في جملتها (٢٢) . وقد طلب روجر من الادريسي جمع المعلومات المتعلقة بالعالم والتي كان قد حفظ مادتها فأخرج منها الادريسي عمله الضخم المعروف

أشد سواداً من الأحباش وانهم لا يملكون قرى ولا مدناً ولا أرضاً زراعية ، كما نعرض للحبشة التي ذكر أن أهلها نصارى يقترب لونها من لون العرب وانهم أهل سلم وانها ليست بدار حرب ، ووصفها بانها بلاد جافة يوجد بها قليل من المباني ومساحة كبيرة من الأراضي الزراعية وان جلود النمر وغيرها من الجلود التي تشتري من اليمن تأتي من هذه البلاد . وذكر عن زيلع انها تتصل بمفاوز الثوبة التي وصفها بانها أوسع من الحبشة يجري فيها نيل مصر الى أن يخرج منها الى أرض الزنج ثم يتجاوزها الى براري تتعذر مسالكها ، وهي بلد عامر خصب من أحسن مدنها نواحي علوة وفي أعلاها نهر يجري من الشرق يعرف بأور وهو يصب في نهر النيل وأن سكانها نصارى وبها من المدن والعمارة أكثر من الحبشة .

وبعد كتابات ابن حوقل يطالعنا من المصنفات العربية التي عثيت بافريقيا كتاب وصف افريقيا والمغرب للجغرافي محمد الأندلسي (٩٧٣ م) ويعد هذا الكتاب من أهم المصادر التي اعتمدها البكري في وضع مصنفة الفريد « المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب » كذلك يبرز لدينا في أواخر القرن العاشر الحسن المهلبى وهو عالم مصري وضع بعد زيارته لبلاد السودان كتاباً في الطرق والمسالك (٩٨٥ م) وعلى الرغم من أن هذا الكتاب لم يصل الينا الا أنه تميز من الاشارات المنقولة عنه بأنه عنى عناية خاصة بوصف أقاليم السودان الغربى (٢١) .

وفي القرن الحادي عشر الميلادي وقبل أن نصل الى مصنف الادريسي ، وهو من المصنفات العربية الهامة التي عثيت بافريقيا ، لا نجد

(٢١) زكى حسن : الرحالة المسلمون في العصور الوسطى ص ٤٢/٤٣ .

(٢٢) كراتشكوفسكى - الأدب الجغرافي عند العرب القسم الاول ص ٢٤٩ .

بكتاب روجر وأسماء نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (٢٤) . وقد أخذ الإدريسي الكثير من مادته عن الكتب الجغرافية السابقة عليه وعن التقارير التي كان يتلقاها من المسافرين ، هذا فضلاً عن المناطق التي ارتحل إليها بنفسه في منطقة الشمال الأفريقي على وجه التحديد . كذلك نحدث الإدريسي عن مدن شرق أفريقيا وإن كان لم يورد لنا معلومات وافية عنها ومع ذلك فإن أهمية كتابات الإدريسي فيما يختص بشرق أفريقيا أنها تعد أولى المصادر التي تحدثنا عن مدن الساحل وجزائره ، من ذلك مدينة كلوه وتجارها مع سفاليه ومالينده التي وصفها بالازدهار . وما يستلفت النظر أن الإدريسي لم يرحل إلى شرق أفريقيا كما فعل المسعودي ولكنه استمع كثيراً وقرأ أكثر فأتى بدقائق مفصلة عن هذا الإقليم خاصة وأن الفترة التي وضع فيها الإدريسي كتابه كانت تجارة العرب في خلالها متسعة اتساعاً كبيراً ، على أنه لم يعن بتجاره العرب في الذهب والعاج والرقيق لأن هذه التجارة كانت معروفة في العالم العربي التجاري وإنما انصرف إلى الحديث عن تجارة جديدة هي تجارة الحديد ، كما نلاحظ أيضاً تغير أوجه الحياة منذ رحلته المسعودي في السنوات الأولى من القرن العاشر إلى كتابات الإدريسي في النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي ، فمالينده التي لم تحظ من المسعودي حتى يذكر اسمها أصبحت في زمن الإدريسي « مدينة الزنج » يحدثنا الإدريسي عنها فيقول أن الزنوج يمتلكون فيها مناجم الحديد ويستخرجونه ويتاجرون في المطاوع منه ويربحون من تجارتهم هذه أرباحاً كثيرة . كذلك تحدث عن « منبسة » واشتغال أهلها بتجارة الحديد أيضاً مما يدل على الصلات التي كانت قائمة بين شعوب الداخل وبين من

يفد على الساحل من تجار العرب وغيرهم خاصة الهنود إذ كانت السيوف تصنع في الهند من الحديد المتحصل عليه من شرق أفريقيا ومما يستلفت الانتباه أن هناك أقاليم ذكرها الإدريسي لا تزال موجودة على الخرائط الحالية ولو بالتقريب كبراوه ومالينده ومنبسة، وهناك من المدن التي ذكرها قد اندرست معالمها ولا تزال تخضع لعمليات الكشف والتنقيب (٢٥) .

ولم يقتصر الإدريسي عند حد الإشارة إلى أقاليم شرق أفريقيا ومدنها وإنما تعرض إلى غرب أفريقيا ولا سيما مملكة غانا وقد وصف في أماكن كثيرة من كتابه ما كان عليه ملوك هذه الدولة من الثراء والعلاقات النجارية بينهم وبين المغرب الأقصى (٢٦)

وفي منتصف القرن الثاني عشر وضع ابن الوردي مصنفاً بعنوان « فريدة العجائب وفريدة الغرائب » اعتمد فيه إلى حد كبير على النقل عن المسعودي وقد وصف الساحل الشرقي من أفريقيا من رأس جردفون شمالاً إلى موزمبيق جنوباً ، ونقل عن المسعودي ما أورده عن بلاد وافي الوافي وعجب لكثرته ما بها من ذهب حتى أن الزنوج يتخذون منه سلاسل كلابهم ودوابهم واکابريهم يصنعون منه « لبناً » يبنون بها بيوتهم . (٢٧)

ولا نطالعنا بعد ذلك مصنفات هامة اضطرتنا إلى التوقف عندها سوى معجم باقوت الحموي المعروف بمعجم البلدان . وقد عرف باقوت بأسفاره التجارية العديدة وكان يشتغل بتجارة الكتب وقد مكنه ذلك من جمع المادة اللازمة لمعجمه وإن كان لم يسجل لنا أخبار رحلاته وما وقع له فيها من تجارب ، ولا ريب أن ما

(٢٤) انظر مادة الإدريسي في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢٥) بازل دافيدسون : افريقية تحت أضواء جديدة (مترجم) - بيروت ١٩٦١ .

(٢٦) عبد الرحمن زكي : المراجع العربية للتاريخ الاسلامي في غرب افريقيا ص ١٤ .

(٢٧) راجع ابن الوردي : فريدة العجائب وفريدة الغرائب .

وعن غنى سواحلها بالعنبر وأنه ليس في بحر الزنج جزيرة أكبر منها . كذلك نعرض ياقوت لممالك السودان الغربي فذكر عن غانا أنها مدينة كبره في جنوب بلاد السودان ، كما تحدث عن أقاليم مالي فذكر عن التكرور أنها بلاد ننسب إلى قبيل من السودان في أقصى جنوب المغرب كما نحدث عن التبر فذكر أنها من بلاد السودان وإليها ينسب الذهب الخالص وهي في جنوب المغرب . (٢٠)

وفي أواخر القرن الثالث عشر الميلادي يطالعنا ابن سعيد الحموي (١٢٨٦ م) الذي درس جغرافية بطليموس ووضع موسوعة هامة عرفت بجغرافية الأقاليم السبعة على نهج مصنف الإدريسي نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (٢١) ، بها تعريفات عن مدن شرق إفريقيا وقد راعى ترتيبها حسب موقعها من الشمال إلى الجنوب (٢٢) . ومن المؤكد أنه كتب أيضاً عن السودان الغربي ولكن من المؤسف أن كتابات ابن سعيد لم تصل إلينا كاملة ولكن إذا قسناها بالإشارات التي وردت عنها في أبي الفدا وابن خلدون وغيرهما فإن فقد مؤلفاته يعد ولا شك ضربة محزنة للعلم (٢٣) . وأهم ما في كتابات ابن سعيد ما ذكره من أن ملاحاً عربياً يدعى « ابن فاطمة » دار حول إفريقيا من الغرب إلى الشرق ووصف سواحل

شاهده ياقوت في أسفاره وما جمعه من الخزائن كان خير عدة له في تأليف مصنفه الذي فرغ منه في عام ١٢٢٤م (٢٨) ويعتبر معجم البلدان من أهم المصنفات التي وضعها العرب في هذا الموضوع ، وبوجد بهذا المعجم تعريف ببعض مدن شرق إفريقيا كمقديشيو وحب وكولة ، ولعل ياقوت أول من أسار إلى الشعب السواحلي ويفهم ذلك من حديثه عنهم إذ أسماهم بشعب البربر وهم غير البربر الذين بالمغرب . . هؤلاء سود ينسبون الزنوج . . جنس متوسط بين الحبش والزنوج . وفي تعريفه بمقديشيو ذكر أنها مدينة في أول بلاد الزنج يجلب منها الصندل والأبنوس والعاج . كما تحدث عن مدينة الحب وكولة وسفاليه وإن كان كل ما أورده عنها لم يتعد شذرات بسيطة ، فقد ذكر عن الحب أنها مدينة قرب بلاد الزنج في أرض بربرة ، وكولة موضع بارض الزنج ولم يذكر ياقوت شيئاً عن الجهات الأخرى التي تقع على ساحل شرق إفريقيا أكثر مما أورده الإدريسي ومع ذلك فإن ما ذكره ياقوت مهم رغم قلته ، وفيما يبدو أنه استقى معلوماته من التجار العرب الذين كانوا يذهبون إلى هذه الأقاليم لصلته بهؤلاء التجار وبرؤساء عمان بوجه خاص . أما جزيرة مدغشقر فقد أطلق عليها جزيرة القمر (٢٩) ، كما تحدث عن اختلاف أجناسها وتعدد شعوبها ولغاتها

(٢٨) زكي حسن : الرحالة المسلمون ص ١٦/١٥ .

(٢٩) لا يتفق الجغرافيون العرب على كتابة اسم هذه الجزيرة ولا على أصل اشتقاقها فقد كتبه البعض ومنهم الإدريسي بضم القاف والميم وكتبه غيرهم ومنهم ياقوت وابن سعيد بسكون الميم ونسبوا اسم الجزيرة إلى قوم القمر الذين هاجروا إليها أما ابن الوردي واليعقوبي فسميا الجزيرة باسم القمر بفتح القاف والميم ويبدو أن العرب كانوا يقصدون بها جزيرة مدغشقر وإن كان هناك من يعتقد أنهم كانوا يسمونها بأحد جزر القمر خاصة وإن وصف الإدريسي وابن سعيد لجزائر القمر من حيث طبيعة وعادات السكان لا يتيسر تطبيقه على جزيرة مدغشقر . راجع جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية من شرق إفريقيا ص ١٦٢/١٦١ .

(٣٠) صلاح الدين المنجد : مملكة مالي عند الجغرافيين المسلمين ص ١٥ .

Relation des voyages

(٣١) انظر ابن سعيد في المجلد الثاني من فيران ص ٣١٦ وما بعدها . .

(٣٢) جيان وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية من شرق إفريقيا ص ١٢٨ .

Bovill, op. cit. p. 65.

(٣٣)

ملوكها بمن يجاورهم . وقد استقى العمرى مادته من أناس عاشوا في تلك البلاد وعرفوا أخبارها ومن أهالي مالي أنفسهم أو ملوكهم الذين زاروا القاهرة ومن آخرين صحبوا هؤلاء الملوك ونقلوا ما حدثوهم به (٣٦) .

أما رحلات ابن بطوطة فتعد مصدراً هاماً نستقى منه معلوماتنا عن كل من شرق وغرب أفريقيا والظروف التي تم فيها تدوين هذه الرحلات تجعلنا لا ننسى إذا ما قسونا في حكمنا عليه واتهامه بالخيال أو عدم التزامه الدقة فيما كان يرويهِ أن كثيراً من اللوم يمكن أن يكون ناشئاً عن مسجل هذه الرحلات فأغلب الظن أن ابن بطوطة لم يدون مذكرات منتظمة وإن كان قد دون شيئاً فلا ريب في أنه قد أضاعه خلال رحلاته مما اضطره أن يملأ رحلاته من الذاكرة (٣٧) .

ومهما يكن هناك من قصور فإن ابن بطوطة يعد أول الرحالة العرب الذين حدثونا بأفاضة عن الإمارات الإسلامية في شرق أفريقيا وقد أورد لنا ثلاثة مراكز على الساحل هي مقديشيو وكلوه وممبسة (٣٨) . والجدير بالذكر أن الزمن الذي وصل فيه ابن بطوطة إلى ساحل شرق أفريقيا وهو نهاية الثلث الأول من القرن الرابع عشر كانت فيه معظم مناطق الساحل تنتمي إلى العرب حين جاءت موجة كبيرة من مهاجري العرب في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي إلى شرق أفريقيا وقت اجتياح المغول للعراق ، ولحق أولئك المهاجرون ببني جلدتهم على

السنغال والقمر وتحدث عن وجود جاليات هندية كبيرة العدد تعيش في جزيرة القمر ، كما أورد تفاصيل كثيرة عن تلك الجزيرة تطابق جريده مدغشقر إلى حد كبير مثل كونها طويلة عريضة طولها مسيرة أربعة أشهر وعرضها مسيرة عشرين يوماً ، وأنها تحت حكم المسلمين . وبعد وفاة ابن سعيد استرعى انتباهنا مصنف جديد في تخطيط البلدان لـ زكريا بن محمد المعروف بالقزويني وينضمّن بعض المعلومات المفيدة عن أفريقيا وإن كان يلاحظ اعتماده على المسعودي فيما نقله عن زنج شرق أفريقيا . أما عن بلاد السودان فقد ذكر أنها بلاد كبيرة وأرض واسعة ينتهي شمالها إلى أرض البربر وجنوبها إلى البراري وشرقها إلى الحبشة وغربها إلى البحر المحيط . (٣٤) وفي تقويم البلدان لأبي الفدا اشارات عن ممالك السوان الغربي على أن أكثر ما أوضحه أبو الفدا حديثه عن الثلوج على قمة جبال كليمنجارو ، قال أنه سمع بهذا ولا يكاد يصدقه (٣٥) وعلى ذلك نستطيع أن نؤكد هنا أن العرب عرفوا مناطق في أفريقيا لم يصل إليها الأوروبيون إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

أما القرن الرابع عشر فيتميز بسرائه في مجال المعرفة بغرب أفريقيا الداخلية ولدينا بصدد ذلك مسالك الإبصار للعمرى وابن بطوطة تم ابن خلدون . ويكاد يكون هناك اتفاق بين الباحثين على أن العمرى يعد أعظم من كتب عن مملكة مالي إذ قدم وصفاً دقيقاً وهاماً لها ولأقاليمها ومدنها وقبائلها وبناء دورها وأقواتها وثمارها وحيواناتها وعاداتها وتقاليدها وصلات

(٣٤) زكريا القزويني : آثار البلاد وأخبار العباد ص ٢٤ طبعة بيروت .

(٣٥) انظر كتابات أبي الفدا في : Reinaud, Relation des voyages Tome II. p. 44

وكذلك جيان - وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق أفريقيا ص ٧٣ .

(٣٦) العمرى - مسالك الإبصار في مسالك الأمصار - وتوجد مجلدات تحتاج إلى تكملة من هذا الكتاب في دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٥٦٨ .

(٣٧) راجع مادة ابن بطوطة في دائرة المعارف الإسلامية .

(٣٨) ابن بطوطة : تحفة النظر في عجائب الأقطار وفرائب الأمصار - ج ١ ذكر سلطان مقديشيو وكلوه .

التي زارها واليه يرجع الفضل في تعريفنا
بغرب إفريقيا وحضارتها .

وفي السنوات الأخيرة من القرن الرابع
عشر يطلعنا عبد الرحمن بن خلدون على بعض
الحقائق الهامة عن السودان الغربي وعلى
معلومات دقيقة وللمرة الأولى عن قبائل الطوارق
في الصحراء الكبرى . أما في أوائل القرن
الخامس عشر فقد أمدنا الفلقسندى بصورة
حية عن مجتمع مالي كما أوضح الصلات التي
كانت تربط بعض ممالك السودان الغربي
بمصر . (٤٢)

ومنذ النصف الأول من القرن الخامس عشر
تجذب المصنفات العربية العامة التي تعرضت
لإفريقيا ، تلك المصنفات التي أمدتنا بمعلومات
هامة من القرن التاسع إلى القرن الخامس
عشر الميلادي . وهي الفترة التي يمكن أن
نسميها بالعهد الإسلامي ، إذ كان المسلمون في
خلالها على اتصال دون غيرهم بتلك المناطق
التي كان لهم فيها النفوذ على أطرافها
والسيطرة على تجارتها . وينبغي ألا نفصل
الإشارة بصدد تعرضنا للمصنفات العربية عن
إفريقيا إلى الكتاب المغاربة الذين نبغوا على
وجه خاص في فن الرحلات وكان الحج هو
سبيلهم إلى ذلك إذ كانت فريضة الحج من
أهم البواعث على سفر آلاف المغاربة في كل عام
وكان الكثير من أولئك الحجاج يستخدمون
الطريق البري من المغرب إلى تونس ومنها
إلى طرابلس وبرقة ومصر ثم الحجاز عن
طريق البحر الأحمر أو الشام . وقد دأب
علماء من هؤلاء عند عودتهم إلى بلادهم على
الكتابة عن الطرق التي سلكوها والأحداث التي
صادفوها أملاً في أن ينتفع آخرون بتجاربهم ،

الساحل الشرقي من إفريقيا وجاءوا بدم جديد
ظهرت آثاره في عماراتهم الزاهرة وأسواقهم
الباهرة التي فتنت ابن بطوطة حين جاء الإقليم
فحدثه عن كلوه مثلاً يوحى بأنها كانت من
أجمل البقاع وأكثرها بهاء ، وكذلك يعطي في حديثه
عن ممبسة ومقديشيو صوراً حية لمجتمعت
مترفة غنية (٣٩) ولابن بطوطة رحلات أخرى
في السودان الغربي حيث سافر إلى بعض هذه
الممالك مكلفاً من أبي عنان سلطان فاس الذي
أوفده في مهمة إلى هذه البلاد ليعرف تفاصيلها .
وقد بدأ رحلته من سجلماسة حيث انضم
إلى جماعة من التجار إذ كانت العلاقات
التجارية متصلة بين بلاد المغرب وأقاليم
السودان الغربي ووصل إلى بعض الممالك
التي وصفا وصفاً شيقاً كايو لاتن ومالي كما وصل
إلى نهر النيجر ولكنه ظن أنه نهر النيل وقد ذكر
عنه أنه ينحدر من كارسخو إلى بلدة كايو
فزاغنة ثم إلى تنبكتو وكوكو ومنها ينحدر إلى بلاد
النوبة ودنقلة . (٤٠) وتعتبر رحلة ابن بطوطة إلى
بلاد السودان من أهم رحلاته (١٣٥٢ م)
فقد كان من الرواد الأول الذين جابوا الآفاق
المجهولة في الصحراء الكبرى . (٤١) وقد
ذكر المستشرق شتيرن محرر مادة ابن بطوطة
في دائرة المعارف الإسلامية أن المعلومات
الصحيحة التي أوردها ابن بطوطة عن غرب
إفريقيا لا تقل فائدة عن المعلومات التي أتى
بها ليون الإفريقي في القرن السادس عشر ،
هذا على الرغم من أن رحلات ابن بطوطة قد
شغلت الأذهان وتضاربت الأقوال في صدقها
فالبعض رماها بالكذب والتهويل وآخرون
أعطوها قدراً من الأهمية ، من ذلك ما يقرره
البعض أن رحلات ابن بطوطة أفادت علم
الجغرافيا والتاريخ والاجتماع لما عني به من
الإشارة إلى نباتات ومناخ وحيوانات البلاد

(٣٩) حسن أحمد محمود : انتشار الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا - القاهرة ١٩٥٨ .

(٤٠) رحلة ابن بطوطة : ج ٢ ص ٣ القاهرة ١٩٣٣ .

(٤١) زكي حسن : الرحالة المسلمون ص ١٦٤/١٧١ .

(٤٢) الفلقسندى : صبح الامشى ج ٥ ص ٢٨٤/٣٠١ .

ويبرر من هؤلاء ابن جبير في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، وقد اتخذ طريق الساحل الأفريقي الشمالي إلى مصر ومنها إلى ميناء عيذاب على البحر الأحمر . وإن كان ما يؤخذ عليه أنه لم يصف جديداً للمناطق التي زارها وفيما يبدو أنه لم يهتم بالناحية الجغرافية فدر اهتمامه بالنواحي الاجتماعية .

وفي القرن الثالث عشر الميلادي يبرز لدينا من كتاب المغاربة ابن سعيد الأندلسي في كتابه «المغرب في حلّى المغرب» وقد وصف فيه رحلته إلى الحج وكذلك العبدري الذي اهتم في رحلته في شمال غرب أفريقيا بتسجيل بعض المواقع الجغرافية وذكر المعالم الأثرية ودراسة العادات والتقاليد في البلاد التي مر بها . وقد قدم برحلته من المغرب الأقصى في عام ١٢٩٨ م واجتاز الشمال الأفريقي ماراً بالسوس الأوسط وتلمسان والجزائر وبجاية وقسنطينة وتونس ثم اجتاز ليبيا حتى وصل إلى الإسكندرية . وفي القرن الرابع عشر ظهر من الرحالة خالد بن عيسى البلوي الذي غادر الأندلس (١٣٣٥م) في طريقه إلى الحجاز ودون أخبار رحلته في كتاب أسماه « تاج الفرق » وهناك رحالة آخرون لم يكن الحج هو دافعهم إلى الرحلة ، من هؤلاء أبو محمد عبد الله التيجاني الذي قام برحلته برفقة أحد ملوك بني حفص وسجل أخبار رحلته هذه بما تضمنته من تفاصيل عن كثير من النواحي الجغرافية والتاريخية والأدبية والاجتماعية للقطرين الطرابلسي والتونسي . وتعد رحلة التيجاني من أول المصنفات التي أمدتنا بوصف مسهب لكثير من بلدان الشمال الأفريقي فقد زار التيجاني في رحلته الساحل التونسي فمر بصفاقس ثم نزل إلى الجنوب ناحية قابس وجزيرة جربا التي أفرد لها وصفاً ممتعاً ثم

تقدمت رحلته في الواحات الجنوبية كما وصف المدن الساحلية في طرابلس . (٤٣)

وفي القرن السابع عشر سترعى انبهاها رحلات أبوسالم العياشي التي قام بها قاصداً الحج إلى مكة ونضمن وصفاً مفيداً لمدن الشمال الأفريقي التي مر بها كونس وطرابلس والقيروان . (٤٤)

وقبل أن نختم جهود العلماء العرب في التعريف ببعض المناطق الأفريقية يمكن الإشارة هنا إلى العمل الذي نشره يوسف كمال (١٩٢٦) بعنوان « أطلس أفريقيا ومصر الجغرافي » Monumenta Catographica Africae et Aegypti وجمع فيه ما كتبه العرب وغيرهم عن البلدان الأفريقية وما ورد في مؤلفاتهم من خرائط ومصورات وكذلك ما نشره المستشرق الفرنسي دي لارونسير بعنوان « اكتشاف أفريقيا في العصور الوسطى » La Découverte de L' Afrique au Moyen Age — 1925 .

ومن المفيد أن نذكر أيضاً أن المعلومات التي وردت عن أفريقيا لم تقتصر على المصنفات العامة وإنما هناك مئات من المخطوطات والمدونات العربية المحلية بها مادة وفيرة عن تاريخ الشعوب الأفريقية وحياتها وصلاتها بالعرب . والجدير بالذكر أن في غرب أفريقيا حركة نشيطة تستهدف جمع التراث المحلي ونشر الفهارس العلمية الوصفية كي تكون في متناول الدارسين ، وقد صدر في السنوات الأخيرة نبت عام للمخطوطات العربية الموجودة

(٤٣) أبو محمد عبد الله التيجاني : انظر رحلة التيجاني التي قام بها في البلاد التونسية والقطر الطرابلسي - تقديم حسن عبد الوهاب - المطبعة الرسمية تونس ١٩٥٨ .

(٤٤) انظر رحلة الشيخ أبو سالم العياشي في مجلدين - ج ٢ ص ٦٦ عن نسخة محفوظة بدار الكتب المصرية (المكتبة التيمورية رقم ٤٠٥) .

هذه المناطق الداخلية . وقد يكون من المناسب ان نتعرف على الجهود التي بذلها العرب في توغلهم من تلك المراكز الى الداخل وسنعنى بذكر هذه الجهود في مرحلتين :

المرحلة الاولى : ويمكن ان نطلق عليها العصر الاسلامي وقد بدأت منذ القرن التاسع الميلادي وانتهت بوصول البرتغاليين الى سواحل القارة الافريقية في نهاية القرن الخامس عشر .

والمرحلة الثانية : وهي المرحلة الحديثه التي بدأت منذ اوائل القرن التاسع عشر وانتهت بالموجة الامبريالية التي تعرضت لها القارة الافريقية في السنوات الاخيرة من ذلك القرن .

ولنبدا بالجهود التي قام بها العرب في المرحلة الاولى :

كشف العرب للساحل الشرقي من افريقيا :

اتضح لنا مما سبق ان العرب عرفوا المنطقة الممتدة من رأس غردفون شمالاً الى خليج دلجادو جنوباً وكانوا يطلقون على الساحل الممتد بينهما ساحل الزنج أو زنجبار من الفارسية « بار » بمعنى الساحل .

وكان التجار من جنوب الجزيرة العربية وسواحل الخليج العربي أقدم من وطىء هذه المنطقة وكان قدومهم للتجارة حيناً والاستيطان حيناً آخر ونجحوا في تأسيس عدة مراكز تجارية على الساحل للاشتغال بتجارة الذهب والعاج والرقيق (٤٨) . على أن ما يلاحظ أن

في مكتبة لاجوس ولوجارد في كادونا بنيجيريا (٤٥) كما نهضت جامعة ايبادان بالتعريف بالمخطوطات المحلبة التي في حوزتها . (٤٦)

والامر الذي يؤكد عليه أن كثيراً من السجلات والمدونات قد مستها يد الضياع كما انه لا يزال الكثير من هذه المخطوطات مجهولاً أو على الأقل لم تسلط عليه الأضواء بعد من قبل الدارسين . (٤٧)

★ ★ ★

هذه نظرة عامة للتعريف بأهم المصنفات العربية التي عنيت بالإشارة الى بعض المناطق الافريقية وهي كما لا حظنا عنيت بثلاث مناطق هامة يمكن أن نطلق عليها مفاتيح القارة الافريقية وهي : ساحل شرق افريقيا ، مصر وما يليها جنوباً ثم شمال غرب افريقيا وهذه المراكز استغلها العرب للتوغل في داخلية القارة الافريقية فعن طريق الساحل لشرقي لافريقيا تابع العرب نشاطهم الى واسط القارة حتى الكونغو ومنطقة البحيرات الاستوائية ، كما امتدت القوافل العربية من شمال غرب افريقيا في طريقها الى ممالك السودان الغربي ، كما نشطت الهجرات العربية من مصر وتوغلت في مقاطعات الحبشة والنوبة . ومن المفيد الإشارة الى أن تلك المراكز بذاتها هي التي اعتمد عليها الاوربيون من رحالة ومبشرين ومستكشفين للتوغل الى داخلية القارة الافريقية واقتفوا الى حد كبير آثار العرب كما استعان الكثيرون منهم بمساعدات الحكام العرب وبالخدمات التي قدمها لهم الادلاء الذين جابوا

(٤٥) Aida Arif and Abu Hakima : Descriptive Catalogue of Arabic Manuscripts in Nigeria, Luzac-London 1965.

(٤٦) Kensdale, W. E. N. : A Catalogue of the Arabic Manuscripts preserved in the University Library-Ibadan, 1955-58.

(٤٧) انظر دراستنا عن المصادر العربية لتاريخ شرق افريقيا - العدد ١٤ من مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ص ٢٢٦ .

(٤٨) Ingrams, Arabia and Isles, p. 3.

الهندي تمكن السفن التراعية الصغيرة المعروفة باسم الدو Dhow من القيام برحلتين منتظميتين في السنة بأقل مجهود . ففي فصل الخريف تدفعها الرياح في اتجاه جنوبي غربي وفي فصل الربيع تدفعها في اتجاه معاكس يمكن السفن من العودة الى قواعدها في سواحل الجزيرة العربية (٥٠) وفي خلال دورة الرياح هذه كان يتم التعامل التجاري . وقد ظلت الرياح الموسمية تعد سراً من الأسرار التي احتفظ بها العرب والهنود لأنفسهم الى أن تمكن ملاح اغريقي في القرن الأول الميلادي (٤٥م) من كشف اتجاهها وكان من نتيجة ذلك ظهور بعض الكتب باللغتين اليونانية واللاتينية عن المحيط الهندي وحركة التجارة فيه واشيع خطأ فضل اكتشاف الرياح الموسمية الى الاغريق والآخرى فضل تسجيلها (٥١) .

ولا توجد لدينا حقائق ثابتة يمكن الاعتماد عليها خاصة بساحل شرق افريقيا في الفترة السابقة لظهور الاسلام الا بعض الروايات المحلية المدونة أو المتناقلة . ولكن من المؤكد أن تتضح بعض هذه الحقائق على اثر نجاح بعثات الكشف والتنقيب التي بدأت تمارس نشاطها في السنوات الأخيرة في تلك الجهات (٥٢) . وقبل هذه الكشف كان المصدر الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه عن حالة العرب في شرق افريقيا دليل ملاحي وضعه أحد الملاحين الاغريق (٦٠م) عرف باسم الدليل الملاحي للبحر الأريتري (٥٢) .

Periplus Maris Erythraei

والبحر الأريتري كان يطلق على الجزء الغربي من المحيط الهندي وبالتحديد الجزء الملاصق لسواحل شرق افريقيا ، وحفل الكتاب بوصف للساحل الشرقي وحركة التجارة فيه وأسماء

القبائل الافريقية لم تتمكن من استيعاب الوافدين عليها لأن مورد العرب كان منهلاً لا يكاد ينقطع وترتب على ذلك أن احتفظ النازحون العرب الى حد كبير بسماتهم المميزة وان كان قد نما عن هذا الوضع المتحرك الناتج عن تعدد الثقافات والعناصر التي كانت تفد من الهند والصين بالإضافة الى الجزيرة العربية والخليج العربي الثقافة واللغة السواحلية وهذه وتلك لا شك أنها كانت المزيج المركب الذي نماه الساحل الشرقي لافريقيا من ثقافات متعددة ولغات متباينة وفدت عليه . ومن المؤكد أن العرب كان لهم تأثيرهم الواضح في ساحل شرق افريقيا يدل على ذلك أن الاغريق والرومان اطلقوا عليه اسم ساحل عزانيا Azania نسبة الى احدى الممالك العربية القديمة وهي مملكة عزان التي يقال أنها وجدت في منطقة ما من جنوب الجزيرة العربية في فترة سابقة على ظهور الاسلام لم يحدد تاريخها تحديداً قاطعاً وانتقل سكانها الى ساحل شرق افريقيا حيث نسب الاغريق والرومان هذا الساحل اليهم فيما بعد ، ثم حدث أن تعرض العزانيون لغزوات من الشمال وهجرات قبلية غيرت معالم حضارتهم حينما وفدت على الساحل قبائل الجالا والصومال والمساى وغيرهم من شعوب القرن الافريقي واخضعوا المنطقة لنماذج حياتهم وخبروا ما وجدوه من حضارة قائمة (٤٩) . ومع ذلك فقد ظل الاتصال التجاري ينمو ويتسع قبل ظهور الاسلام بين الجزيرة العربية وموانئ الساحل الشرقي لافريقيا ، وساعدت عوامل الجوار من ناحية والعوامل الجغرافية من ناحية أخرى على استمرار هذا الاتصال لأن الرياح الموسمية Monsoon التي تهب على منطقة المحيط

(٤٩) بازل داهيدسون : افريقيا تحت أضواء جديدة ص ٣١ .

(٥٠) Villiers (Allen) : « The Arab Dhows Trade » cf. Journal of the Middle East, October, 1954.

(٥١) Zôe March : East Africa Through Contemporary Records p.3 London, 1961.

(٥٢) Cf. Sonia Cole, The Pre-History of East Africa New York, 1962.

(٥٣) توجد ترجمة انجليزية من هذا الكتاب نشرها Schöff بعنوان : Periplus of The Erythrean sea.

العرب في هذه التجارة حيث كان زعماء القبائل يأتون إلى الساحل بالذهب والعاج والرقيق ويقايضون التجار العرب بما يحملونه ، وكانت البضائع الإفريقية غالباً ما تستبقى في المراكز التجارية التي أقامها العرب على الساحل حتى يحين موسم الرياح حيث يتم نقلها إلى الخليج وسواحل الجزيرة العربية في رحلة العودة . وكان العرب يقايضون على ما يأخذونه بالخرز الذي كانوا يحصلون عليه من الهند ومما يؤكد ذلك كشف البعثات الأثرية عن كميات كبيرة منه في بعض أطلال كينيا وزيمبابوي (٥٧) وقد اضطرد نشاط التعامل التجاري حتى وصلت تجارة الذهب إلى درجة كبيرة من الانتعاش كما يؤخذ ذلك من التواريخ المحلية المدونة ، كما شهدت الجزيرة العربية أعداداً وفيرة من الرقيق الذين جلبهم العرب من شرق إفريقيا .

وليست لدينا معلومات وافية عن حالة العرب في الساحل الشرقي لإفريقيا في الفترة التالية لرحلة صاحب البريلس ولما ذكره بلينيوس في القرن الأول الميلادي حتى ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي ، ولكن الأمر الذي لا شك فيه أن الصلات ظلت قائمة لا تنقطع إلى أن بدأ الإسلام يحدث انقلاباً خطيراً في تاريخ المنطقة فقد لاحظنا أنه لم يكن للعرب قبل ظهور الإسلام اتصالات دائمة بالساحل الشرقي لإفريقيا وإنما كانت الصلات تقتصر على عمليات التبادل التجاري وما كان يستتبع ذلك في بعض الأحيان من استقرار مؤقت في المراكز التجارية التي أوجدها العرب على الساحل لغرض التجارة ، غير أن الأمور تغيرت تغيراً كبيراً في الفترة التي

للموانئ التي اختفى الآن الكثير من معالمها والذي يفيدنا من هذا الكتاب أنه تعرض في فقرات كثيرة منه لحالة العرب وتجارهم في المنطقة فهو يعجب في مناسبات عديدة لكثرة عدد السفن العربية ولاختلاط العرب ونزاجهم مع القبائل الإفريقية كما يعرض لتعدد العناصر الوافدة على الساحل وتطلعها إلى التعرف على اللغة العربية ومحاولة التحدث بها لما تتيحه لهم من آفاق واسعة في التجارة والتعامل (٥٤) وقد يكون من أهمية هذا المصدر أنه أول من أكد العلاقات التي كانت قائمة بين العرب من جنوب الجزيرة العربية والساحل الشرقي لإفريقيا فذكر أن بعض زعماء الساحل كانوا يدينون بالولاء لامراء حمير في جنوب الجزيرة العربية وأن السفن العربية كانت تأتي من سواحل حضرموت وسواحل الخليج العربي حيث تتبادل التجارة بينها وبين الساحل الإفريقي (٥٥) . كما أشار المؤرخ الروماني بلينيوس (٧٠ م) إلى أن التبابعة من ملوك اليمن قد عرفوا مناطق كثيرة على الساحل الشرقي الإفريقي وكان لهم فيه شيء من السلطة كما كانت لهم علاقات تجارية وقد حرموا على العامة الاتجار مع اليونان والرومان ببعض الأصناف كالطيوب والأفاوية لئلا يفشوا أمرها (٥٦) والجدير بالذكر أن العرب اكتفوا في الفترة السابقة لظهور الإسلام بالاستقرار المؤقت على الساحل ولم يحاولوا التوغل في الداخل مكتفين بانشاء المراكز التجارية لتصدير تراب الذهب والعاج والرقيق الذي كان يحمل إلى الدول القديمة التي كانت تلح في طلبه كالامبراطوريتين الفارسية والرومانية وقد تعاونت القبائل الإفريقية مع

(٥٤) Pearce Zanzibar, The Island Metropolis of Eastern Africa, p. 34, London 1920, see also Cupland, East Africa and its invaders, London 1933. p. 19.

(٥٥) Chittick, « Kilwa and Arab Settlement of the East African Coast » See Journal of the African History IV, pp. 79 ff.

(٥٦) الرواد : نشر مجلة المقتطف ص ٨٤ .

(٥٧) Pearce, Zanzibar, The Island Metropolis of Eastern Africa, p. 34 London 1920.

اعقبت ظهور الاسلام اذ ظهر عامل آخر غير العامل التجارى نتج عنه اكتشاف العرب لمراكز جديدة على الساحل واستقرارهم الدائم فيها ثم تطور الامر الى اقامة كيانات سياسية عربية اسلامية (٥٨) ولذلك شهد الساحل الشرقي لافريقيا قيام الكثير من الامارات والمدن العربية وكثرة عدد المهاجرين الى الساحل واستقرارهم فيه . وعلى الرغم من ارتفاع درجة الحرارة ارتفاعاً كبيراً على الساحل فان العرب لم يتأثروا بهذا المناخ لانهم كانوا يأتون عادة من مناطق أسد حرارة وهي جنوب الجزيرة العربية وسواحل عمان ولذلك لم يستطع الاوروبيون الحلول محلهم في استيطان الساحل الافريقى اللهم الا في المنطقة الجنوبية البعيدة عن خط الاستواء في موزمبيق ، أو عندما استطاع الانجليز في أوائل القرن الحالي التوغل في جبال كينيا وتنجانيقا العالية (٥٩) وقد حدث الاستيطان العربى في الساحل الشرقى لافريقيا نتيجة دوافع متعددة أبرزها المنازعات الدينية والسياسية التي أخذ يتعرض لها المسلمون خاصة في عهد الدولتين الاموية والعباسية مما دفع العرب للهجرة الى موانئ الساحل الشرقى حيث كانوا قد الفوا التبادل التجارى معها (٦٠) وكانت هذه الجماعات المهاجرة من الاحساء والبحرين وعمان وحضرموت واليمن تنقل معها صورا من الحضارة الى افريقيا وهي انشاء المنازل والمدن العربية ومع ذلك فان الساحل الشرقى لم يصطبغ اصطباًغاً تاماً بالصيغة العربية ويرجع ذلك لاختلاف عناصر السكان وتباين اجناسهم وتعدد لغاتهم . وقد نتج عن امتزاج العرب بشعوب الساحل ظهور ثقافة مميزة المعالم أخذت بنصيب من الثقافات المتعددة واستقرت السواحلية لغة قائمة بذاتها مزيجاً من الذى أتى به العرب والذى كان ملكاً خالصاً للافريقيين

ومن توافد على الساحل من عناصر اخرى فارسية وهندية ، والكلمة نفسها تدل على ذلك فهي تنمى اللغة للساحل وان كان هذا لا ينفي وجود اللغة العربية كلفة قائمة بذاتها باعتبارها لغة الارستقراطية العربية الحاكمة . ويدخل في تركيب اللغة السواحلية الكثير من المفردات العربية لا سيما الالفاظ المستخدمة في الشؤون التجارية . وقد ر « رويش » Reush وهو أحد المتخصصين في اللغة السواحلية وناريخها نسبة المفردات العربية من الربع الى الخمسين وهي تكتب بحروف عربية وأدبها متأثر الى حد كبير بالانواع الادبية عند العرب وان كان لم يتح لهذه اللغة فرصة النمو والتطور لأن اللغة العربية ظلت لغة الثقافة واللغة الرسمية لامارات الساحل الشرقى من افريقيا.

وقد استمرت الهجرات العربية تتعاقب على الساحل الافريقى اذ ما كاد القرن العاشر يولى حتى نم للعرب اكتشاف الساحل الشرقى لافريقيا الى سفاليه في الجنوب ، كما استكملت المدن والامارات التي أسسها العرب مقوماتها وسماتها العربية وحتى المدن التي ساهم الفرس الشيرازيون في تأسيسها لم تلبث أن استعالت الى مدن عربية صرفة بعد توالي الهجرات العربية اليها ونجاحها في طمس معالمها الفارسية . وما يستلفت النظر أن المدن العربية افتقرت الى التنظيمات العسكرية وربما يرجع ذلك الى أنها لم تقم أساساً نتيجة فتح أو توسع حربي وانما أسسها تجار أو مهاجرون أو مضطهدون دينيون أو سياسيون وهؤلاء جميعاً كانوا مضطرين بحكم ذلك أن تكون علاقاتهم سلمية الى حد كبير مع الأهالي الذين استقروا في أوطانهم . وفي خلال القرن العاشر كان الاسلام قد انتشر في تلك المراكز

(٥٨) جمال زكريا قاسم : استقرار العرب في الساحل الشرقى من افريقية . بحث منشور في حويلات كلية الآداب - جامعة عين شمس - العدد العاشر ١٩٦٦ .

(٥٩) صلاح العقاد وجمال زكريا قاسم : زنجبار ص ٥ القاهرة ١٩٦١ .

الذي كان يموج بالحياة . وقد يكون من المناسب في هذا المجال أن نعصر لما ذكره دورات باربوسا في وصفه لحضارة العرب في ساحل شرق افريقيا اذ كتب يقول : « ما ان وصلت سعن فاسكو دى جاما الى سفاليه حتى فوجئت مفاجأة لم تكن تتوقعها فقد لقي البحارة ما لم يكن في حساباتهم حين خرجوا بضربون في البحر . . لقوا مرافئ تطن كخلايا النحل ومدناً ساحلية عامرة بالناس ، وفرحوا حين وجدوا من البحارة العرب والهنود رجالاً عبروا المحيط الهندي مرات عديدة ويعرفون من أجل ذلك دقائق مرافئه وسجلوا هذه الدقائق في خرائط متقنة لا نقل فائدة عما كانوا يعملونه هم من خرائط في أوربا ، كما رأى البرتغاليون على هذا الساحل مدناً أهلة بالسكان لا نقل نشاطاً عن مدنهم في البرتغال وأروا تجارة بحرية نافعة في الذهب والحديد والعاج والخرز وجلود السلحفاة والاقمشة القطنية والرقائق . . وجدوا عالماً تجارياً أوسع من عالمهم الذي جاءوا منه واكثر ثراء من بلادهم وحتى السفن وجدوها البرتغاليون أكبر من سفنهم فقد كانت عابرات المحيط الهندي آنذاك أكبر من سفن دى جاما وأضخم حجماً حتى لقد عجب سكان الساحل من أين أتى البرتغاليون وكل البلاد عندهم معروفة » (٦١) .

ومما يستلفت نظرنا ما انجبت اليه بعض المصادر الأوروبية التي تعرضت لدور العرب في شرق افريقيا من حرصها على التهوين من هذا الدور والتأثيرات العربية الحضارية ، من ذلك ما تراه أن مدن شرق افريقيا الاسلامية لم يقيم اقتصادها الا على أساس تجارة الرقيق . ولكن الحقيقة أن تلك المدن كان لها نشاط آخر لم يقتصر على هذا النوع من التجارة ، ومما يؤكد ذلك أن العرب كانوا حتى مقدم البرتغاليين في أواخر القرن الخامس عشر وسطاء في

وأصبح لكل مدينة مسجدها الخاص بها واشتهرت من المدن العربية الاسلامية من الشمال الى الجنوب كل من مقديشيو - براوة - مافيا - كلوه - موزمبيق . وكان لاستقرار العرب في الساحل الشرقي لافريقيا أثره في قيام صلات تجارية مع جزيرة مدغشقر وجزر القمر وبواسطة هذه الاتصالات تم اكتشاف العرب لتلك الجزر ودخل الاسلام فيها حتى أصبح يشكل دين الغالبية في جزر القمر . وقد أورد لنا « جيان » بعض التواريخ المحلية المتعلقة بجزيرة مدغشقر وجزر القمر كما أورد « جبريل فيران » عدة مخطوطات عربية ذكر انه عثر عليها في مدغشقر وأهداها الى المكتبة الأهلية بباريس ويستدل من هذه المخطوطات على أن العرب اختلطوا باحدى القبائل في مدغشقر وتكون منهم شعب الأنتميريون في الطرف الجنوبي الشرقي ، كذلك نجح العرب في تأسيس مملكة عربية في شمال مدغشقر . وكان وصول العرب الى ساحل شرق افريقيا فرصة للرحالة العرب لزيارة هذه المراكز والحديث عنها خاصة حينما استكملت هذه المدن مقوماتها عقب الهجرات الكبيرة التي وصلت الى الساحل نتيجة للأزمات السياسية التي تعرض لها العالم الاسلامي وما تبع ذلك من سقوط الدولة العباسية في بغداد ١٢٥٨ ولم يكن مصنفو العرب وحدهم هم الذين أمدونا بصورة عن مظاهر الحضارة العربية في شرق افريقيا بل لقد اعترف البرتغاليون أنفسهم بما اقامه العرب من حضارة زاهرة شهدتها الساحل الشرقي لافريقيا تحدث عنها الملاح البرتغالي فاسكو دى جاما De Gama والرحالة البرتغالي دورات باربوسا Barbosa وكوستنهيديا . ولقد دهش البرتغاليون بما شاهدوه من مدن ومجتمعات متحضرة على الساحل الشرقي وعجبوا من التناقض الشاسع بين الساحل الغربي والساحل الشرقي للقارة

المؤكد أن الفرق شاسع بين عدد الرقيق الذي استغله الاوروبيون خلال ثلاثة قرون وعدد الرقيق الذي استغله العرب خلال هذه القرون العديدة ، وناحية اخرى لفتت انتباهنا في بعض المصادر الاوربية التي تعرضت للعرب في شرق افريقيا هي حرصها على التهوين من دور العرب وتأثيرهم الحضارى فهم متلا لم يهتموا بادخال الزراعة الا بالقدر الذى يكفى اسهلاهم وكل ما انصرفوا اليه هو اشباع نهمهم في العاج والذهب والرقيق . . قد يكون حقيقة أن العرب اهتموا بالتجارة اكثر من اهتمامهم بالزراعة فهذه طبيعة العرب من ناحية ومن ناحية اخرى فان القلاقل الكثيرة وتنازع الامارات والمراكز بين بعضها والبعض الآخر ربما عاقت ايجاد مشروعات زراعية كبيرة ولكن ما كادت المراكز الساحلية تتوحد في ظل دولة عربية كبيرة وهي دولة البوسعيد وخاصة في عهد اعظم حكامها سعيد بن سلطان في النصف الاول من القرن التاسع عشر (١٨٠٦ - ١٨٥٦) حتى وضع اهتمام هذه الدولة بالزراعة فضلا عن اهتمامها بالتجارة بل انها ادخلت زراعات جديدة خاصة زراعة القرنفل Cloves حتى أصبحت جزيرة بمبا وزنجبار تمدان العالم بالنصيب الأوفى من ذلك المحصول (٩٠ ٪) حتى وقتنا الحاضر (١٤) .

أما ما تتعمده المصادر المشار اليها من وضع المقارنات الخاطئة عما فعله الاوروبيون وما لم يفعله العرب فلا ينبغى اتخاذه أساساً للحكم السليم فان الاوروبيين أنفسهم لم يدخلوا الزراعة الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بعد استيطانهم المناطق المرتفعة الصالحة ولمصلحتهم الخاصة . أما القرون الثلاثة التي بدأت بها معرفتهم بالقارة الافريقية

التعامل التجارى بين اوروبا وبلدان المحيط الهندى (١٢) أما تجارة الرقيق فلم يستفحل أمرها الا بعد اشتغال الاوروبيين بها منذ بداية القرن السادس عشر الميلادى . وقد يكون من المناسب أن نعرض هنا لمقارنة سريعة بين تجارة العرب في الرقيق وتجارة الاوروبيين له، فأولا نستطيع أن نؤكد هنا أن تجارة العرب في الرقيق لم تضر الرقيق مثلما أضرت تجارة الاوروبيين فقد كانت تجارة العرب تقوم على جهود فردية أما تجارة الاوروبيين فكانت قائمة على خطط محكمة لاستغلال الثروة البشرية الافريقية وقامت من أجل ذلك شركات كبيرة كما تأسس العديد من المراكز التجارية التي عقدت الاتفاقيات ودبرت الفتن وأوقعت بين القبائل في سبيل أسوا استغلال عرفته البشرية في تاريخها الحديث . ولا نريد أن نخوض هنا في تفاصيل معاملة العرب للرقيق فقد يكون هذا موضوعاً مطروقا ولكن ما نود أن نقرره أن أقصى ما كان يصل اليه الرقيق الافريقي هو الجزيرة العربية وسواحل الخليج حيث ينقل الى بعض المقاطعات الفارسية أو البلدان العربية المجاورة وبأعداد قليلة لم تصل الى ما وصلت اليه تجارة الرقيق في سواحل غرب القارة وما كان يتعرض له الأرقاء من نكبات من جراء الرحلة القاسية التي كانوا يساقون اليها من غرب افريقيا الى مزارع الأمريكتين (١٣) . ولكن الجدير بالذكر أن بعض الكتاب الاوروبيين حاولوا وضع مقارنات خاطئة ، من ذلك أن تجارة الرقيق بداها الاوروبيون في غرب افريقيا في القرن السادس عشر ولكنها انتهت في أوائل القرن التاسع عشر ، أما العرب فقد بدأت تجارتهم في الرقيق منذ أزمنة موغلة في القدم ولم تنته الا منذ فترة قريبة ، وهذه المقارنة ربما تخدم البعض ولكن

(١٢) راجع في ذلك حوراني : العرب والملاح في المحيط الهندى ، وكذلك آدم مثر الحضارة الاسلامية (مترجم) ج٢ ص ٤٢٩/٤٣٠ .

(١٣) توقفت تجارة الرقيق في غرب افريقيا في السنوات الاولى من القرن التاسع عشر على اثر الحركة المناهضة للرق Anti Slavery Movement والتي تزعمتها بريطانيا .

(١٤) جمال زكريا قاسم : دولة بو سعيد في عمان وشرق افريقيا ص ٢١٤ - القاهرة ١٩٦٧ .

باحتراف التجارة وسائر المهن البحرية المختلفة .

وكان العرب أول من توغلوا في الحبشة لمسافات بعيدة وقد اتخذوا من مجارى نهر هواش وسيلة للولوج الى الداخل وان كان ما يؤسف له أن معظم سجلات العرب قد ضاعت أو على الأقل لم تصل الى أيدينا وذلك باستثناء بعض المصنفات العامة التي تعرضت للمالك المسيحية في الحبشة والسلطنات الاسلامية التي أنشأها العرب (٦٦) . والمتفق عليه تاريخياً أن العرب الأول الذين هاجروا الى الحبشة هم الذين أسسوا دولة اكسوم القديمة ، وبعد ظهور الاسلام دخل الكثيرون من الأحباش في الدين الاسلامي وبوطدت صلات العرب بالحبشة، وقد عني العرب من جانبهم بتصنيف الكتب والرسائل الجامعة لبيان فضل الأحباش وآثارهم على الدين الاسلامي ومن هؤلاء « السيوطي » الذي وضع ثلاث رسائل خاصة في هذا الموضوع (٦٧) . وإذا كان من السهولة تتبع تاريخ الدولة الاكسومية وعلاقتها بالعرب منذ تأسيسها حتى نهاية القرن السابع الميلادي، الا أن الفموض يكتنف تاريخ الحبشة في الفترة التالية ولا نكاد نطالع احداً من الرحالة العرب الذين جاسوا هذه البلاد ولعل هذا هو السبب في أن كثيراً من المصنفين العرب لم يتعرضوا تفصيلاً لمقاطعات الحبشة فابن خرداذبة واليعقوبي وابن رسته والمقدسي وغيرهم لم يذكروا من هذه البلاد سوى «جرمى» التي زعموا أنها كانت حاضرة للحبشة ، أما المسعودي فقد ذكر بعض مدن الحبشة ومع ذلك فانه لم يفصل حديثه الا عن مدينة « كمبر » التي عدها العاصمة (٦٨) . وكلما

فقد كان كل ما يعنيههم الاثراء والاستغلال بتجارة الذهب والرقيق فضلاء عن تقويض معالم الحضارة العربية الاسلامية التي شهدتها السواحل الشرقية من افريقيا، وناجبة اخرى أن هذه المصادر تعتمد التركيز على أن الاستغلال التجاري كان دافع العرب الوحيد ، أما الدوافع الاخرى من انسانية وحضارة التي (حرك) الاوربيين فلم يهتم بها العرب (٦٥) . ولكن الحقيقة أن التجارة والاستغلال هما اللذان كانا يعنيان الاوربيين خلال القرون الثلاثة من القرن السادس عشر الى القرن التاسع عشر ، وحتى في النصف الثاني من هذا القرن حينما فكر الاوربيون في ارياد منظّم للقارة الافريقية بدعوى ادخال الحضارة اليها -والحقيقة بهدف استعمارها- اعتمدوا على جهود العرب وعلى المراكز التجارية التي أقاموها لربط الساحل بالداخل بل ان المناطق التي اكتشفتها الاوربيون كانت معروفة لدى العرب الأمر الذي يجعلنا نؤكد أن عمليات ارياد الاوربي لم تكن في حقيقتها كشفاً وانما مجرد تسجيل لحقائق كانت معروفة لدى العرب من قبل .

توغل العرب في الممالك المسيحية في الحبشة والثوبة :

ولم تقتصر الهجرات العربية على ساحل زنجبار وانما امتدت الى سواحل اريتريا والصومال في الشمال اذ تعود العرب أن يجدوا في تلك السواحل ملجأً يفرون اليه من ظروف الحياة التي تتصف بها طبيعة بلادهم القاسية وأساليب العيش فيها وكان العرب يجدون في هذه السواحل فرصاً كثيرة لكسب الرزق

(٦٥) راجع دراستنا عن استقرار العرب في ساحل شرق افريقية ، حوليات كلية الاداب جامعة عين شمس العدد العاشر ص ٢٩٧/٢٩٥ .

(٦٦) لوثروب ستودارد : حاضر العالم الاسلامي ترجمة عجاج نويهض وتعليق شكيب ارسلان ج ١ ص ٣٣٩/٣٣٨ .

(٦٧) عبد المجيد عابدين : بين الحبشة والعرب ص ٩٢/٨١ .

(٦٨) المسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ٣٤ .

تقدم الزمن وجدنا معلومات المصنفين العرب تزداد وضوحاً فياقتوت الحموى تحدث في معجمه عن بعض الممالك الاسلامية التي نشأت في الحبشة وعلى الأخص مملكة زيلع كما أمدنا القلقشندى ببعض المعلومات عن الحبشة بقسميها المسيحي والاسلامي ، كما نطالع أسماء لبعض القبائل الحبشية مثل أمهره وسهرت وداموت وغيرها (٦٩) . أما المقریزی فيعد أول مؤرخ عربي كتب كتابة صحيحة عن هذه البلاد وأخبارها وذلك في رسالته الشهيرة التي أسماها « الامام بمن في أرض الحبشة من ملوك الاسلام » (١٤٣٥ م) وقد أورد في رسالته هذه اثني عشر اقليماً من اقليم الحبشة (٧٠) ومن التابت تأسيس العرب محطات تجارية على الجانب العربي للبحر الأحمر ومن هذه المحطات أخذت الجماعات العربية في التغلغل داخل الهضبة الانبوية حتى تمكن العرب من تأسيس سلطنات اسلامية منها سلطنة زيلع وعدل . وقد أسهمت هذه السلطنات في التجارة بل احتكرت النشاط التجاري بين داخلية الحبشة من ناحية وموانئ البحر الأحمر من ناحية أخرى ولا شك في أن ظهور هذه السلطنات الاسلامية أوجد حالة من الخطورة بالنسبة للممالك المسيحية في الحبشة اذ امتدت تلك السلطنات من جنوب الحبشة حتى منطقة البحيرات الاستوائية . كما قامت مراكز عربية اسلامية على طول بلاد الجالا وسواحل الصومال . وأدى هذا الى قيام مشكلات بين حكام هذه المراكز وبين حكام الأحباش الذين رأوا العمل على الحد من نشاط المسلمين ومن سيطرتهم على طرق القوافل وقد قام الصراع فعلاً بين الفريقين لم يلبث أن أصبح جزءاً من صراع عالمي كبير بدخول قوى خارجية كالبرتغاليين والأتراك العثمانيين . وكما نطلعت الحبشة الى البرتغاليين تطلعت القوى الاسلامية من مراكزها الساحلية

الى الأتراك ونزعم حركة الجهاد الديني أمير هرر أحمد بن ابراهيم الذي أمدته العثمانيون بمساعدات فعالة ونار ذلك الأمير الملقب بجراينا وحارب في جميع أجزاء البلاد الحبشية لفتحها واخضاع أهلها اليه وكان لذلك أثر كبير في تعرف المسلمين على مناطق كثيرة في قلب الهضبة الحبشية ، ففي عام ١٥٢١ زحف المسلمون على هرر واستولوا عليها وفي عام ١٥٢٥ غزا جراينا قبائل الجالا ثم زحف الى شوا وسار شمالاً الى غندار فاكسوم وقد استمرت غزوات جراينا حتى عام ١٥٤٣ ومن حسن الحظ أن هذه الغزوات سجلها مؤرخ عربي من جيزان يدعى أحمد بن عبد القادر شهاب الدين الملقب بعرب فقيه وقد أسمى كتابه « فتوح الحبش » ويكاد يكون هو المصدر الوحيد في عصره الذي عدد لنا أماكن كثيرة في الحبشة وقد نشر المستشرق الفرنسي رينيه باسييه Passet القسم الاول من هذا الكتاب بنصه العربي مع ترجمة فرنسية وللأسف أنه لم يتعرف حتى الآن على القسم الثاني من ذلك الكتاب . ويتضح من القسم الأول وصول النفوذ الاسلامي الى بحيرة تانا كما أورد بعض المسالك التي كانت تسير فيها جيوش الامام وفتوحاته في بلاد بالي - هدية - فطحبار - اوفات ، وكذلك نجد اشارات مفيدة عن بلاد التيجري التي وصل اليها النفوذ الاسلامي . ولم تقمع هذه الثورة الا نتيجة للمساعدات التي قدمها البرتغاليون الى الأحباش (٧١) وان كان قد ترتب على تلك المساعدات نفوذ برتغالي في الحبشة أدى الى انشقاق مذهبي بين الكاثوليكية والارثوذكسية ظهر أثره في الأجيال التالية الأمر الذي جعل بعض أباطرة الحبشة يولون وجوههم الى اليمن ذات العلاقات الوثيقة بالحبشة ولدينا تفصيلات عن ذلك في رحلة الحيمي اليمني الى الحبشة ، وأسباب هذه الرحلة تبدو غامضة بعض الشيء وان

(٦٩) لوثر وب ستودارد - حاضر العالم الاسلامي ج ١ ص ٣٦١ .

(٧٠) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦١ .

(٧١) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦٢/٣٦٤ .

المسيحية في النوبة ٦٤٠/٦٥٢م حيث نظمت العلاقات بين مصر والنوبة بمقتضى ميثاق أو بقط pact وقع بين الفريقين . وكان من أثر هذه المهادنة ازدياد الهجرات العربية الى بلاد النوبة والسودان والمتفق عليه بين الكثير من الباحثين أن العرب كونوا معظم القبائل السودانية اذ اشتهرت من القبائل العربية على النيل الشايقية والمناسير والجعليين والفونج في سنار . وحول عام ٨٦٨م جهزت من مصر حملة عسكرية الى بلاد النوبة وارضى البجة قادها عبد الله بن عبد المجيد العمري ويظهر من رواية المقريري أن هدف هذه الحملة لم يكن مجرد تأديب النوبة أو البجة بل كان هدفها الأساسي الكشف عن مناطق جديدة لمعدن الذهب والبحث عن مهاجر جديدة للقبائل العربية ويظهر أن العمري كان يطمح الى اقامة امارة اسلامية في منطقة وادي العليقات الذي كان يجتذب اليه أنظار العرب الذين هاجروا اليه وسكنوا حول مناجم الذهب فيه وظهر من أشهر القبائل العربية عرب جهينة وبلى وربعية ، وقد اختلط العرب كمعادتهم بالسكان الأصليين . ولا شك في أن استقرار بعض الجماعات العربية واستغلالهم مناجم الذهب في العلاقى بعث نوعاً من النشاط التجارى في هذه المنطقة، ويشير بعض جغرافيين العرب في القرن العاشر الميلادى ومنهم ابن حوقل الى أن عيذاب كانت ميناء هاماً لتصدير الذهب ولا شك في أنه كان لحملة العمري أثر كبير في النفوذ الذي بلغه العرب في بلاد البجة (٧٥) .

وكان من نتيجة الانتعاش التجارى الذى حدث بين سلاطين مصر وبين الدول الأوروبية زيادة الاهتمام بالمنتجات الافريقية وما استتبع ذلك من تأمين طرق القوافل والموانئ

كان الحيمى قرر أن سبب قيامه بهذه الرحلة هو رجاء متكرر من الامبراطور فاسيلادس الى امام اليمن فى أن يرسل اليه أحداً ممن يثق بهم لكى يفضي اليه بأمر ما، ويبدو أن امبراطور الحبشة أراد أن يستعين بمساعدة اليمن للتخلص من النفوذ البرتغالى . وقد سجل الحيمى رحلته هذه فى كتاب أسماه «حديقة النظر وبهجة الفكر فى عجائب السفر» (٧٢) وأكد الحيمى أن الامبراطور لم يكن يريد الدخول فى الاسلام كما كان يظن فى ذلك الوقت وإنما كان كل ما يرغب فيه هو فتح منفذ الى البر عن طريق ببلول . وقد يكون من أهمية هذه الرحلة أنها أمدتنا بمعلومات مفيدة عن الحبشة خاصة وأن الحيمى سجل جميع المناطق التى وصل اليها والتى استفرق فيها سنتين فى ظروف قاسية . وعلى الرغم من أن البعثة فشلت فى تحقيق أهدافها إلا أنها اعتبرت رحلة استكشافية ناجحة اذ ترك الحيمى وصفاً فريداً للمنطقة وشعوبها وأطنب فى وصفه لببلول وقبائل الفلانة اليهودية وغلبة المسيحية عليها ، كما تحدث عن قبائل الأمهرة وبلاد السهرت والبرجلا وشعوب الجالا الذين وصفهم بكثرة العدد وشدة المراس (٧٣) .

وكما حدث توغل عربى فى ممالك الحبشة المسيحية حدث توغل عربى أيضاً فى ممالك النوبة المسيحية اذ انساب العرب الى هذه المناطق عقب فتحهم لمصر فى القرن السابع الميلادى . وقد حفظ لنا المقريري فى كتابه «المواعظ والاعتبار» شيئاً من ذلك نقلاً عن مصدر هام لم يصل الينا وضعه عبد الله بن أحمد بن سلتيم الاسوانى بعنوان « أخبار النوبة ومقرة وعلوة والبجة والنيل » (٧٤) . كما تتحدث المصادر العربية أيضاً عن غزوة عربية قام بها عبد الله بن سعد بن أبى سرح لغزو الممالك

(٧٢) راجع مقدمة الدكتور مراد كامل لرحلة الحيمى «سيرة الحبشة» ص ١٧/٥ .

(٧٣) سيرة الحبشة ص ١٩٧/١٩٨ .

(٧٤) مصطفى محمد مسعد : الاسلام والنوبة فى العصور الوسطى ص ٧٦ القاهرة ١٩٦٠ .

(٧٥) المصدر السابق ص ١٢٤ .

انتشرت الطرق الصوفية كالقادرية والميرغنية والشاذلية التي أسهمت في تثبيت دعائم الاسلام في تلك الجهات (٧٦) .

العرب وممالك السودان الغربى :

ولم يكن ارتباط العرب بغرب القارة الافريقية يقل عن ارتباطهم بوسطها وشرقها اذ كانت الصحراء الكبرى حلقة الاتصال الرئيسية بين شمال غرب افريقيا واقليم السودان الغربى . وقد أخذ العرب يتوغلون الى مايلى الصحراء الكبرى جنوباً منذ القرن الثامن الميلادى . وفى قلب المغرب بعيداً عن الساحل بنوا مدينة القيروان التى كانت بمثابة اشعاع حضارى هام . وكان توغل القبائل العربية وانسيابها نحو الجنوب يتم فى حركات مستمرة متدافعة اذ فاق العرب غيرهم من الشعوب فى مقدرتهم على الانسياب فى الداخلى فالرومان متلاً لم يستطيعوا التوغل الى ابعد من السهل الساحلى واقاموا خطأ من الثفور يحمى حدود مناطق نفوذهم من عدوان القبائل الداخلية على حين كانت مقدرة العرب وهم أساساً من البدو أكثر قدرة على التغلغل فى صميم الداخل وقد استمرت عمليات التوغل العربى حتى دخلت بعض القبائل العربية الى مشارف النيجر والسفغال ، اذ ذكرت بعض الروايات المحلية أن عقبة بن نافع استطاع أن يدرك مصب السفغال ومنحنى النيجر ، وقد بقيت ذكرى هذا الفاتح تنبعث عبر الأجيال ممثلة فى ادعاء بعض القبائل الانتساب اليه (٧٧) وقد لاحظ هنرى بارت المستكشف هذه الظاهرة أثناء رحلته الشهيرة فى غرب افريقيا واذا صحت هذه الروايات فان عقبة بن نافع يكون بذلك أول عربى يرتاد هذه الأقاليم ففتح الطريق أمام تجار العرب الذين بدأوا ينفذون الى تلك الجهات .

الواقعة على البحر الأحمر كالقصور وعيذاب والسويس ، وقد اهتم حكام مصر لا سيما فى عهد المماليك باخضاع القبائل الساكنة بين النيل والبحر الأحمر تأميناً لسلامة موانئ البحر الأحمر والقوافل التجارية التى كانت تعبر هذه المناطق فى طريقها الى صعيد مصر بم تأميناً للمناجم التى كانت منتشرة فى الصحراء الشرقية فى بلاد البجة أو بلاد المعدن كما كان يسميها العرب . وقد ألهمت الحروب الصليبية حماس المسلمين فنجحوا فى القضاء على مملكة النوبة السفلى ١٣١٨ كما نجح الفونج فى سنار فى اسقاط مملكة النوبة العليا ١٥٠٥ بتعاونهم مع القبائل العربية كما اختلط العرب بشعب الفور واسسوا سلطنة اسلامية فى دارفور . وعلى الرغم من أن انتشار الاسلام قد ظهر بصورة واضحة عقب سقوط ممالك النوبة المسيحية الا أن وجود تلك الممالك لم يحل دون دخول المؤثرات العربية فى السودان الأوسط والحبشة لأن هجرة العرب من الشمال الى الجنوب كانت تأتى متنكبة منطقة النوبة بمسيحياتها وجنادلها وتدخل فى منطقة الأقاليم الجنوبية أو كانت تأتى من جهات البحر الأحمر أو من شمال غرب افريقيا ، ولكن سقوط الممالك المسيحية فى النوبة كان مع ذلك بمثابة فتح جديد اذ نشطت هجرة القبائل العربية الى السودان كما قويت المؤثرات الاسلامية عقب تحول النوبيين وشعوب البجة الى الاسلام ووصل النفوذ العربى الاسلامى من مشارف البحر الأحمر الى الجنوب الغربى من الصحراء الكبرى كما ازدادت الصلات بين الامارات الاسلامية فى السودان وبين مراكز الاشعاع الحضارى فى مصر وشمال غرب افريقيا، ومنذ القرن السادس عشر تمهدت الظروف لأصحاب الدعوة الاسلامية ورؤساء الطرق الصوفية للتغلغل فى مناطق السودان وكان لهم فضل كبير فى تحويل الوثنيين الى الاسلام ، كما

(٧٦) Holt, A Modern History of The Sudan, London 1917 p. 29-30.

(٧٧) حسن احمد محمود : انتشار الاسلام والثقافة العربية فى افريقيه ص ٢٢٧/٢٢٩ .

اذ تتبع بو قيل طرق القوافل العربية ومراكزها عبر الصحراء الكبرى وأكد ان الصحراء بما يتخللها من طرق ودروب ومفاوز كانت عاملاً كبيراً للربط بين شمال غرب افريقيا وغربها . وكان العرب صلة الوصل بين ممالك السودان الغربى وبلدان أوروبا المسيحية في الحوض الجنوبي من البحر المتوسط . اذ كانت القوافل العربية تخرج من المدن الشمالية كفاس وقسنطينة والقيروان تحمل الملح الذي كان سلعة عزيزة في الجنوب حيث يتم التبادل التجاري مع دول غانا ومالي وجاوه وتنبتكو وكانت هذه القوافل تعود محملة بالذهب والرقيق . ومن أهم الطرق التي اعتادتها قوافل التجارة الطريق الذي يتجه من مراكز الى المنحنى الشمالى من النيجر والى الاقليم الشاسع غرب صوب المحيط ، وهناك طريق وسط يبدأ عند تونس يتجه الى الاقليم الكبير الواقع بين نهر النيجر وبحيرة تشاد ، هذا بالإضافة الى الطريق الذي كانت تجتازه قوافل الحج وهو طريق الدرب الصحراوى المعروف بطريق غات والذي كان يمتد من مالي وينتهى عند اهرام الجيزة بمصر . وكان يمر بهذا الطريق سيل من الحجاج يعرفون باسم التكاير يتخذون طريقهم من وسط وغرب بلاد السودان الى دارفور ومن دارفور يخترقون عدة طرق تتجه شمالاً الى أسسيوط والقاهرة حيث ينضمون الى قوافل الحج . (٨٠)

ومن طرق القوافل الاخرى التي كانت تربط شمال الصحراء بغرب افريقيا يمكن أن نشير الى طريق سجماسة - ولاته وهو الطريق الذي كان يؤدي الى السنغال وأعالى النيجر . بالإضافة الى طريق غدامس - غات - طرابلس - فزان - بحيرة تشاد ، وطريق برقة - الكفرة فاواسط افريقيا . كذلك تجدر

وتعد سجلات العرب - على الرغم مما يخالفها من أساطير - مادة أساسية للتعريف بعمليات الاستيطان العربى الأول . ويعتبر وهب بن منبه (٧٣٨ م) أول من سجل من العرب عن غرب افريقيا . غير أن سجلاته وسجلات غيره عن الاقليم في هذه الفترة المبكرة لم تتعد هجرات القبائل التي كانت نجول في الاقليم وما يصاحبها عادة من اضطراب وغموض (٧٨) . وكان للهجرة العربية الى شمال غرب افريقيا وهي المعروفة بهجرة بنى هلال اثر كبير في دفع البربر الى اقاليم السودان الغربى ، وقد حدثنا ابن خلدون عن هذه الهجرة بافاضة كبيرة (٧٩) . وعندما انتصرت قوات المرابطين البربرية على دولة غانا (١٠٦٢ م) انكسر الحاجز الوثنى وأخذ الاسلام يتدفق الى اقاليم السودان وظهرت دولة اسلامية على درجة كبيرة من الاهمية مثل تنبتكو التي غدت مركزاً تجارياً وثقافياً هاماً ، كما قامت دول اسلامية تعقب الواحدة منها الاخرى على مر الزمن وان كانت اوريا لم تعرف من امرها شيئاً الا في وقت متأخر منذ القرن الخامس عشر الميلادى .

والجدير بالذكر أن الصحراء الكبرى لم تكن مانعة باى حال من قيام ارتباط بين المناطق الواقعة الى شمالها من أرض المغرب وبين المناطق الواقعة الى جنوبها انما كانت تجتازها طرق ومفاوز استخدمتها قوافل التجارة العربية . وهناك العديد من الدراسات الموضحة للروابط المختلفة التي ربطت بلدان الشمال الافريقى باقاليم غرب افريقيا ويمكن أن نشير بصدق ذلك الى دراسات بو فيل Caravans of The old Shara : Bovill

London, 1933.

— The Golden Trade of the Moors London, 1968.

(٧٨) بازل دافيدسون : افريقية تحت أضواء جديدة ص ١٠٢/١٠٣ .

Bovill, The golden Trade of The Moors, p. 63.

(٧٩)

Holt, op.cit. p. 14.

(٨٠)

الإشارة إلى طريق درب الأربعين وهو الطريق الذي كانت تسلكه القوافل من الشمال إلى الجنوب واستخدم منذ أقدم العصور للاتصال بين دارفور وأسيوط ويتصل هذا الطريق بحوض النيل في منطقة دنقلة وقد بقي هذا الطريق من بين المسالك التجارية التي كانت تعبر الصحراء الغربية ، وقد أغلقت هذه الطرق لأسباب من أهمها ساقية الريح التي كانت تردم القوافل بكلها وكليلها ولعبت هذه الطرق دوراً هاماً في نقل الحضارة الإسلامية إلى قلب القارة الأفريقية وغربها (٨١) وظلت الاتصالات قائمة بين الشمال والجنوب وازدادت توتناً حين دفعت التقلبات السياسية في الشمال الأفريقي شعوباً وقبائل مختلفة للنزوح عبر الصحاري صوب الجنوب وتوالت هجرة القبائل حتى القرن الثالث عشر الميلادي ونشأت معها منازل من مهاجري العرب والبربر . ونجح المجتمع الزنجي في أن يذيب فيه تلك العناصر الوافدة وبتوسع نطاق التجارة والهجرة والاستيطان قويت المؤثرات العربية والإسلامية في حياة الزنوج تمثل ذلك في اعتناق نسبة كبيرة منهم الدين الإسلامي كما تحدث الكثيرون باللغة العربية التي كانت لغة ثقافة وتعامل ، وكتب المؤرخون عرباً ومغاربة عن الدول الزنجية قبل أن تبدأ أوروبا معرفتها بالقارة وشعوبها . وقد يكون أوفى ما لدينا من المصادر التي عنيت بأخبار السودان الغربي الكتاب الذي وضعه أبو عبيد الله البكري في القرن الحادي عشر الميلادي عن مملكة غانا ، وكتابات تشكل أول محاولة لوضع مسح عام للمنطقة ، وقد جمع في كتاباته كل ما وصل إلى ذهنه من وصف دقيق ومثير لغانا ولم يترك

شيئاً إلا تصدى له بالتحليل والدراسة ساعده على ذلك سعة افقه واطلاعه على الكثير من السجلات العربية التي حفلت بها مدينة قرطبة اذ كان جنوب اسبانيا معيناً لا ينضب عن أخبار غرب افريقيا في ذلك الحين (٨٢) . وقد وصف غانا وصفاً شيقاً فالمدينة تتكون من قسمين منفصلين أحدهما للسكان المسلمين ويوجد به اثنا عشر مسجداً ، أما القسم الثاني فيطلق عليه الغابة وهو للسكان الوثنيين كما تحدث عن مدينة تنبكتو التي تأسست في القرن الخامس الهجري وأصبحت مركزاً هاماً يفد إليه الرحالة والتجار والعلماء . وطبقاً لما يذكره الإدريسي في القرن الثاني عشر الميلادي كانت العاصمة كمبي أكبر سوق في السودان الغربي حيث اعتاد التجار من جميع أنحاء المغرب أن يجتمعوا في المدينة وكانت السيطرة على الذهب تأتي من جعل الصلب منه من ممتلكات التاج بينما يترك التبر فقط للتجارة . وكان التعامل التجاري يتم بقرع التجار المغاربة للطبول ثم يضعون بضائعهم ويختفون عن الأنظار فبخرج أهالي البلاد حيث يضعون كومة من الذهب محل كومة من بضائع التجار ولذلك عرفت هذه التجارة باسم تجارة الذهب الصامتة (٨٣) Silent Trade of gold وعنى البكري (٨٤) بتحديد مناطق الذهب وأنواعه في غانا . وقد ترتب على هذا الشراء الذي بلفته غانا أن طمع المرابطون في السيطرة عليها في عام ١٠٦٢م وباستبلاء المرابطين عليها اختفت شهره كمبي وانتقل العرب إلى «ولائته» إلى الشمال منها . ورتت مالى عظمة غانا ، وقد خلف لنا ابن بطوطة مذكرات رحلته التي تلقى أضواء هامة فقد زار مالى وولاته ويفهم

(٨١) الساطر بصيلي : مملكة موريتانيا العربة . مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية . الموسم الثقافي ص ٥/٤ - ١٩٦٨/١٩٦٧ .

(٨٢) Bovill, op.cit. p. 62.

(٨٣) Ibid p. 82.

(٨٤) أبو عبيد الله البكري : كتاب المغرب في ذكر بلاد افريقيا والمغرب وهو جزء من الكتاب المعروف بالمسالك والممالك . انظر ذكر بلاد السودان ص ١٧٢ وما بعدها طبعة الجزائر ١٩١١ .

مصنفي الفرنجة ، وقد يكون ذلك لسبب هام وهو ان كتابه لم يصل اليينا باللغة العربية وانما وصل باللغة الايطالية التي أجادها الوزان وكتب بها كتابه هذا . غير انه كان لظروف تدوين الكتاب باللغة الايطالية ملائمة خاصة سنشير اليها فيما بعد . وقد ساهم كتاب الوزان في تقدم المعرفة بافريقيا خاصة بالنسبة لممالك السودان الغربي التي أبرزها المؤلف الى مجال المعرفة الاوروبية وهو من هذه الناحية يمكن أن نضعه في الدور الذي ساهم به العرب في كشف افريقيا ويحدونا لذلك عوامل كثيرة منها ان مؤلف الكتاب عربي النشأة ، ولد في غرناطة ونشأ في الشمال الافريقي ثم انه رحل الى اقاليم السودان الغربي قبل ان يقيم في روما ، والثابت فيما يقرره كثير من المستشرقين أنه وضع كتابه باللغة الايطالية اعتماداً على مذكرات سبق أن دونها باللغة العربية بل انه ليس هناك ما يؤكد بصفة قاطعة انه لا توجد فقط سوى النسخة الايطالية من الكتاب (٨٥)، وأخيراً فان الوزان عاد الى تونس في اخريات حياته كما عاد الى الدين الاسلامي الذي كان قد تحول عنه الى المسيحية في سنوات اقامته بايطاليا .

وقد ظهرت أعمال الوزان في النصف الثاني من القرن السادس عشر في وقت تمت فيه اكتشافات جغرافية ذات أهمية بالغة ، ففي خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر وبفضل رحلات البرتغاليين تمت استكشافات جغرافية على السواحل الافريقية الغربية ومع ذلك فان داخلية القارة استمرت في حكم الأراضي المجهولة Terra incognita ومن هنا لقيت أعمال الوزان الكثير من اهتمامات الاوربيين وتهيأت الأذهان للتعرف على أخبار

من رحلاته في غرب افريقيا ان الاسلام اتخذ لوناً محلياً صرفاً فيما يتصل بانظمة الناس وحياتهم من خلق وعادات وتقاليده ، ومما أنار دهشة ابن بطوطة أن النساء كن يحتفظن باصدقاء من الرجال وكذلك كان بفعل الرجال وقد قص لنا مشهداً طريفاً رآه حينما وصل الى منزل القاضي فاذا به في رفقة امرأة ، وحينما أراد ان يذهب من حيث أتى صاح به القاضي يدعوه الى الدخول فهي رفيقته . . . ويعجب ابن بطوطة من أن الرجل لم يكن قاضياً وحسب وانما كان فقيهاً يلجأ اليه الناس بل كان حاجاً فوق هذا كله . . . والمهم في رحلات ابن بطوطة في غرب السودان انه استطاع أن يصل الى اسافل نهر النيجر واعطانا معلومات متصلة عن المنطقة حتى تنبكتو وجوجو وان كان قد اعتقد خطأ أن نهر النيجر يشترك مع نهر النيل في منبعه . وفي القرن الرابع عشر ظهر من ملوك مالي منسى موسى الذي مر بالقاهرة في طريقه للحج الى مكة ١٣٢٤م وكان لرحلته اثر بعيد اذ أدرك العالم الاسلامي مدى الثراء العريض الذي تتمتع به مالي وقد سجل العمرى في موسوعته « مسالك الابصار » الكثير من المعلومات عنها .

ولدينا مصدر هام من المصادر التي تعرضت لممالك السودان الغربي في القرن السادس عشر الميلادي وهو الكتاب الذي وضعه الحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الافريقي Leo Africanus ويعد هذا المصدر من المصادر الهامة التي ساهمت مساهمة ايجابية في التعريف بأقاليم السودان الغربي والقضاء الضوء عليها خاصة وان مؤلف الكتاب رحل بنفسه الى المناطق التي تعرض لها بالوصف والدراسة في كتابه . والجدير بالذكر أن بعض المصادر الاوروبية دأبت على اعتبار الوزان من

Descripttione dell'Africa et della Cosa
Notabili che quivisono.

(٨٥) ظهر هذا الكتاب باللغة الايطالية بعنوان :

راجع دراستنا عن كتاب وصف افريقيا وتاريخها للحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الافريقي بحث منشور في حوليات كلية الاداب - جامعة عين شمس - المجلد الحادى عشر/ ١٩٦٨ ص ٢٧٩ وما بعدها .

افريقيا التي كانت لا تزال قارة مبهمة في أذهان
الاوربيين (٨٦) .

وقد اتيح لاحد المصنفين الايطاليين ويدعى
جيان باتيستارامسيو Ramusio أن يزيح
الستار عن هذا الكتاب ومؤلفه في مجموعة
نشرها بعنوان قصص الرحلات والأسفار :
Recueil des Navigationie, viaggi de giov
Ramusio

وفد ترجم الكتاب الى كثير من اللغات
الاوروبية وصار بحق من أعظم المصادر التي
اعتمد عليها عصر النهضة الاوروبية في التعرف
على البلدان الاسلامية المجهولة في افريقيا ، (٨٧)
كما كان الكتاب حين ظهوره جديداً ومثيراً
فتح آفاقاً للعلماء والساسة والتجار والمغامرين
كما أنه وضع خطأ فاصلاً بين الاسطورة
والواقع (٨٨) .

والكتاب - فيما نرى - يحتل مكانة وسيطة
بين مؤلفات البكري والادريسي في القرنين
الحادي عشر والثاني عشر وبين كتابات الاوربيين
التي ظهرت عن افريقيا بعد ذلك في القرنين
السادس عشر والسابع عشر . ويمكن أن نعتبر
الوزان آخر علماء العرب الذين نبتوا في ظل
الحضارة الاسلامية في بلاد الأندلس . ولما كان
الوزان عاش في شمال افريقيا في سنوات شبابه
الاولى فقد عرفه الاوربيون بليون الافريقي ومن
الثابت انه نشأ في تونس بعد أن هاجر هو
واسرته اليها خوفاً من اضطهاد المسيحيين في
السنوات الاولى من القرن السادس عشر ،
وبعد أن سب عن طوقه جاب المغرب كله وطاف
بكثير من أقطار السودان الغربي . وقد بدأ
رحلاته في عام ١٥١١ على ما يرجح ويبدو من

حديثه أنه كان يراول مهنة التجارة أو موفداً
في مهمات سياسية الى دول السودان الغربي
من قبل حكام بني وطاس وكثيراً ما كان يصاحب
قوافل التجارة في رحلاته اما للتجارة لحسابه
الخاص أو ليستعين به النجار في ضبط
حساباتهم .

وينقسم كتاب الوزان الى تسعة أقسام
رئيسية ، يتحدث في القسم الأول منها عن
افريقيا بصفة عامة مع ملاحظة أن مفهومه
لافريقيا لا يتعدى شمال خط الاسنواء .
أراضي البربر - ليبيا - السودان الغربي
- اثيوبيا ، أما الأقسام الخمسة التالية
فيتحدث فيها عن مدن شمال غرب افريقيا
ومسالكها ، مراكش - تلمسان - فاس -
مكناس . وقد تعرض في هذه الأقسام الخمسة
الى وصف للمدن والقرى والجبال والأنهار
الى جانب اشاراته المتوالية عن الأنظمة القبلية
السائدة وعادات الناس وتقاليدهم ، والقسم
السادس من الكتاب خصصه عن ليبيا بأقاليمها
ومدننا وأنار الى الاتصالات التجارية بين
مصراته وفزان وبين أقاليم السودان الغربي
كما ركز بصفة خاصة على طريق القوافل الذي
كان يربط مصر بتسقيط ، وبتضح مما ذكره
الوزان عن شمال افريقيا كيف لعبت تجارة
السودان الغربي دوراً أساسياً في الحياة
الاقتصادية للمغرب . أما القسم السابع من
الكتاب فهو من الأقسام الهامة التي خلدت
الكتاب ومؤلفه لانه خصصه لمناطق كانت
لا تزال مجهولة بالنسبة للمعرفة الاوروبية
ولذلك يركز الكثر من الباحثين على ذلك
القسم باعتباره تعرض لمناطق افريقية داخلية
فساعد بذلك على ادخالها في نطاق المعرفة

CF. Schefer, Description de l'Afrique écrite par Jean Leon Africain P.V.

(٨٦)

(٨٧) اعتمدنا على النسخة الانجليزية القديمة التي قدم لها بوري pory في عام ١٦٠٠ ونشرها بعنوان :

A geographical Historie of Africa written in Arabika and Italian.

وكذلك على الطبعتين الانجليزية التي نشرها روبرت براون والفرنسية التي نشرها : Sehefer

Bovill, op. cit. p. 145.

(٨٨)

قدرات الناس على شرائه حتى ان سكان البلاد يعودون من الأسواق ومعهم الكثير غير المباع منه ، ولا سك في ان العالم الاوربي حينما قدر له أن يقرأ ما أورده الوزان عن نراء المنطقة قد تاق شوقاً اليها ، ولكن المراكشيين سبقوا اوربا الى هذه الأقاليم التي كانوا يعرفون عنها ذلك بل وأكثر مما أورده الوزان حيث كانت قوافلهم التجارية دائمة الاتصال بين الشمال والجنوب (٩٠) .

اما الطريق الذي سلكه الوزان لزيارة هذه المناطق فمن المؤكد انه اتبع نفس الطريق الذي كان متعارفاً عليه في ذلك الوقت ، وان كان من المحتمل نظراً لما يذكره لنا من وصف بلدان اخرى تقع على الطريق المباشر الى تنبكتو أن يكون قد عاد من طريق آخر . ومن أهم المدن التي وصفها نفازة التي تقع وسط الصحراء على الطريق الرئيسي للقوافل بين مراكش وتنبكتو (٩١) .

ويختلف الوزان فيما أورده من وصف عن الادريسي وابن بطوطة فالأول نقل معلوماته عن الذين رحلوا الى هذه المناطق ، أما الثاني فعلى الرغم من أنه كان شاهد عيان لما يرويه الا أننا لا يمكننا مع ذلك أن نضعه على المستوى الذي وصل اليه الوزان ، فابن بطوطة اصف بالمبالغة والتهويل بعكس الوزان الذي كان - فيما نرى - دقيقاً وأكثر موضوعية في كتاباته .

وتجدر الإشارة الى القسم التاسع والأخير من كتاب الوزان الذي خصصه عن أنهار وحيوانات وطيور ونباتات افريقيا ومعادنها وظواهرها الطبيعية والمناخية . ومن هذه الناحية يمكن أن نعتبره القسم العلمي من كتاباته مع النسليم بأن ما أورده لم يكن على

الانسانية خاصة وانه كان شاهد عيان لما سجله ، حقيقة ان الوزان لم تكن أول من زار هذه المناطق وانما سبقه اليها الكثيرون كما سبق أن أوضحنا ولكنه اختلف عمن سبقه من الرحالة في انه كان أكثر توغلاً في تلك الأقاليم ومن الملاحظ انه ذكر نهر النيجر بالخصيص على خلاف ابن بطوطة مثلاً الذي حسبته أحد أذرع النيل (٨٩) . اذ كتب عن النيجر يقول انه « يجرى في أواسط بلاد السود وبيدأ في صحراء تسمى السو حيث يخرج من بحيرة كبيرة ، وفي رأى بعض جغرافيينا أن النيجر فرع من النيل الذي يخفى ويخرج ليكون هذه البحيرة ، وبعض الناس يرى أن النهر يخرج من الجبال في الغرب ويتجه الى الشرق ليكون البحيرة وهذا ليس مضبوطاً ، ونحن أنفسنا ابحرنا في ذلك النهر من تنبكتو في الشرق الى ممالك جن ومالى الواقعة الى الغرب من تنبكتو » .

وقد أورد الوزان وصفاً لكل مدينة من المدن الخمس عشرة في السودان الغربي مختصاً تنبكتو بأهمية بالغة لانها كانت في أوج ازدهارها عند زيارته لها والمدن التي أشار اليها الوزان هي : جواليتا - فينيا - مالى - جاجو - جوبير - غاديز - كانو - كاتسينا - زجزج - زامفارا - وانجارا - بورنو - جوجو - نوبيا ، وقد وصف الوزان هذه المدن بأمانة ودقة ودون كل تنوع شهده ثم وقف طويلاً لدى ثرائها التجارى وخاصة عند جاجو فقال ان مقدار التجارة التي تجبى الى هذا الاقليم وتصدر منه كل يوم الى كل صوب مقدار يذهل ، بمن عال وأنواع فاخرة . ثم تصدى للذهب في أسواق المدينة فذكر انه أكثر مما تطيق

(٨٩) Browne, « The History and description of Africa » see The seventh book of The Historie of Africa Vol. II. pp. 820 FF.

(٩٠) ينبغي الإشارة هنا الى القسم الثامن من كتاب الوزان الذي تعرض فيه لزيارته للفسطاط والجدير بالذكر انه قام بهذه الزيارة في عام ١٥١٧ وهى سنة التحول الخطيرة في تاريخ مصر التي انهارت فيها دولة المماليك واصبحت مصر ولاية عثمانية .

(٩١) الدوميلي - العلم عند العرب ص ٥٣٨/٥٣٩ - القاهرة ١٩٦٢ .

المستوى الدقيق اذ اعتمد كثيراً على النفل من بيلينيوس وهو عالم روماني وضع كتاباً في التاريخ الطبيعي في خلال القرن الأول الميلادي.

وفد اعنبر كتاب الوزان منذ ظهوره في القرن السادس عشر فتحاً جديداً اذ قدم لما يقرب من أربعمئة موقع جغرافي في افريقيا مع معطيات دقيقة وجديدة لها . ولقي هذا الكتاب انتشاراً واسعاً يدل على ذلك الطبقات الكثيرة والترجمات العديدة التي ظهرت له ، ومنذ النصف الثاني من القرن السادس عشر حتى ثلاثة قرون بعد ذلك حينما بدأت الاستكشافات الجغرافية الحديثة لنهر النيجر ولغرب افريقيا والتي قام بها كل من بارت ولاندر واودني ومنجوبارك وغيرهم لم يستطع أي كاتب أن ينجاهل ما كنبه الوزان في مجال حديثه عن غرب افريقيا . وبصدد ذلك كتب المسشرق الألماني هارتمان في تقريره عن الكتاب أنه لولا وجوده لخفيت عنه اسياء كثيرة، أما المستشرق الفرنسي شيفر فقد ذكر في تقديمه للطبعة العلمية الفرنسية لكتاب الوزان أن ما أورده يتميز بالدقة الشديدة ولقد أثبتت الأبحاث الحديثة صدق قوله حتى في تلك المواضع التي أبارت التسكوك فيما مضى ، وان كان شيفر مع ذلك ينتقد الوزان بقوله أنه لم يكن دائماً شاهداً عياناً لكل ما روى عنه . (٩٢)

كما يمكن أن نضيف الى أهمية الوزان أهمية أخرى اذ أنه كان آخر من سجل ما وصلت اليه اقاليم السودان الغربي قبل أن تسقط تحت الغزو المراكشي في السنوات الأخيرة من القرن السادس عشر (١٥٩٢ م) .

أما عن ظروف وجود الوزان في روما ووضع كتابه باللغة الإبطالية فترجع الى أسرته على أيدي قراصنة جنوة وتقديمهم له وولدوناته التي كان يحملها معه هدية الى البابا ليو العاشر - وهو من باباوات عصر النهضة

المستنيرين - وكانت الاسر الإيطالية الحاكمة في عصر النهضة حربصة على التعرف على أحوال العالم الإفريقي الإسلامي من وراء الحاجز الذي أقامه المسلمون في وجهها في منطقة الشمال الإفريقي . وأدركت أسرة المديتشي Medici في فلورنسا أن هذا الشاب قد يكون أملها المرتقب في التعرف على هذه المناطق فأطلق البابا سراحه وأجرى عليه معاشاً طيباً وسماه جيوفاني ليو بعد أن عمده بنفسه وبسر له سبل الاتصال بالعلماء والتفرغ لنشاطه العلمي . وقد أعان الوزان معرفته بعدة لغات على الاطلاع على المصنفات التي زخرت بها مكتبات عصر النهضة في إيطاليا وشجعه البابا على الكتابة فنقح مدوناته وأخرج منها كتاب وصف افريقيا وتاريخها .

والجدير بالذكر أن عمليات الغزو البرتغالي والاسباني لشمال غرب افريقيا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كان لها تأثيرها الملحوظ على ممالك السودان الغربي اذ قضت على المراكز التي كانت تمتد هذه المناطق بالاشعاعات الفكرية والحضارية يضاف الى ذلك ان الغزوة المراكشية التي قادها أحمد المنصور الذهبي في عام ١٥٩٢م بهدف احتلال ممالك السودان كان لها دورها في التفكك الذي عاشته تلك الأقاليم وأدت هذه الظروف بالاضافة الى التدهور الاقتصادي الذي ألم بالمنطقة على اثر الانقلاب التجاري الذي حدث نتيجة تحول التجارة الى طريق رأس الرجاء الصالح الى التدهور السياسي والاقتصادي الذي أخذت تعاني منه منطقة البحر المتوسط كما أصبحت اقاليم السودان الغربي في عزلة نقابة بانقطاع الصلات الاقتصادية والفكرية التي كانت تأتي اليها من المراكز الرئيسية الحضارية في الشمال الغربي من افريقيا . ولدبنا من المصادر التي منيت باخبار السودان الغربي في تلك المرحلة من تاريخه الكتاب الذي وضعه عبد الرحمن

عشر الى التاسع عشر باستغلال الاوربيين لموارد القارة البترية من الرقيق الذي كان يحمل من سواحل غرب افريقيا الى مزارع العالم الجديد . وادى هذا الاستنزاف المتواصل الى تفكيك المجتمعات الافريقية وانقاص عدد سكانها حتى اذا ما اتت الموجة الامبريالية في النصف الاخير من القرن التاسع عشر كان من السهل على الدول الاوروبية أن تتخاطف الاقاليم الافريقية وتقسّمها فيما بينها .

واذا كانت المراكز الحضارية الرئيسية في افريقيا قد تعرضت لتلك الضربات منذ القرن السادس عشر فان القرن التاسع عشر شهد حركات تجديدية في تلك المراكز ذاتها حاولت أن تقوم بدور جديد ففي شرق افريقيا قامت السلطنة العربية في زنجبار وانتعشت انتعاشاً بالفا في النصف الاول من ذلك القرن . وفي مصر قامت الدولة المصرية الحديثة وفي شمال افريقيا لعبت الحركة السنوسية دوراً هاماً في بعث النشاط العربي والاسلامي في الصحراء الكبرى والمناطق الداخلية في غرب افريقيا . . ولكن توقيت ظهور تلك الدول في القرن التاسع عشر كان يحمل معه أسباب انهيارها لأنها واكبت التقدم الاوروبي في القارة الافريقية فكان من المحتم أن تصطدم بالأطماع الامبريالية التي نجحت في القضاء عليها واقتسام ممتلكاتها . والجدير بالذكر أن تلك الدول قدمت للحركة الاكتشفية الاوروبية في القرن التاسع عشر أجل الخدمات اذ استعان الاوربيون بمراكزها الحضارية للتوغل في داخلية القارة الافريقية . وهذا ينقلنا الى دراسة الدور الثاني الذي لعبته تلك المراكز الرئيسية ومدى مساهمتها في كشف افريقيا في القرن التاسع عشر .

السلطنة العربية في زنجبار ودورها في كشف

افريقيا :

عرضنا فيما سبق كيف تم للعرب اكتتشاف

السعدى أحد علماء تنبكنو في أواخر القرن السادس عشر ونحن ندين باكتشاف هذا الكتاب للرحالة هنري بارت الذي عثر على نسخة انتفع بها في رحلاته في غرب افريقيا كما انتفع بها غيره الكثيرون من الرحالة الاوربيين في النصف الاول من القرن التاسع عشر . والجدير بالذكر ان كاتباً مجهولاً أتم كتاب السعدى باضافة أحداث مملكة سنغى وأسماء « نذكرة النسيان في اخبار ملوك السودان » وقد نشر المستشرق الفرنسي هودا Houdas هذا الكتاب في عام ١٨٨٩ م ، ويمكن أن نضيف الى هذا المصدر كتاباً آخر وضعه محمود كعت النبكتي بعنوان « التاريخ الفتاش في اخبار الجيوش وأكابر الناس » وقد نشر هذا الكتاب أيضاً باللغة الفرنسية بترجمة قام بها المستشرقان هودا ودي لافوس في عام ١٩١٣ ، ونجد في ذلك الكتاب معلومات أكثر تفصيلاً عن دولة سنغى منذ نشأتها حتى سقوطها على أيدي المراكشيين في عام ١٥٩٢ .

★ ★ ★

أوضحنا فيما سبق الدور الذي لعبته المراكز الرئيسية في شرق افريقيا ومصر وشمال غرب افريقيا ومساهمتها في التعرف على الأجزاء الداخلية من القارة منذ القرن السابع الميلادي حتى القرن السادس عشر . وهذا القرن له أهميته الخاصة من حبه اصطدام القارة الافريقية بالاستعمار الاوروبي الذي كان البرتغاليون يمثلون طلائعه الاولى . وقد بدأ البرتغاليون استعمارهم لسواحل الفارة الافريقية واصطدموا نتيجة لذلك بالمراكز الاسلامية الحضارية التي أوجدها المسلمون في الساحل الشرقي من افريقيا ، كما فقدت المراكز الحضارية الاخرى في مصر وشمال غرب افريقيا مقوماتها الفكرية والاقتصادية نتيجة التحولات الخطيرة التي ترتبت على تغير مجرى التجارة العالمية من حوض البحر المتوسط الى الطريق البحري المباشر الى غربي اوروبا . وتميزت القرون الثلاثة من السادس

القسم الساحلي من شرق افريقيا وما ترتب على ذلك من ظهور المدن العربية الاسلامية على امتداد هذا الساحل . وكانت هذه المراكز مرتبطة بسواحل الجزيرة العربية والخليج العربي التي كانت تمدّها بالمقومات العربية . وعندما تعرضت هذه المراكز للاستعمار البرتغالي كان من الطبيعي ان تتطلع الى وطنها الام وبالفعل نجحت امانة عمان اليعروبية في طرد النفوذ البرتغالي وعملت على توحيد المقاطعات والامارات الساحلية تحت زعامتها (١٦٩٨) . ومنذ اوائل القرن التاسع عشر قدر سلطنة مسقط اهمية القسم الافريقي من السلطنة فنقل السيد سعيد بن سلطان عاصمة حكمه من مسقط الى زنجبار (١٨٣٢) . وبانتقاله الى العاصمة الجديدة ، وفد معه الكثيرون من عرب عمان والجزيرة العربية فانتعشت التجارة بمقدمهم ، كذلك ازداد عدد الهنود الذين اعانوا بدورهم على الازدهار المادي الذي تمتع به السلطنة العربية في شرق افريقيا . وبينما كان نشاط هؤلاء يقتصر على المعاملات التجارية في الساحل نوغل العرب في المناطق الداخلية التي لم يرتدّها احد من قبل واستقر الكثيرون منهم في الداخل بين القبائل الافريقية واصبحوا عوناً للسلطة العربية على امتداد نفوذها حتى لقد اشتهر المثل القائل : « حينما يلعب احد على الزمار في زنجبار يرقص الناس طرباً على البحيرات » .

— When one pipes on Zanzibar, They dance on the Lakes —

كذلك نشطت قوافل التجاره واصبحت تصل الى جهات بعيدة في قلب الفارة الافريقية كبحيرات نياسا وتنجانيقا وفيكتوريا نيانزا ، هذا بالإضافة الى أن المغامرين من التجار كانوا يذهبون في مغامراتهم بحثاً عن العاج والرقيق الى الأجزاء العليا من نهري الكونغو والنيل وسط الغابات الكثيفة وفي ظروف مناخية

وطبيعية شاقة ، واذا عرفنا أن الواحدة من تلك الرحلات او بالاحرى تلك المعامرات كانت تستغرق زمناً طويلاً كان من اللازم أن يقوم هؤلاء التجار بأسيس المحطات والمراكز التجارية التي كانوا يعتمدون عليها في أسفارهم . وعلى هذا النهج قامت عدة مستعمرات عربية على طول تلك الخطوط التجارية التي كان يطرّقها اولئك المغامرون من التجار . وقد أصبحت زنجبار تسيطر على طرق القوافل في طريقها الى الداخل ، كما أضحت سوقاً رئيسية لموارد الداخل . وكانت اهم طرف القوافل الطريق الذي يبدأ من بجمايو Bagamayo او البانجاني على الساحل في مواجهة جزيرة زنجبار ويمتد عبر السهل الساحلي صوب الداخل الى طابورة التي كانت بالنسبة للمقاطعات الداخلية مثلما كانت عليه زنجبار بالنسبة للمقاطعات الساحلية المركز الرئيسي للتجارة والمواصلات . ومن المحتمل انها تأسست بايدي بعض الجاليات العربية في عام ١٨٣٠ . ومن طابوره كان هناك طريق آخر يمتد في الاتجاه الغربي حتى بحيرة تنجانيقا ثم طريق آخر يمتد عبر كارجاوي Kargawe . وكان الطريق الغربي ينتهي عند محطة اخرى اقامها العرب في اوجيجي على بحيرة فيكتوريا . ومن اوجيجي كانت القوافل العربية تسلك مسلكين رئيسيين الى الجنوب والغرب . أما الطريق الشمالي فكان يعبر كارجاوي الى اقصى الشمال من بحيرة فيكتوريا حيث يتشعب شمالاً الى بورنيو وبوجنده . أما من الساحل فكانت تمتد عدة طرق من كلوه الى منبسة وهناك طريق آخر يبدأ من طنجة على الساحل ويمر بكليمنجارو في اتجاه بحيرة فيكتوريا (٩٢) ونتيجة لذلك امتد النشاط العربي الى تنجانيقا والمانيما كما استقرت جاليات عربية في اللوالابا . وكان التجار العرب يعتمدون على زعماء القبائل الافريقية في نقل العاج والرقيق من الداخل الى الساحل كما كان شيوخ البانتو

Ruth Slade, King Leopold's Congo., pp. 84 ff London 1962 see also Celeman, La (٩٢) Question Arabe et Congo. p. 31 Brussels, 1959.

يبيعون اسراهم الى التجار العرب على سبيل التبادل للتجارى .

وقد يكون من المهم أن نتير هنا الى أن رواد حركة الكشف والتبشير الاوربي تتبعوا خطوط القوافل العربية ، كما اعتمدوا على حكام السلطنة العربية في زنجبار في امدادهم بالتسهيلات اللازمة لنجاح عملياتهم الكشفية والتبشيرية . ويعترف المبشر كرافف Krapf في الكتاب الذى وضعه عن التبشير في شرق افريقيا بأهمية الرعاية التى كفلها بها السيد سعيد وأنه استعان بخطابات النوصية التى منحها له لدى رؤساء المقاطعات الداخلية (٩٤) . وكما لقى المبشر كرافف رعاية السيد سعيد وتشجيعه لقيها أيضا المستكشفون الذين قاموا بعملياتهم الاستكشافية في مجاهل القارة الافريقية مسترشدين بما أوجده التجار العرب من مراكز ومحطات تجارية في قلب القارة . وينوه ريتشارد بيرتون Burton بما أوجده التجار العرب من تلك المراكز وأنه بفضل مساعدة السيد سعيد نجحت بعثته في الشرق الافريقي . ونحن اذا ما عرضنا لتلك البعثات الاوربية التى اتخذت شكل غزو تبشيري واستكسافي وما صاحب ذلك من نشاطات اقتصادية للدول الاوربية استطعنا أن ندرك مدى الخطر الذى كانت تتعرض له ممتلكات السلطنة العربية خاصة في النصف الثانى من القرن التاسع عشر ذلك القرن الذى شهد تفوق قوة اوربا العسكرية والمادية وشهد هذا الرتل الطويل من المستكشفين والمبشرين والرواد الاوربيين الذين انتهوا الى حقيقة هامة وهي أن هناك مناطق في افريقيا صالحة للاستغلال وانها قارة جديدة بالامتلاك والسيطرة .

وقد يكون من المفيد أن نشير هنا الى أن

نوسع سلطنة زنجبار في داخلية الفارد الافريقية في النصف الثانى من القرن التاسع عشر عاصر توسع الدولة المصرية في عهد حلفاء محمد علي في البحر الأحمر والنيل الأعلى وكان من المنتظر لهذه القوى العربية الافريقية أن تستمر في حمل اشعاعات الحضارة على عاتقها في ربوع القارة كما كان من المتوقع أن تنجح تلك القوى العربية المحلية في انقاذ القارة الافريقية من ترص الدول الامبريالية بها ، ولكن هذه الدول جهدت في تفكيك واضعاف ما صادفته من تلك القوى . ولعل أبرز ما اهتمت به هو الحيلولة دون تحالف مصر وزنجبار ، وذلك بالعمل على اضعافهما ، حدث ذلك أولا بالنسبة لسلطنة زنجبار حينما اتجهت الحكومة البريطانية بعد وفاة السيد سعيد في عام ١٨٥٦ الى فصل ممتلكاتها الآسيوية عن الافريقية عملا بشروط التحكيم الذى فرضه اللورد كاننج Canning نائب الملك في الهند على أبناء السيد سعيد في عام ١٨٦١ منتهزا فرصة تنازعهم على ممتلكات أبيهم (٩٥) وبعد أن تحقق فصل القسم الافريقي عن القسم الآسيوى أخذت بريطانيا وغيرها من الدول الاوربية الطامعة في ممتلكات السلطنة التغفل في مقاطعاتها الداخلية حتى انتهى الأمر بتقسيمها بين المانيا وانجلترا في عام ١٨٨٦ ولم يعد للسلطنة العربية أكثر من جريرتي بمبا وزنجبار وشريط ساحلي لا يتجاوز طوله ثلثمائة ميل ولا يمتد الى أبعد من عشرة أميال في الداخل وحتى هذه البقايا لم تسلم من الاطماع الاستعمارية اذ وقعت بدورها تحت الحماية البريطانية في عام ١٨٩٠ .

كذلك نجحت بريطانيا في العمل على هدم الامبراطورية المصرية في سواحل البحر الأحمر والسودان ومنطقة أعالي النيل تمكينا للحركة الاستعمارية في افريقيا بعد أن وصلت

(٩٤) CF. J. Krapf, Travels, Researches and Missionary Labours during an eighteen years residence in Eastern Africa, London 1860.

(٩٥) راجع كتابنا دولة البوسعيد في عمان وشرق افريقيا ص ٢٦٤ وما بعدها القاهرة ١٩٦٧ .

ويرجع ذلك الى أن العرب كانوا تجاراً بطبيعتهم فانصرف همهم الى التنظيمات الاقتصادية بدلاً من التنظيمات السياسية . حقيقة أنه كثيراً ما كانت سسنة بعض الجماعات العربية في مناطق داخلية وبحكمها بالفعل ولكن كان ذلك لغرض التجارة في حد ذاتها وبذلك لم تتخذ هذه السطاطات العربية صفة التنظيم السياسي أو الملك المستقر ، ولذلك عندما وصل الاستعمار الاوربي الى المناطق الداخلية فشل العرب في مقاومته وبمعنى آخر اختلف النشاط العربي عن الاستعمار الاوربي في أن الاستعمار الاوربي كان يضع يده على مساحات شاسعة من الأراضي يحكمها ويضع فيها حاميات عسكرية وينشئ قلاعاً مسلحة ويحتكر تجارة الأهالي وفضلاً عن ذلك فان الجماعات الاوروبية المستعمرة التي وصلت الى المناطق الداخلية من افريقيا كانت وراءها دول قوية مستعدة دوماً لتأييدها وحمايتها ، أما العرب فمن كان وراءهم ؟ حقيقة كانت هناك السلطنة العربية في زنجبار ولكن أين هذه السلطنة من الدول الاستعمارية الكبرى كإنجلترا وفرنسا والمانيا وغيرها ؟ وحتى تلك السلطنة تعرضت كما أوضحنا للتفكك والانهايار من قبل هذه القوى الاستعمارية ذاتها فضلاً عن أنها قامت بدورها على أساس تجارى .

وعلى الرغم من تقصر العرب في تنظيماتهم العسكرية والسياسية فقد نجحوا نجاحاً كبيراً في تنظيماتهم التجارية خاصة فيما أشرنا اليه من عنايتهم الفائقة بايجاد خطوط منظمة من القوافل التي كانت تصل الساحل بالداخل كما أسسوا على طول تلك الطرق محطات تجارية تمت وازدهرت وغدت من الوسائل الهامة التي اعتمد عليها العرب في نشر نفوذهم في الكونغو وفي أواسط افريقيا ، ومن الملاحظ أن العرب

الامبراطورية المصرية الى أقصى حد لها من الاتساع في عهد الخديو اسماعيل منتهزة في ذلك فرصة الأزمة المالية التي تردت فيها مصر واحتلالها العسكري تم فيام الثورة المهدية في السودان في عام ١٨٨٥ . وهكذا كانت الدول الاوربية ندرك خطورة هذه القوى العربية الافريقية وما يمكن أن تشكله أمامها من صعوبات في سبيل تحقيق مشروعاتها التوسعية الامبريالية خاصة بعد أن فدرت تلك القوى ما يمكن أن يترتب على اتحادها من قوة يمكنها من مواجهة النفوذ الاستعماري الذي أخذت تتعرض له القارة الافريقية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وفي الواقع اننا نجد بالفعل اتجاهاً للتعاون بين فوتي مصر وزنجبار كما نجد اتجاهها آخر للعداء بينهما حينما حرصت السياسة البريطانية على أن توقع بينهما حتى تتمكن من ابتلاع ممتلكات احدهما وراء الاخرى وظهر دور بريطانيا في تصديدها للمشروعات المصرية الخاصة بفتح طريق من المديريات الاستوائية الى ساحل شرق افريقيا عن طريق بحيرة فينكوريا والسهل الساحلي عبر جبال كينيا وكليمنجارو (٩٦) . والجدير بالذكر أن هذا المشروع الضخم الذي عملت بريطانيا على احباطه كان هو بعينه المشروع الذي أخذت على عاتقها تنفيذه بعد أن مكنت لنفسها وقد حدث ذلك خلال الحرب العالمية الاولى في انشاء سكة حديد كمبالا - منبسة . ووضع اعتراض بريطانيا على المشروع المصري في مقاومتها لآعمال البعثة الاستكشافية التي أرسلتها مصر الى شرق افريقيا لتتبع نهر الجوبا نهيداً لعمليات الاتصال بين الساحل والداخل (٩٧)

وهناك عوامل كثيرة ساعدت الدول الاستعمارية على التخلص من النفوذ العربي في افريقيا ولعل أبرز هذه العوامل أن العرب افتقروا الى التنظيمات السياسية في الداخل ،

الكثفية في افريقيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن تقدم التجارة العربية في داخلية القارة ، كما أشار الى المراكز التي أقامها العرب للتجارة في كل مكان ننقل اليه في المقاطعات الداخلية وأكد أن العرب كانوا أول من وصل الى بحيرة تنجانيقا (٩٩) كما تتبع بيرتون خط القوافل العربية الذي أنشأه العرب من بجمايو الى اوجيجي وذكر عن اوجيجي أنها كانت مركزاً رئيسياً للتجارة العربية وكانت القوافل التجارية من طابورة نذهب وتأتي إليها ، كما أوجد العرب مركزاً استيطانياً في جازنجا ونوغلوا على طول طرق القوافل من اوجيجي الى بونيورو من اقليم أوغندا ومن طابورة الى فيكتوريا نيانزا ، وذكر بيرتون أن أحد تجار العرب المولدين ويدعى سنای بن عامر كان أول من وصل الى بوغندا من طابورة وكان ذلك في عام ١٨٥٢ .

ويعقد المؤرخ البريطاني السير ريجنالد كوپلاند Coupland وهو أحد الدارسين البارزين لتاريخ شرق افريقيا أن هذا الارتداد الذي قام به العرب كان يشكل المحاولات الأولى لكشف داخلية القارة الافريقية وهذه المحاولات قامت بها الجماعات العربية من أجل بحرها عن العاج والرقيق . وقد سبق أن أشرنا الى أن هذه الجماعات العربية كانت تعترف بولائها للسلطنة العربية في زنجبار . وتوضح لنا التقارير التي كان يبعث بها الرواد والمبشرون الاوروبيون كريمان وكرافف ولفنجستون وبيرتون وغيرهم الى الجمعيات الموفدين من قبلها أهمية خطابات التوصية التي كانوا يحرسون على التزود بها من حكام السلطنة العربية لأن عرب الداخل كانوا يحترمون الأوامر التي تصدر اليهم من قبل أولئك الحكام (١٠٠) . كما تحدث هؤلاء عن حسن معاملة العرب لهم وأنهم كانوا يقدمون

صادقوا في نوازلهم مجتمعات افريقية بدائية كما صادقوا أيضاً مجتمعات متماسكة قوية . وفي المجتمعات الأولى كان حظ العرب من الاستقرار والتنظيم أكثر قوة من علاقاتهم بالجماعات المتماسكة . حقيقة استطاع العرب التغلغل في تلك المجتمعات كما حدث بالنسبة لملكة بوجندا واوزميارا ، إلا أن السيادة العليا اسنمرت في أيدي الزعماء الافريفيين . وقد حاول العرب السيطرة على تلك المجتمعات مستخدمين في ذلك وسائل الضغط الاقتصادي إذ كانت طرق القوافل العربية تخترق أراضي هذه الممالك الافريقية.

والجدير بالذكر أن كثيراً من المصادر الاوربية تحاول أن تعطي القارئ انطباعاً قوياً مؤداه أن النشاط العربي في داخلية القارة كان يستهدف في الدرجة الأولى عمليات التسلط والاستغلال فضلاً عن أعمال القسوة والوحشية التي اتصف بها (٩٨) ، ولكن الدراسة المنصفة والموضحة للحقائق يمكن أن تدفع هذه الاتهامات جانباً بل أن هذا الحكم الخاطئ يمكن أن ترد عليه كتابات الرواد والرحالة الاوربيين أنفسهم الذين وصلوا الى المناطق التي كان العرب قد وصلوا اليها من قبل . وقد اعترف الكثير من أولئك الرواد الاوربيين بحالة ومستكشفين ومبشرين بأن الجاليات العربية في الداخل كانت عنصراً هاماً من العناصر التي حملت لواء الحضارة في قلب افريقيا . ومن الاوربيين المنصفين الذين نوهوا بدور العرب الحضاري في افريقيا يمكن أن نذكر جيروم بيكر وبوردو فقد نوه الأول باحلال العرب الأمن محل الفوضى والاضطراب وأن كثيراً من قبائل البانتو قنعت بالعيش حول المراكز التي أنشأها العرب وتحت حمايتهم ، وركز بوردو على الجهود الزراعية التي بذلها العرب في سهل طابورة ، وتحدث بيرتون وهو من رواد الحركة

Ruth Slade, King Leopold's Congo pp. 84 London, 1962.

(٩٨)

Burton, Lake Regions of Central Africa Vol. I, p 324 London, 1860.

(٩٩)

Coupland, East Africa and It's Invaders p. 307 London, 1954.

(١٠٠)

لهم كل ما يستطيعونه من رعاية ، وكانت المحطات التجارية العربية تشكل المعالم الرئيسية التي اهتمدى بها أولئك الرواد الى داخلية القارة . وقد اعتمد المبشر كرابف ورفيقه ريمان على التجار العرب فرافقا قوافلهم الى جبال كينيا وكليمنجارو وكانا بذلك من أوائل الاوربيين الذين وصلوا الى هذه المناطق وأول من تحدث من الاوربيين عن وجود بحيرات كبيرة في أواسط افريقيا كان العرب يعرفونها معرفة جيدة من قبل (١٠١)

وفي عام ١٨٤٤ حاول ميزان وهو أحد المستكشفين الفرنسيين الاستفادة من تقارير كرابف في التوغل الى داخلية القارة واكتشاف بحيراتها العظمى وقد اتخذ طريقه من زنجبار حيث قدم له سلطانها السيد سعيد الكثير من المساعدة والعون في مهمته الاستكشافية هذه كما استصحب معه بعض الأدلاء العرب العارفين بالطرق والمسالك الموصلة من الساحل الى الداخل وبمساعدة أولئك نجح ميزان في الوصول الى بجمايو ومنها الى واكوبا بيد أنه لاقى حتفه في الطريق على أيدي أفراد من قبيلة الماساي، وتحت ضغط الحكومة الفرنسية أوفدت حكومة زنجبار قوة عسكرية لتأديب هذه القبيلة وزعيمها ماز نجرى . كذلك ساعدت سلطنة زنجبار المستكشفين الانجليزيين بيرتون وسبيك Speke اللذين وصلا الى زنجبار في عام ١٨٥٦ وكان مما ساعد على نجاح بعثتهما في الداخل الجهود التي بذلتها سلطنة زنجبار في تأديب القبائل الداخلية ومحاولتها نشر الأمن . وقد جمع بيرتون وسبيك المعلومات من التجار العرب عن الجبال المغطاة بالثلوج والبحيرة الكبيرة التي كان يسميها العرب بحيرة أوكروى وهى التي أطلق عليها المستكشفان بحيرة فيكتوريا نيانزا وكانت المعلومات على درجة من الدقة بحيث استطاع سبيك أن يرسم خريطة تقريبية

لموقعها قبل أن يصل اليها . وفي العام التالي وصل الرحالتان الى أنيا مويزي حيث استقبلهما عرب زنجبار المقيمون هناك بترحاب كبير وأشاد الرحالتان بالمساعدات الكبيرة التي قدمها لهما الشيخ سنای بن عامر وأخبرهما بوحد ثلاث بحيرات مختلفة الحجم وهي البحيرات التي أطلق عليها فيما بعد نياسا وتنجانيقا وفيكتوريا ، كما أشاد الرحالة سبيك بصفة خاصة بالمركز التجاري الذي أقامه العرب في «سنا» وذكر أنه قضى عدة أيام في بيت الضيافة التابع للشيخ سنای بن عامر متمتعاً بالكرم العربي الأصيل ، كما أكد أنه بوجوده في وسط جماعات عربية شعر أنه يعيش في بلاد متحضرة (١٠٢) وبعد أن جمع الرحالتان بعض التقارير المحلية عادا الى زنجبار استعداداً لرحلة أخرى (١٨٦٠) وقد استعاننا في هذه المرة بالكثيرين من أدلاء العرب الذين رافقوهم من زنجبار ووصلا في رحلتهم هذه الى فازه وكانت محطاً لرجال القوافل العربية في أواسط افريقيا وبحيراتها العظمى ثم تابعا طريقهما الى آنيامويزي ومنها الى اوجيجي أعظم المراكز العربية اذ كانت تنتهي عندها طرق القوافل الرئيسية من الساحل . ثم عاد بيرتون بمفرده الى فازه ، اما سبيك فقد واصل سيره الى بحيرة فيكتوريا ومنها عاد الى فازه حيث اصطحب زميله الى البحيرة وفي آنيامويزي علم الرحالة سبيك من افراد الجالية العربية عن وجود جبل عظيم الارتفاع غرب بحيرة فيكتوريا وفي أسفله بحيرة تميل مياهها الى الملوحة كان العرب يسمونها البحيرة المالحة بسبب رواسب الملح الموجودة على شواطئها .

وأقبل بعد بيرتون وسبيك كثير من الرحالة من أمثال لفنجستون Livingston الذي كان منصفاً الى حد كبير في تأكيده على المساعدات الفعالة التي قدمت له من قبل ماجد بن سعيد سلطان زنجبار كما اعتمد أيضاً على

(١٠١) الرواد - نشر مجلة المقتطف ص ٩٤ .

(١٠٢)

Coupland, op.cit , pp. 308/310.

وينتمي المرجبي الى قبيلة المراجعة وهي قبيلة عربية رحلت فيما يرجع من منطقة الساحل العُماني على الخليج العربي الى شرق افريقيا ولعبت دوراً كبيراً في تدعيم النفوذ العربي في ساحل شرق افريقيا ، وقد استعان سلاطنة زنجبار ماجد وبرغش بن سعيد بالمرجبي في تأكيد نفوذ السلطنة العربية في داخلية افريقيا . وكانت كل من اوجيجي وطابوره والكونفو من اهم مناطق نشاطه في التجارة حيناً وفي التسلط والحكم حيناً آخر وكان عاملاً هاماً من عوامل النفوذ لسلطنة زنجبار في الداخل . ومع ذلك فان المرجبي لم يلبث ان خضع لتأثيرات الانجليز والبلجيك الذين قدروا أهمية الاستعانة به لتهدة تائفة الجاليات العربية في الكونفو ضد الاستعمار البلجيكي ، ولكن ما كاد يتم الاتفاق بين المرجبي والبلجيك ويتمكن هؤلاء من الاستقرار في الكونفو حتى بدأ تنكيلهم بالعرب اشنع تنكيل مع قضائهم على التنظيم الذي اقامه المرجبي في الكونفو وبطبيعة الحال لم يجد هذا التنظيم أية مساعدة من السلطنة العربية في زنجبار التي كانت تتعرض بدورها لمحاول التفكك والانحيار . ومع ذلك فان أهمية التنظيم الذي اقامه المرجبي في الكونفو انه كان اول تنظيم سياسي في الداخل وبذلك يكون المرجبي اول من تنبه الى قوة العرب فكانت محاولته ان يقرن النفوذ الاقتصادي بتنظيم سياسي يتبع السلطنة العربية بزنجبار . والأمر الذي لا شك فيه وكما يقرر كثير من الدارسين المنصفين أن دولة الكونفو الحرة استفادت كثيراً من الجهود التي بذلها العرب في انشاء القواعد والمحطات والمراكز وباتباع نظام دقيق في النقل النهري . وهناك تقرير أعده أحد الموظفين الرسميين في دولة الكونفو الحرة ويدعى فان اتفلد Van Etveld وبعث به الى

المساعدات التي قدمت له من قبل التجار العرب في الداخل بيد أن حادثة مانيما التي تحدث عنها في سجلاته والتي راح ضحيتها مئات من الرقيق أثرت في نفسه حيث رفض التعاون مع زعماء الجالية العربية في الداخل

اما الرحالة الأمريكي ستانلي Stanley الذي وضع خدماته تحت تصرف ليوبولد ملك بلجيكا فقد نجح في اختراق القارة الافريقية من بجمايو الى الكونفو ، وقد أشاد بدوره بقيمة المساعدات التي قدمت له من قبل برغش بن سعيد سلطان زنجبار الذي أمده بحامية للحراسة ، وقد وصل ستانلي الى بحيرة تنجانيقا ومنها الى اوجيجي حيث التقى بالرحالة لفنجستون وكانت مهمة البحث عنه من إحدى المهام التي كلف من أجلها كما كان الهدف من بعثته أيضاً تتبع نهر اللوالابا وإثبات اتصاله بنهر الكونفو ، وقد طاف ستانلي بأواسط افريقيا بمعاونة العرب له وفي عام ١٨٧٥ وصل الى منابع النيل الاستوائية ومنها الى نهر الكونفو (١٠٣) وساعده في عملياته الكشفية في الكونفو أحد التجار العرب وهو حميد الدين المرجبي الذي اشتهر بتيبونيبي إذ تم الاتفاق بينهما على أن يصاحب المرجبي قافلة ستانلي كما ساعده أيضاً في حملة الانقاذ التي وجهتها بعض الجمعيات الجغرافية الأوروبية برئاسة لانتقاد أمين باشا حاكم مديرية خط الاستواء على أثر اشتعال الثورة المهدية في السودان ، والجدير بالذكر أن الحكومة المصرية ساهمت بقدر كبير من نفقات هذه الحملة التي قدر لها أن تستكشف الكثير من المناطق المجهولة في اواسط القارة .

وكانت شخصية المرجبي (١٠٤) الشخصية العربية المسيطرة على مقاطعات الكونفو ،

(١٠٤) من الاسف اننا لا نملك مصادر عربية متوافرة عن هذا الرجل الا ما اورده جورجى زيدان في كتابه تراجم مشاهير الشرق ج ١ ص ١٧١ نقلاً عن الشيخ ناصر بن سليمان اللمكى على انه من الممكن تجميع مادة عن دور المرجبي في الكونفو واواسط افريقيا من سجلات الرحالة الاوربيين خاصة اولئك الذين حدثت بينه وبينهم علاقات او اتصالات مباشرة .

الدور الحضارى العربى فى افريقيا لم يسعهم فى نهاية الامر الا الخروج بنتيجة مؤداها أن الاستعمار الاوروبى قدم للشعوب الافريقية وسائل للخلاص من تلك التجارة .

دور مصر فى كشف افريقيا :

يمكن تأريخ هذا الدور ابتداء من السنوات الاولى من القرن التاسع عشر أى فى نفس الفترة التى أخذت تظهر فيها طلائع الدولة الحديثة فى مصر ثم اتجاهاها للتوسع وتكوين امبراطورية مصرية فى افريقيا فى النصف الثانى من ذلك القرن . ويمكن تقسيم الدور الذى قامت به مصر فى كشف افريقيا الى قسمين : القسم الأول وهو دور غير مباشر يرتبط بمساعدتها للرحالة الاوروبيين ونسجهم فى عملياتهم الاستكشافية ، هذا بالإضافة الى ما أفاده هؤلاء مما حققته الادارة المصرية فى السودان وسواحل البحر الأحمر ومنطقة أعالي النيل من استقرار فى الأمن مما كان دافعا الى توافد الكثير من الرحالة والتجار والمغامرين الاوروبيين الذين تجولوا فى الاقاليم السودانية .

أما القسم الثانى فيتمثل فى العبء الذى حملته مصر على عاتقها فى عمليات الكشف الجغرافى وهو الدور الرئيسى او المباشر .

وفد اربط اتجاه مصر فى عملياتها الكشفية فى افريقيا بالرغبة فى تحقيق هدفين أساسيين : الأول الكشف من أجل تحقيق مشروعات توسعية حتى لقد أطلق كثير من الدارسين على ما قامت به مصر من كشوف جغرافية أن هذه الكشوف كانت نوعاً من الاستكشافات العسكرية وهذا أمر طبيعى لان الكثير من تلك الاستكشافات قامت بها بعثات من الجيش المصرى وانتهت باخضاع تلك المناطق لمصر .

حكومته فى بروكسل ذكر فيه أن دولة الكونغو الحرة كانت حريصة على الاحتفاظ بالتقدم الذى أحرزه العرب فى الكونغو (١٠٥) ولم يقتصر النفوذ العربى على مقاطعات الكونغو بل أنه وصل الى ممالك اوغنده ولكن العرب اصطدموا هناك بتنظيمات قوية لم يستطيعوا التغلب عليها . والجدير بالذكر أن العرب عندما كانوا يعودون من رحلاتهم البعيدة فى الداخل الى المراكز الساحلية كانوا يتحدثون عن الاقاليم الداخلية وعن المسطحات المائية العظيمة الاتساع التى كانوا يشاهدونها وليس من شك فى أن هذه الاحاديث كان لها أثر كبير فى بعث الحماسة لدى المستكشفين والرحالة الاوروبيين للتحقق من هذه المناطق والرغبة فى اظهارها للعالم الخارجى ، وقد يكون من فضل العرب أنهم ارتادوا هذه المناطق قبل أن يرتادها الاوروبيون اذ اقاموا فيها ودخلوا فى علاقات ومعاملات مع رؤسائها وشعوبها ولكنهم مع الاسف لم يدونوا ما شاهدوه فى سجلات أو رحلات وإذا كان هناك من دون من العرب فلا يزال أمره مجهولاً لم يصل الى أيدي الدارسين . ولا شك أننا لانزال فى حاجة الى دراسات أكثر استفادة عن النفوذ العربى والتأثيرات الحضارية التى ساهم بها العرب فى واسط القارة الافريقية ومنطقة البحيرات الاستوائية والكونغو ، خاصة وأن تقارير الرحالة والمستكشفين لم تستطع أن تتجاهل دور العرب فى افريقيا حتى يمكننا أن نذهب فى القول أن الحركة الكشفية التى شهدتها افريقيا فى القرن التاسع عشر على أيدي الاوروبيين لم تكن فى حقيقتها كشفاً وإنما تسجيلاً علمياً لحقائق كان العرب يعرفونها من قبل . ولم يقلل من أهمية الدور الحضارى الذى لعبه العرب فى افريقيا الا تجارة الرقيق التى بالغ الاوروبيون فى تصوير بشاعتها على الرغم من أن الاوروبيين انفسهم كانوا أكثر بشاعة فى تلك التجارة وحتى الاوروبيون الذين أكدوا على

الفرنسيين العاملين في خدمته في ذلك الوقت وهو فردريك كايو . وذلك اعتماداً على ما أشارت اليه الكثير من المصادر العربية من توافر معدن الذهب في هذه المناطق . وعلى الرغم من ان هاتين البعثتين فتسلتا في الحصول على المعادن الا أن التقريرين اللذين أعدتهما تضمنتا معلومات مفيدة عن بعض الظواهر الطبيعية الخاصة بالمنطقة بالإضافة الى بعض المعلومات عن قبيلة العبابدة ، كما وضعت إحدى هاتين البعثتين خريطة لصحراء مصر الشرقية . وفي عام ١٨١٩ أوفد محمد علي بعثة الى صحراء مصر الغربية للبحث عن مناجم الكبريت للحاجة اليه في صناعة البارود وقد اشترك في هذه البعثة عدد كبير من الضباط والجنود المصريين على الرغم من أن رئاسة البعثة قد اسندت الى فورتني وهو أحد الموظفين الاوروبيين الذين استعان بهم محمد علي .

وفي العام التالي (١٨٢٠) اتجهت حملة عسكرية الى واحة سيوه بهدف ضمها الى مصر من ناحية وكشف هذه الواحة من ناحية أخرى . وقد عهد برئاسة هذه الحملة الى حسن بك الشماطرجي ورافقها عدد من العلماء الاوروبيين الذين وقع عليهم الاختيار لاستكشاف تلك الواحة واستطلاع ما بها من آثار الى جانب وضع الخرائط المصورة .

ويفضل بناء الدولة المصرية الحديثة وحماية حكام مصر للرحالة الاوروبيين استطاع الكثير من أولئك القيام بعدة استكشافات جغرافية هامة في اقاليم النوبة والسودان . ولعل جون لويس بوركهاردت Burchardt يعد نموذجاً من أولئك الرحالة الاوروبيين الذين استفادوا مما نجم عن الحكم المصري من استتباب الأمن في تحقيق عملياتهم الكشفية . ويقرر بوركهاردت في الكتاب الذي وضعه عن رحلاته في بلاد النوبة والسودان أنه استعان في اسفاره في بلاد النوبة ، بالأدلاء العرب الذين لهم معرفة بتلك المناطق، وأنه اعتمد كذلك على خطابات التوصية التي حصل عليها من محمد

اما الهدف الثاني فهو الرغبة في العثور على معدن الذهب وغيره من الثروات الطبيعية التي يمكن أن تستعين بها الدولة المصرية الناشئة في الوفاء بالمتطلبات الحديثة التي واجهتها البلاد في النصف الأول من القرن التاسع عشر .

وهناك ملاحظة جديرة بالانتباه وهي استعانة حكام مصر بالكثير من الاوروبيين واسناد مناصب الادارة اليهم، وتطالعنا بصدد ذلك شخصيات اوروبية عديدة خدمت في الادارة المصرية من أمثال غوردون وصمويل بيكر وأمين باشا وغيرهم . وقد يكون الدافع من وراء استخدام حكام مصر لاوروبيين هو رغبتهم في أن يجدوا عطفاً من الدول الاوروبية على مشروعاتهم التوسعية في افريقيا وقد ظهر ذلك بصفة خاصة في عهد الخديو اسماعيل الذي حاول أن يقنع انجلترا بايقاف معارضتها له في أن سياسته في افريقيا يمكن ان تكون عاملاً حضارياً بل انه ذهب تأكيداً لحسن نواياه الى الدخول معها في معاهدة خاصة بالفاء تجارة الرقيق من الممتلكات التابعة له في شرق افريقيا وسواحل البحر الأحمر (١٨٧٧) ولكن لم تلبث ان تغلبت الأطماع الاستعمارية وانتهى الأمر بالقضاء على الامبراطورية المصرية في افريقيا وتقسيمها بين الدول الاوروبية .

ناحية أخرى نود أن نشير اليها وهي انه على الرغم من أن معظم الاستكشافات التي حققتها الحكومة المصرية قام برئاستها اوروبيون الا أن أعضاء البعثات الكشفية كانوا من شباب الضباط والجنود المصريين بل لقد استطاع نفر من أولئك أن يحققوا استكشافات علمية وجغرافية هامة اعتمدت على جهودهم في الدرجة الاولى .

وبدأت متروعات مصر الكشفية في السنوات الاولى من القرن التاسع عشر بالمحاولات التي بذلها محمد علي من أجل الرغبة في الحصول على المعادن النمنية ففي عام ١٨١٢ و ١٨١٧ أوفد بعثتين الى الصحراء الشرقية للبحث عن الذهب وقد رأس هاتين البعثتين أحد العلماء

علي ومن بعض كبار موظفيه في صعيد مصر وقد أعانه ذلك على اجتياز مناطق النوبة اذ أمده حاكم اسوان بأحد الأدلاء العرب الذي صحبه الى مدينة الدر التي كانت من أهم مدن النوبة في ذلك الوقت . وبالإضافة الى ذلك استفاد بوركهاردت فائدة كبيرة من العرب القاطنين في المناطق التي كان يتنقل اليها ، ومع هذا فقد ذكر بوركهاردت بأنه ينبغي على المرء ان يتشكك في صدق رواياتهم لأنهم حاولوا تضليله كلما كان يوجه اليهم اسئلة تبدو لهم خارجة عن موضوع احاديثهم المألوفة كما اكد أيضاً انه ليس لديهم تقديرات دقيقة عن المسافات . ولا شك في ان بوركهاردت قد تعرض لبعض هذه المتاعب التي اثار اليها وهذا يرتبط بوضعه كأجنبي من ناحية نم بطروف النوبة من ناحية اخرى اذ كانت تحكم في ذلك الوقت من قبل مجموعات من المماليك الذين فروا من وجه محمد علي وكان من الطبيعي ان يتخوف هؤلاء من وضعه واحتمال أن يكون عيناً من عيون محمد علي ، مما أدى الى تعرضه لتلك المتاعب التي حدثنا عنها في كتابه . وقد عني بوركهاردت بتسجيل طرق التجارة والحج في بلاد النوبة والسودان ، فالتكارة كانوا يسرون بطريق كردفان الى سنار أو الى دنقلة رأساً ومن النيل يسلك بعضهم طريق سواكن حيث يعبرون البحر الأحمر الى جدة بينما تتبع البعض الآخر طريق النيل حيث يسلكون نفس الطرق التي يسلكها الحجاج المصريون بعد ان يقيموا بعضاً من الوقت في أروقة الازهر . اما قوافل التجارة فكانت تسلك دار صليح أو الباجرمي الى الغرب من دارفور وبعد ذلك تبدأ تجاره فزان التي تنتشر الى اقصى الغرب عبر أقاليم السودان الغربي .

واكد بوركهاردت أنه استفاد من المصنفات العربية بل اننا نلاحظ انه كان يعب الى الجمعية الافريقية African Association وهي الجمعية التي كان موفداً من قبلها بترجمات لما كبه المقرئ عن جغرافيه بلاد النوبة وتاريخها كما ذكر بوركهاردت أن

أفضل من كتب عن بلاد النوبة هو ابن سليم الاسواني وأنه بحث عن كتابه في مكتبات القاهرة ولكنه لم يجده فاقصر على الففترات المخلفة التي اوردها المقرئ نقلًا عن هذا الكتاب . كما استفاد بطريقة عملية من القوافل التجارية العربية التي كانت تفد من صعيد مصر الى بربر وسواكن عبر صحارى النوبة وأكد أن الدروب والمفاوز المنتشرة في صحراء مصر الشرقية لا يستطيع أى أجنبي ان يعبرها الا اذا استعان بالوطنيين ، وأن الذين يحاولون ارياد هذه المناطق وحدهم والتوغل في أقاليم لا يطرقها التجار العرب انما يعرضون أنفسهم للضياع . ويكفي بصدد ذلك ان تقرر هنا ان فشل بوركهاردت في مهمته الأساسية وهي التحقق من مشكلة منابع نهر النيجر انما ترجع في الدرجة الاولى الى عدم تمكنه من اللحاق بالقوافل التجارية العربية المتجهة الى غرب افريقيا ، ويقرر بوركهاردت أهمية مصاحبة تلك القوافل وذلك في الرسالة التي بعث بها الى رئيس الجمعية الافريقية في لندن حيث ذكر فيها « لقد مضى علي عامان لا أفعل سوى التعليق على رحلاتي السابقة أو التحدث عن رحلاتي المستقبلية . . اني اقدم وعوداً بدلاً من أن اؤدى أعمالاً ومع ذلك فلا زلت غير قادر على التحرك من مصر ، فلم تصل بعد قافلة من الغرب ومنذ زمن طويل ونحن ننوقع وصولها» . وقد علل بوركهاردت السبب في تأخر وصول القوافل من فزان باستداد الطلب على الرقيق في ساحل بلاد المغرب ليحلوا بدلاً من الأرقاء البيض الذين حررتهم حروب الرقيق في منطقة حوض البحر المتوسط وذكر أنه بنوقع وصول القوافل الى مصر بمجرد أن يسوفي السوفى المغربى احتياجه ، وكان في نيته أن يترك القاهرة في صحبه الحجاج العائدين الى ديارهم في غرب السودان بدلاً من أن يسمر في انتظار القوافل التجارية لو لم يوافه أجله في القاهرة عام ١٨١٧ .

ولم يفتصر الدور الذي قامت به مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر عند حد تهيئة الظروف الملائمة للرحالة

وعلى الرغم مما سبق أن أشرنا اليه من أن رحلات التونسي لم تذكر في المصادر الأوروبية الخاصة بتاريخ الكشف الجغرافية في افريقيا فان الكثيرين من المستشرقين قد أشادوا بها من أمثال جومار Jomard الذي ذكر في تصديره لرحلة التونسي الى دارفور « لقد اوضح لي عند قراءتي لهذه الرحلة أنها ستضيف الكثير الى ما لدينا في الوقت الحاضر من معلومات عن افريقيا ، وأنها ستكون نعم العون لأولئك الذين سوف يعتزمون السباحة الى ذلك البلد النائي الذي يمكن أن نعدده مدخلا الى البلاد السودانية » أما بيرون (١٠٨) Perron الذي قام بنشر هذه الرحلة فقد ذكر في تقديمه لها أنه كان عليه أن يستوثق من صحة البيانات التي أوردها التونسي في رحلته ، فرجع الى عدد من أبناء دارفور وكردفان ووادي وأنه وجد دائما في أقوالهم مطابقة نامة لما كنبه التونسي ولزيادة الاستيثاق سعى بيرون الى الحصول على بيانات عن رحلات الانجليز في البلاد السودانية ابتداء من عام ١٨٢٢ وتأكد لديه أن التونسي لم يعرف شيئا البتة عن كتابات كلابرتون ودنهام واودني والأخوين لاندر عندما دون رحلانه ، كما لم تكن لديه أية فكرة عن هؤلاء الرحالة الانجليز ومشاهداتهم عندما وصف القبائل العديدة التي التقى بها وخبر التقاليد والعادات التي درجوا عليها والم بتاريخ سلاطينها الذين اتصل بهم وقتا طويلا ، ولا بد أن يكون المرء قد عاش مثل التونسي في هذه البلاد حتى يحصل على جميع التفاصيل والحقائق الدقيقة التي سجلها في كتابه . وقد أكد شتريك Streck محرر مادة التونسي

الأوروبيين للقيام برحلاتهم ، بل ان الظروف تهيأت أيضا للرحالة العرب الذين جابوا بعض أقاليم السودان في تلك الفترة ويبرز من أولئك الشيخ محمد بن عمر التونسي الذي قام برحلات في بلاد دارفور ووادي في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر وتضمنت رحلاته معلومات هامة ومفيدة عن أحوال هذه الأقاليم من النواحي التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والعلاقات التي قام بينها (١٠٦) .

ورحلات التونسي تعبر من هذه النواحي اضافات هامة للمعلومات الخاصة بافريقيا ، لا يقلل من قيمتها اهمال بعض الدارسين لذكرها أو فلة تقديرهم لها . وهي ملحق بالدور الذي ساهمت به مصر في كشف افريقيا وذلك بتيسيرها للرحالة القيام برحلاتهم كما أن تدوين التونسي لها كان ثمرة من ثمرات البيئة العلمية التي هيأتها مصر وأوجدت فيها تعاونا وتزاملا بين العلماء العرب والاجانب . ومن ناحية أخرى تعتبر رحلات التونسي حلقة متأخرة من حلقات الكتابة العربية عن افريقيا فهي تذكرنا بما كتبه المصنفون العرب في العصور الوسطى الذين لم يقتصروا على ايراد ما أمكنهم من وصف للمعالم الجغرافية للبلاد التي تعرضوا لها بل كتبوا عن نظمها ووقائع تاريخها ومآثر أعلامها وعادات أهلها ومذاهبهم ، وإذا صح ما قاله أحد المستشرقين من أن الجبرتي هو آخر من مثل المؤرخين العرب في الكتابة طبقا للتقاليد العربية في تدوين التاريخ فان التونسي يمثل أيضا آخر من كتب طبقا لاساليب الرحالة العرب في العصور الوسطى (١٠٧) .

(١٠٦) لوثرروب ستودارد - حاضر العالم الاسلامي - تعليق شكيب ارسلان ج ١ ص ٢٠١ .

(١٠٧) راجع عبد العزيز عبد الحق « استدراكات على رحلة التونسي الى دارفور » - محاضرات الموسم الثقافي ٦٨/٦٧ الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ص ٦٤/٦٣ .

(١٠٨) نشر بيرون الذي كان يعمل مديرا لمدرسة الطب المصرية في عهد محمد علي واحد اعضاء الجمعية الملكية الآسيوية بلندن رحلة التونسي في عام ١٨٥٠ في طبعة حجرية صدرت في باريس كما وضع لها ترجمة فرنسية نشرت قبل ذلك في عام ١٨٤٥ - ولا تزال طبعة بيرون هي الطبعة المعتمدة اذ لم يعثر على الاصل الذي دونه التونسي عن رحلته .

في دائرة المعارف الاسلامية أن كتابات النونسي بعد مصدراً هاماً لدراسة الأحوال الاتنوجرافية والثقافية والسياسية لبلاد السودان التي زارها ، وعلى الرغم من أن رحلات النونسي لم تلق سوى القليل من الاهتمام والتقدير إلا أنها مع ذلك كانت من المصادر الهامة التي اعتمد عليها بومان ووسترمان في كتابهما عن الشعوب الافريقية وحضارتها .

وقد قام النونسي برحلاته في عام ١٨٠٣ ولا شك في أن عرويته أفادته في القدرة على التحرك في أقاليم السودان التي كانت موطناً لكثير من القبائل العربية التي تربطه وياها روابط الأصل واللغة والدين وساعده ذلك على ارتياد المناطق الجبلية الوعرة التي كان لا يسمح لأحد بزيارتها إلا بأذن من السلطان وهي المناطق التي يسكنها على حد تعبير النونسي « أعجم الفور » ولذا تتميز كتابات النونسي بالدقة وقوة الملاحظة والقدرة على النفاذ إلى أعماق الأمور ، كما اتاحت له اقامته الطويلة دراسة حياة الناس على اختلاف عناصرهم وطبقاتهم ولهجاتهم دراسة لأبأس بها هذا على عكس الرحالة برون (١٠٩) W. Browne الذي قدر له أن يزور الاقليم قبل بضع سنوات من زيارة النونسي له ولكنه ظل طيلة السنوات الثلاث التي اقامها في البلاد ١٧٩٣/١٧٩٦ أشبه ما يكون بالسجين إذ لم يسمح له بالتجول في البلاد بسبب ارتياب سلطان دارفور في نواياه باعتباره أجنبياً وفي طبيعة المهمة التي جاء من أجلها ولذلك أتى برون بمعلومات سطحية يشوبها الاضطراب وقلة التعمق باستثناء بعض ملاحظاته الخاصة عن أحوال المنطقة الجغرافية والاقتصادية .

وقد يكون من المفيد أن نشير هنا إلى أهم الموضوعات التي تعرض لها النونسي في كتابه الذي أسماه « تنحيد الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان » ويشتمل ذلك الكتاب على

مقدمة تفصيلية تشتمل على ثلاثة أبواب ، الباب الأول بوضح فيه السبب الذي دفعه إلى القيام برحلته والباب الثاني وصف فيه الطريق الذي اجتازه من القسطنطينية إلى دارفور وبه اشارات مفيدة عن طريق درب الأربعين ، أما الباب الثالث فقد تعرض فيه لبعض الجوانب التاريخية الخاصة بسلطنة دارفور . أما محتوى الكتاب فقد قسمه إلى أبواب وفصول تناول فيها جغرافية البلاد وقبائلها وعوائد سكانها وعادات ملوكها والأمراض السائدة فيها إلى غير ذلك مما يمكن أن يستفيد منه الدارسون لعلم الاجتماع . وعلى الجملة استطاع النونسي أن يمدنا بوصف جغرافي اجتماعي للمناطق التي ارتحل إليها ، وأعطى تقسيمات سياسية للسودان كما كانت في عهده كمملكة سنار وكردفان ودارفور ووادي والباجرمي وبرنو ونبتكو ومالي ، كما ترجع أهمية رحلاته إلى توضيحه الأصول العربية لبعض القبائل السودانية إلى جانب تأكيده على بعض القبائل العربية التي طاب لها الاستيطان في ربوع السودان ، من ذلك قبائل زبيد والعريقات التي تسكن حول اقليم وادي و قبائل المحاميد القاطنة في الشمال وعرب الفلان في الجنوب . وبمطالعتنا لما أورده من قبائل تتضح لنا المؤثرات العربية الكبيرة التي تعرضت لها الأقاليم السودانية . وقد يكون من المناسب أن نشير هنا إلى رحالة آخر ينتمي إلى موطن النونسي وهو زين العابدين الذي كان معاصراً له وكان على غرارته على اتصال وثيق بالعلماء الأجانب في مصر وارتحل بدوره إلى السودان حيث قضى بضع سنوات منجولاً في أقاليم سنار وكردفان ودارفور ووادي ، ثم عاد إلى تونس عن طريق فزان ، وسجل مشاهداته عن البلاد السودانية ، وتعتبر كتاباته تكملة لما أورده النونسي في صورة أكثر تفصيلاً فيما يتعلق بوصفه لحضارة دارفور ووادي ونظمها الاجتماعية والسياسية .

أخرى في حالة فتسل الخطه الاولى وهى أن تواصل الحملة سيرها بعد استعانتها بجنود من بلاد كردفان ثم الزحف الى دارفور وبورنو وأخيراً يمكن للحملة العودة الى مصر عن طريق طرابلس الغرب ولكن لم يقدر لهذا المشروع الكبير أن يأخذ طريقه الى حيز التنفيذ .

وبعد أن استتب الفتح المصرى للسودان بذل الولاة الذين تعاقبوا في عهد محمد علي وبعده جهودهم بهدف التوسع في الادارة المصرية الى مناطق بعيدة، ومن هؤلاء حورثيد باشا (١٨٢٦) الذى نجح في احتلال اقليم القلابات في شرق السودان كما تم في عهد والي احمد باشا ابو ودان (١٨٤٠) فتح اقليم التاكا الواقع بين نهر عطبرة والبحر الاحمر والى هذا والي يعزى تأسيس مدينة كسلا التي اتخذت عاصمة للاقليم .

وفد يكون من المناسب أن نشير هنا الى أن بعض المصادر تحاملت على الحكم المصرى ووصفته بالعنف والقسوة ، وتركز هذه المصادر على بعض التصرفات التصادمية التى نسبت الى بعض الولاة ، الا ان الأمر الذى لا شك فيه أن هذه التصرفات لم تكن ناجمة عن سياسة مقررة في الحكم ، فقد ضحى المصريون بأرواحهم في سبيل فتح السودان وتعميره واستكشاف أجزائه، ويكفى أن نذكر هنا أن عدد من فقدهم الجيش المصرى سواء ممن قتلوا في المعارك أو في الرحلات الكشفية البعيدة أو ممن اجتاحتهم الأوبئة خلال عمليات الفتح الاولى بلغ ما يقرب من ثلاثة آلاف شخص (١١٠) . ولعل أهم ما عني به الحكم المصرى في السودان تأسيس المدن التي ازدهرت وأصبحت مراكز للحضارة والتقدم ، فمدينة الخرطوم لم تكن سوى قرية صغيرة ولكنها أصبحت في عام ١٨٣٠ بعد اتخاذها عاصمة للسودان مدينة أهلة بالسكان كما أصبحت ملتقى التجارة القادمة من أنحاء

على أن مساهمة مصر في كشف إفريقيا أخذت جانباً أكثر وضوحاً بالتوسع المصرى في السودان منذ عام ١٨٢٠ الذى لم يقتصر على الأقاليم السودانية وإنما امتد فشمل منطقة البحيرات العظمى وبعض سواحل البحر الأحمر ومما يسترعى الانتباه أن الحملات العسكرية العديدة التي تتابعت من مصر بهدف فتح أقاليم السودان كانت غالباً ما نصاحبها بعثات من العلماء وذلك للعمل على توسيع نطاق المعارف الخاصة بالأقطار السودانية التي يمكن أن تصل اليها الحملات العسكرية المصرية . ولذلك فقد يكون من اليسير علينا أن نتتبع الجهود الكشفية التي حملتها مصر على عاتقها وذلك من خلال تتبعنا للحملات العسكرية المختلفة التي نوافدت من مصر ، من ذلك أن حملة السودان الاولى ١٨٢٠ التي قادها اسماعيل بن محمد على بعد أن فتحت بلاد النوبة بدأت توغلها في بلاد السودان وبذلت محاولات لاختراق الصحراء الكبرى ولكن نظراً للصعاب التي واجهتها آثرت التقدم بمحاذاة النيل الى أن بلغت بربر فشندى فالحلفاية وكان لذلك التقدم الذى أحرزته الحملة المصرية اثر هام من حيث التأكيد بأن النيل الأبيض هو المجرى الرئيسى لنهر النيل .

وفي العام النالى ١٨٢١ تقدمت قوات أخرى من مصر بقيادة ابراهيم باشا الذى اشترك مع اخيه اسماعيل في استكشاف النيلين الأبيض والأزرق والوقوف على حقيقة مجراهما اذ انقسمت القوات العسكرية الى قسمين ، قسم سار بمحاذاة النيل الأزرق حتى وصل الى فازوغلى ، أما القسم الثانى فقد اجتاز جزيرة الخرطوم متتبعا النيل الأبيض الى بلاد الدنكا، وكان من المقرر الوصول الى اقاليم السودان الغربي لما كان معتقداً في ذلك الوقت من اتصال النيل الأبيض بنهر النيجر الذى يخترق اقاليم غرب السودان . ومع ذلك فقد أعدت خطة

١٠ شمالاً خط الاستواء - في أقل من خمسين يوماً ! ؟ »

كذلك عني الحكم المصري بادخال زراعات مصرية جديدة في التربة السودانية وظهر الاهتمام بوجه خاص بطرق القوافل التجارية . ومن أجل ذلك حفر الكثير من الآبار في الطريق بين كرسكو وابو حمد وكان هذا الطريق معروفاً بوعورته في صحراء النوبة . كما شملت الادارة المصرية في السودان المستكشفين بعنايتها وامدادهم بحاميات عسكرية في رحلاتهم البعيدة ، والأمر الذي لا شك فيه انه لولا هذه المساعدات لما تمكن هؤلاء أن يحققوا نجاحاً ولظلت بلاد السودان في حكم الأراضي المجهولة ولما أمكن التوصل الى معلومات دقيقة عن مناطق كانت غير معروفة تمام المعرفة مثل النوبة العليا وكردفان والنيل الأزرق والأراضي الواقعة بين الخرطوم والرجاف . كذلك بذل مصر جهوداً كشفية بوساطة الحملات التي ارسلتها لاكتشاف الأجزاء العليا من نهر النيل وأقاليم غرب السودان وكان من أهم البعثات الكشفية المصرية التي ارسلت في النصف الأول من القرن التاسع عشر بعثة اقليم كردفان التي نجحت في ضم هذا الاقليم الى الممتلكات المصرية . وقد يكون من أهمية هذه البعثة أن ما تحقق فيها من استكشافات جغرافية وقع على كاهل الحملات العسكرية المصرية اذ رفض محمد بك الدفتردار ان يصحبه في حملته هذه أوربي واحد وانما اخذ يعمل على تقرير الحقائق الجغرافية والطبيعية والبشرية وكتب عدة تقارير هامة عن أحوال الاقليم وحاصلاته وما يصدر منه وما يرد اليه من تجارة موضحاً الوسائل اللازمة لانعاش تجارته ومساعدة تجاره كما اهتم بذكر عادات السكان وتقاليدهم وضمن ذلك في التقارير الكثيرة التي كان يبعث بها الى القاهرة ، وتوجد كثير من هذه التقارير في دار الوثائق القومية بعبدين . وبالإضافة الى ذلك نجحت حملة كردفان في تصميم أول خريطة للاقليم تضمنت جميع الطرق المتنوعة التي تم استخدامها وهي طريق النيل ودنقله الى

السودان وداخلية افريقيا أو الواردة اليها من مصر والخارج وصارت من أعظم المدن التجارية في افريقيا ومركزاً للرحلات والاستكشافات الجغرافية والعلمية . ولم تكن الخرطوم هي الوحيدة من نوعها وانما تأسس الكثير من المدن في الأقاليم السودانية المختلفة أبرزها كسلا التي اتخذت كما ذكرنا عاصمة لاقليم التاكا ، وفامكة على النيل الأزرق التي اتخذت عاصمة لمديرية فازوغلى ، وقد يكون من المفيد ان نشير هنا الى بعض الحقائق التي توضح أهمية الدور الحضاري الذي ساهمت به مصر في اقليم السودان في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، من ذلك أن الرحلات التي كانت تتجه الى السودان قبل الفتح المصري كانت مليئة بالأخطار وكثيراً ما كانت تتعرض قوافل الحج والتجارة لعمليات السلب والنهب نظراً لاضطراب الأمن والسلطة الواهية للرؤساء المحليين ، ففي اقليم كردفان مثلاً حيث لم يكن أى تاجر يأمن على نفسه او أمواله اسنطاع الرحالة الانجليزى بالم أن يجتاز الاقليم ، كذلك ساح الرحالة كوتسى في عام ١٨٣٩ في ربوع السودان كما جاءت اسرة ملي Melly للسياحة في مدينة الخرطوم في عام ١٨٥٠ كما لو ساحت في ربوع ايطاليا . . وذلك على حد وصف المسيو « ديهيران » لمظاهر الأمن التي حققها الحكم المصري في ربوع السودان ، كما كان من نتائج الحكم المصري في السودان ايجاد نظام محكم للبريد الذي كان ينقل في السفن ثم يحمل على ظهور الجمال فيرسل الى مصر وجميع مديريات السودان ، وكانت الرسائل تنقل من مصر الى الخرطوم مرتين في الشهر وتقطع المسافة في خمسة وعشرين أو ثمانية وعشرين يوماً . وقد عقب المسيو جومار في عام ١٨٥٠ على انتظام البريد بقوله : « من كان يعتقد قبل أربعين عاماً بل قبل خمسة عشر عاماً فقط ان نصلنا الرسائل من ضفاف النيل الأبيض الى ضفاف السين في انين وثلاثين يوماً وتصلنا من قزنقوز - جنوب فازوغلى عند خط عرض

الحملة رسم خريطة كبيرة بها توضيح للطرق والمسالك التي قطعتها البعثة ، وقد نشرت الجمعية الجغرافية الفرنسية صوراً من هذه الخرائط في بعض مجموعاتها التي صدرت حول ذلك الوقت . وفي المؤتمر الدولي الجغرافي الذي انعقد في باريس في عام ١٨٨٩ وصف الدكتور فردريك بنولا رحلات سليم قبطان بانها كانت الأساس الذي بُني عليه حل مشكلة منابع النيل وذلك بفضل ما قام به من دراسات طبيعية وجغرافية لمجرى النيل الأبيض . كما أن هذه الرحلات أدت الى نتائج هامة لعل أبرزها التمهيد لارتداد أعالي النيل وربط شمال السودان بجنوبه وذلك بفتح الطريق بين النيل الأبيض ومقاطعات السودان الجنوبي . والجديد في حملات سليم قبطان أنها اكتشفت بلاداً ومناطق كانت تعد الى ذلك الوقت مجهولة لم يطررها رحالة أو مستكشفون من قبل كما هيأت الفرصة لدراسة جغرافية الأقاليم التي وصلت اليها تلك البعثات ومعرفة سكانها ونباتاتها ومناخها كما أنها بسطت في الوقت نفسه النفوذ المصري في تلك المقاطعات البعيدة فوصلت مصر بحدودها الى منابع النيل الاستوائية ومهدت السبيل للحملات التي ارسلت الى أعالي النيل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كما كان لهذه البعثات أثرها في تصحيح الخطأ الذي كان يسود اعتقاد الجغرافيين من أن نهر النيل ينبع من جبل القمر والتأكيد أن مجرى النيل يبدأ من الجنوب .

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر قطعت مصر شوطاً أبعد في الدور الذي لعبته في كشف افريقيا ، ويرتبط هذا الدور الجديد بالتوسع المصري وتكوين امبراطورية في افريقيا ، كما يرجع الفضل في الانجازات الجغرافية التي حققتها مصر في تلك الفترة الى

كردفان وطريق كردفان - سنار - فازوغلى وطريق قضايف - التاكة - سندی كما وضحت على الخريطة أهم المدن والآبار والجبال والبحيرات والأنهار باسمائها (١١١) .

وبغنى أن ننوه بصدد ذلك بان الرحلات الاكتشفية الاوربية اقتفت آثار الحكم المصري في النوبة وسنار وكردفان والتاكة ، أما أقاليم السودان الجنوبي التي لم تكن الادارة المصرية قد امتدت اليها بعد ، فلم يستطع الرحالة الاوروبيون التوغل فيها الى أن فتحت رحلات البكباشي سليم قبطان الطريق اليها (١١٢) وليس من شك في أن النتائج الجغرافية الهامة التي توصلت اليها حملات هذا الضابط المصري كانت الأساس الذي ارتكز عليه حل مشكلة منابع النيل . وقد قام سليم قبطان من أجل ذلك برحلتين هامتين الاولى في عام ١٨٣٩ وضع في خلالها تقريراً مفصلاً عن مجرى النيل والفروع التي تصب فيه والقبائل المتوطنة على ضفافه وبياناً بالطرق والمسالك التي اُرد لها ما يقرب من عشرين جدولاً وقد نشر هذا التقرير في مجلة الجمعية الفرنسية الجغرافية في صيف عام ١٨٤٢ ومهد المسيو جومار لذلك التقرير بمقدمة أنى فيها على الجهود التي بذلها سليم قبطان مشيراً الى أن حملته كانت أول حملة من نوعها تصل الى تقرير حقائق جغرافية هامة ، وأن هذه الحملة كانت احدى ثمرات الحضارة التي ظهرت في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر .

أما حملة سليم قبطان الثانية فقد وصلت في العام التالي (نوفمبر ١٨٤٠) الى الدرجة الرابعة الشمالية من خط الاستواء متتبعة نهر السوبات ولكنها لم تستطع أن تتوغل الى أبعد من ذلك بسبب ضحالة المياه فعادت الى الخرطوم في مايو ١٨٤١ وكان من نتائج هذه

(١١١) فردريك بنولا - مصر والجغرافيا ص ٢٠٦ وما بعدها القاهرة ١٢١٠ هـ تعريب احمد زكي .

تأسيس هيئة أركان حرب الجيش المصري (١١٢) التي عهد برئاستها إلى أحد الضباط الأمريكيين ويدعى الجنرال ستون Stone ، وكان القسم الثالث أو الفصل الثالث من هذه الإدارة يطلق عليه القسم الجغرافي إذ كان الغرض من أنشائه القيام بالأعمال الكشفية إلى جانب تدريب شباب الضباط المصريين على الأعمال التي تقتضيها تلك الاستكشافات، وكان أهم الأعمال التي تولاهها ذلك القسم اكتشاف الصحارى المصرية الواقعة بين النيل والبحر الأحمر (١٨٧٠) وقد ذكر الجنرال ستون بصدد ذلك أن الضباط المصريين الذين اشتركوا في هذه العمليات « عادوا وقد ملأوا سجلاتهم بارتدادات هامة ورسموا كثيراً من الطرق والدروب » . وحول ذلك الوقت أيضاً قامت بعثة مصرية إلى أقاليم خط الاستواء برئاسة السير صمويل بيكر كان الغرض منها بالإضافة إلى هدف التوسع العمل على إدخال الحضارة إلى هذه المناطق وتوطيد دعائم المدنية وتنظيم الإدارة وإلغاء تجارة الرقيق إلى جانب تنشيط التجارة على أساس قوى . ولا شك في أن مصر كانت تتحمل الكثير من الجهد والنفقات في سبيل تحقيق الأهداف الحضارية في إفريقيا ، وقد ذكر السير صمويل بيكر في كتابه « الاسماعيلية » أن البعثة التي قادها إلى أقاليم خط الاستواء ومنابع النيل أنفقت عليها الحكومة المصرية ما يبلغ ٢٠٠ مليون فرنك وذلك في الفترة من فبراير ١٨٧٠ إلى أغسطس ١٨٧٤ . ولقد كان من نتائج التوسع المصري أن أصبحت الإمبراطورية المصرية في إفريقيا عاملاً حاسماً في السياسة الإفريقية خاصة في الوقت الذي بدأت فيه الأطماع الإمبريالية ، فكأن مصر أرادت بتكوين إمبراطوريتها أن تسبق الاستعمار الأوربي إلى هذه الجهات ، ولكن ارتباك الحالة المالية في مصر وما تبعها من اختلالات سياسية وتدخل

أجنبي انتهى بالاحتلال العسكري البريطاني لمصر، وأرغامها على الجلاء عن ممتلكاتها في إفريقيا أدى إلى أن تصبح تلك الممتلكات نهياً للاستعمار الأوربي ، وعلى الرغم من أن مصر اضطرت إلى إخلاء الأقاليم التي سيطرت عليها فإن العمل الذي قامت به ظل باقياً في وصل هذه الأقاليم بالعالم الخارجى نقافياً كما تمكنت مصر أن تجعل من الأقاليم السودانية المشتتة وحدة إدارية وسياسية لأول مرة في التاريخ فأعطت لهذه البلاد كياناً سياسياً لم تعرفه من قبل ، ويكفى أن نقرر هنا أن هذا الكيان هو الذي قامت عليه الدولة السودانية الحديثة . ومن ناحية أخرى فنح التدخل المصرى في السودان أمام الإسلام والثقافة العربية باباً جديداً ولجأ منه إلى داخلية القارة إذ قويت الثقافة العربية الإسلامية في ظل الحكم المصرى كما أخذ الإسلام ينسرب إلى الأقاليم الجنوبية من السودان التي تسكنها العناصر الزنجية الوثنية لولا أن الاستعمار الأوربي دخل هذه المناطق وطبق فيها سياسة خاصة . كما استطاعت مصر بعد أن توسعت في إفريقيا أن تؤمن السبل بحيث أصبح متيسراً للرحالة أن يجوبوا أرجاء تلك البقاع ومباشرة المزيد من الاستكشافات ، كما تسنى للقوافل التجارية أن تعبر المسالك الصحراوية . وفضلاً عن ذلك فقد أنشأ الحكمداريون جملة من المنازل في كثير من الجهات ليأوى إليها الرحالة وتستريح فيها القوافل . ولما كانت تجارة سن الفيل وريش النعام تعد من أروج السلع في أسواق مصر والشرق فقد شجع ذلك كثيراً من المغامرين من تجار مصر والسودان على التوغل في غابات الجنوب ، وفي منطقة بحر الغزال تمكن الزبير باشا من تزعم التجارة العرب وكان عاملاً هاماً في توطيد الأمن وفتح الطريق البرى إلى الخرطوم عبر أرض الرزيقات ، وقد استعانت به الحكومة المصرية

(١١٢) يرجع الفضل أيضاً إلى الجمعية الجغرافية المصرية التي تأسست في ١٨٧٥ وقامت بنشر الأبحاث والاستكشافات الجغرافية - انظر عبد الرحمن الزاوي عصر اسماعيل ج ١ ص ٢٤٤ القاهرة ١٩٤٥ .

في فتح اقليم دارفور ولكن لم يلبث ان وتشي به وتم القضاء على مملكته وقد نجح ابنه « رابح » في انشاء مملكة لها ميول مهدوية في جنوب بحيرة نشاد وظل يحكم في هذه الأقاليم حتى أخرجه الفرنسيون منها بمساعدة الانجليز لهم في السنوات الاولى من القرن العشرين .

وكان لسيطرة مصر على زيلع (١٨٧٥) أثر كبير في مواصلة عمليات الكشف الجغرافي في اقاليم الحبشة ، ففي ذلك العام قاد رؤوف باشا حملة عسكرية اتجهت من زيلع صوب الداخل ، كما كان احتلال هرر في العام نفسه عاملاً هاماً في دراسة هذا الاقليم الذي آل الى الادارة المصرية . وظهر في حملة رؤوف باشا، البكباشي محمد مخار وكان من أبرز الضباط المصريين بفصل ثالث أركان حرب وقد باشر عدة أعمال جغرافية هامة منها وصفه للطرق والمسالك التي اخترقتها حملة رؤوف باشا الى الداخل ، كما وضع رسومات دقيقة لكل من مدينتي زيلع وهرر الى جانب وصفه لقبائل الصومال (١١٤) . وفي أثناء عمليات احتلال هرر تمكن أحد الضباط المصريين من تحقيق بعض الاستكشافات الجغرافية من ذلك رسم الطريق الذي قطعتة الحملة وتعيين المواقع الهامة بين تاجورة وبحيره اوسا ، كما حقق ضباط أركان حرب الجيش المصري حدود الحبشة الشمالية وحدودا الطرق الواقعة بين مصوع والخرطوم . وفي عام ١٨٧٦ تمكنت القوات المصرية من احتلال بلاد اونيورو في اوغنده ، وفي العام التالي تقدمت بعثة مصرية برئاسة الضابط الفرنسي ميزان Maisan حيث نجحت في اكتشاف بحيره البرت وأتمت بذلك العمليات الاستكشافية التي بدأها السير صمويل بيكر كما وضعت خريطة دقيقة للبحيرة وحول ذلك الوقت أيضاً اكتشف أمين باشا الذي كان يعمل حاكماً لمديرية خط الاستواء

نهر السملكي الواصل بين بحيرة ادوارد وبحيره البرت . وفي عام ١٨٧٧ قام ضباط أركان حرب الجيش المصري بوضع خريطة مفصلة لافريقيا يعتبر من أدق الخرائط الجغرافية التي عرفت الى ذلك الحين ولا تزال هذه الخريطة مودعة ضمن محفوظات الجمعية الجغرافية المصرية ، كما وضعت هيئة أركان حرب الجيش المصري خريطة أخرى شاملة للممتلكات المصرية في افريقيا وبها نوضح لأهم النتائج المتحصلة من عمليات الفتح والكشف ولكن مما يستدعي الأسف أن هذه الخريطة الهامة فقدت عند سقوط الخرطوم في قبضة المهدي ١٨٨٥ ، ومما يستدعي الأسف أيضاً أن كثيراً من أبحاث هذه البعثات قد مسته يد الضياع لأن الاحتلال الانجليزي لمصر تعمد أن يبدد أعمال هذه البعثات وخرائطها ومجاميعها هادفاً بذلك الى قطع الصلة بين الجيش المصري القديم والجيش الذي أقامه الانجليز بعد احتلالهم للبلاد .

وقد يكون من المناسب أن نقيم الجهود التي بذلتها مصر ليس من وجهة النظر المصرية ولكن من وجهة النظر الاوربية لأن الحكم في هذه الحالة قد يكون أكثر قوة . ففي تقرير سوزارا Suzzara قنصل النمسا في مصر على عهد الخديو اسماعيل جاء قوله « اذا علمنا ما كانت عليه التسعوب في تلك الأقطار من الهمجية وجب علينا أن نعد خضوعها لسلطة مصر تدرجا نحو التقدم ، وأن الأقاليم السودانية التي كانت مغلقة فنحت للتجارة والرحلات مما مهد السبيل لدخول الحضارة اليها » .

أما سلاطين باشا فقد أكد في كتابه « السيف والنار في السودان » على انتظام طرف المواصلات ونوطيد دعائم الأمن ، كما قرر السير صمويل

(١١٤) للتعرف على ما سجله البكباشي محمد مختار من بلاد الدناقل وقبائل الجالا وحملات رؤوف باشا يمكن الرجوع الى مجلة الجمعية الجغرافية المصرية في أعدادها الصادرة عام ١٨٧٧ .

CF. Notes Sur le Pays de Harar par Mohamed Muktar, Bulletin Trimstrie de la Societe Khediviale de Geographie du Caire - 1877.

١٨٨٥ وما تبع هذه الثورة من افسام هذه الممتلكات بين الدول الاوربية وخروج انجلترا بالنصيب الأوفى . وعند سقوط الخرطوم لم يكن لمصر سوى مديرية خط الاسنواء التي شبت أمين باشا بإبقائها تحت الحكم المصري ولكن الدعاية التي اطلقتها الصحافة الاوربية عما يقاسيه أمين باشا من المتاعب والدعوة الى ضرورة انقاذه كانت خطة استعمارية محكمة لطرد مصر من تلك المنطقة حتى تصبح أرضاً لا صاحب لها تمكن الدول الاستعمارية من احتلالها . وبالفعل تشكلت حملة الانقاذ برئاسة الكولونيل ستانلي وقد يكون مما يدعو للغرابة حقاً أن هذه الحملة التي كان من أهدافها طرد مصر من أقاليم خط الاستواء قد تحملت مصر القسم الأكبر من نفقاتها وبذلك يكون لمصر أيضاً فضل آخر في الاستكشافات التي نجح ستانلي في النوصل اليها في بعض الأقاليم الافريقية التي كانت لا تزال بعيدة عن مجال المعرفة الانسانية .

ليبيا ودورها في حركة الكشوف الجغرافية في افريقيا :

كانت موانئ الساحل الليبي تلعب دور الوسيط التجاري بين مناطق الانتاج الاستوائي في غرب افريقيا وبين الشعوب الاوربية في منطقة حوض البحر المتوسط ، وقد ساعدت الظروف الطبيعية على تحقيق هذا الاتصال فاجزاء ليبيا الجنوبية تحد أقاليم السودان الغربي وما يلي هذه الأقاليم من مناطق استوائية ، كما أن السواحل الليبية الطويلة المنحنية نحو الجنوب مكنت لبعض موانئها أن تكون أقرب الى مواطن هذا الانتاج . وقد انساب الليبيون في الصحراء الكبرى جنوباً حتى وصل بعضهم الى أقاليم السودان الغربي

ببكر في كتابه « الاسماعيلية » ان امتداد الحكم المصري الى خط الاستواء فتح افريقيا الوسطى للحضارة والعمران ، وان السائح الاوربي أصبح في امكانه أن يجوب تلك الأصقاع البعيدة دون أن يخشى على نفسه أكبر مما يخشاه من يتنزه بعد غروب الشمس في حديقة هايد بارك . وانتشرت الزراعات الحديثة وخاصة زراعة الفطن في السودان الشرقي وذهب كثير من الفلاحين المصريين للاشتغال بالزراعة في السودان (١١٥) كما وفدت معهم طوائف من الصناع والتجار وانتعشت المدن التجارية القديمة كبربر وسنار وامنت المواصلات بين مختلف اقاليم السودان حيث عهد الى مجموعة من المهندسين بتخطيط السكك الحديدية كما تأسست في عام ١٨٦٣ شركة مصرية للملاحة البخارية كانت سفنها تقوم برحلات منتظمة من السويس الى سواكن ومصوع (١١٦) كما افتتحت مكاتب للبريد في كل من دنقلة والخرطوم وبربر وكسلا وسنار وبلغ طول الخطوط البرقية التي انشئت في السودان حتى عام ١٨٧٠ ما يزيد عن ٢٠٠٠ كيلومتر كما بلغ عدد مراكز البرق واحداً وعشرين مركزاً . والجدير بالذكر ان امتداد الحكم المصري الى المناطق الاستوائية مكن الادارة المصرية من وضع يدها على مصادر تجارة الرقيق فسيطرت على منافذ هذه التجارة في سواحل البحر الأحمر ، كما ساعد الحكم المصري في السودان على اسقاط الحواجز السياسية بقضائه على السلطنات والامارات والشيخات وادماجها كلها في وطن سوداني يخضع لحكم مركزي وليس من شك في انه لو قدر لتلك الاصلاحات أن تأخذ وقتاً أطول ولم تتعرض للتيارات الأجنبية لكان من الممكن أن تكون نتائجها أعمق رسوخاً (١١٧) ذلك أن مصر اضطرت الى الخلخلة عن ممتلكاتها بعد قيام الثورة المهدية في السودان

Hill, Egypt in Sudan pp. 49 - 50.

Hill, op. cit. pp. 49-50.

(١١٧) الشاطر بصيلي : معالم تاريخ السودان وادي النيل من القرن العاشر الى القرن التاسع عشر ص ١٤٨/١٥٠ القاهرة

استغلال تجارة القوافل بهدف تحقيق موارد أكثر للدخل ولذلك اهتموا باعادة النشاط اليها والاشراف عليها وتأمين سبلها ، كما أصبحت مدينة طرابلس وغيرها من الموانئ الليبية محطات للرحالة الاوربيين ابتداء من القرن التاسع عشر وقد استعان هؤلاء في توغلهم الى الداخل بخطوط القوافل التجارية وبما كانوا يحصلون عليه من توصيات من قبل الحكام ، كما عمد كثيرون منهم الى دراسة اللغة العربية والنحدث بها واظهار اعتناقهم للعقيدة الاسلامية وذلك بمزاوتهم شعائرها على مرأى من رجال القوافل الذين كانوا يصاحبونهم في رحلاتهم . وكان هؤلاء الرحالة ينتظرون مواسم القوافل لمرافقتها لما يخففه ذلك عليهم من متاعب السفر وجهل الطريق .

وهكذا يتضح لنا كيف ساهمت تجارة القوافل العربية مساهمة فعالة في كشف أجزاء كبيرة من القارة الافريقية وان كانت قد ساعدت بطريق غير مباشر على تنشيط الحركة الاستعمارية الاوربية وذلك بالنظر لما ترتب على حركة الكشوف الجغرافية من تسلط امبريالي شهدته القارة الافريقية في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر . وكانت القوافل التجارية تسلك مسلكين رئيسيين أحدهما يصل طرابلس باقليم تشاد والآخر يمتد من طرابلس شمالاً الى اقليم النيجر جنوباً الى سوكونو وكانو ، أما من الناحية الشرقية من طرابلس فكان يمتد طريق آخر يصل بنغازي باقليم تشاد ويمر هذا الطريق بكل من اجدابية فواحة أوجلة فالكفره ومنها الى بحيرة تشاد ، ولم تقتصر طرق القوافل على هذه المسالك الرئيسية وانما كانت هناك مئات من الطرق والدروب والمفاور الفرعية ، والأمر الذي لا شك فيه أن تعدد هذه المسالك ساعد

واندمجوا في أهله واستوطنوا هناك بل لا تزال توجد حتى الآن جاليات ليبية كثيرة العدد في نيجيريا كما يوجد عدد كبير من الليبيين يحترفون التجارة في بقية البلدان المجاورة (١١٨) . وكان لليبيين في كثره الواحات ما دفعهم الى اتخاذها بمثابة محطات للزود بما يحتاجون اليه في رحلاتهم كما شجعتهم في الوقت نفسه على الانتقال من منطقة الى أخرى فعرفوا مسالك الصحارى ومواعيرها ودروبها ومفاوزها واتخذوا لأنفسهم فيها طرقاً معينة فضلوها على غيرها لنقل تجارتهم فيما بين الساحل وأقاليم السودان . وقد ظلت القوافل العربية تمارس نشاطها طيلة العهد الاسلامي حتى اذا خضعت ليبيا للحكم العثماني منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر انساب تلك الطرق كثير من التدهور مما أدى الى اضعاف شأنها وكان ذلك نتيجة للانقلاب التجاري الكبير الذي حدث في أعقاب اكتشاف البرتغاليين لطريق رأس الرجاء الصالح وما ترتب عليه من فقدان منطقة البحر المتوسط لازدهارها الاقتصادي . كما تميز العهد العثماني بالفوضى وسوء النظام اذ اقتضت السيطرة العثمانية على الساحل بينما عاشت الاقاليم الداخلية في اضطراب وفوضى . ثم ان العثمانيين لم يهتموا بتنشيط تجارة القوافل ويكفي لتوضيح ذلك أن نقول ان واحدة فزان أصبحت بمثابة منفى للخارجين على الحكم العثماني بعد أن كانت مركزاً مهماً من مراكز التجارة الداخلية . وقد استمر الوضع قائماً على ذلك الى أن تمكنت ليبيا من أن تحقق لنفسها كياناً مستقلاً عن الدولة العثمانية وكان ذلك على عهد الاسرة القرمانلية وهي إحدى الاسرات المحلية التي تمكنت من حكم طرابلس منذ أوائل القرن الثامن عشر .

ويرجع تأسيس الحكم في هذه الاسرة الى أحمد باشا القرمانلي في عام ١٧١١ ، وقدر هذا الحاكم ومن تبعه من حكام هذه الاسرة أهمية

(١١٨) مصطفى بعيو : دراسات في التاريخ اللوبي - الاسس التاريخية لمستقبل ليبيا ص ١٦٧/١٧١ الاسكندرية

مساعدة كبيرة على سهولة انشمار الحركة السنوسية في الجهات الجنوبية من ليبيا (١١٩) .

وكانت بريطانيا أول من تطلع الى اتخاذ طرابلس قاعدة لمتروعاتها الخاصة بالكشف الجغرافي في افريقيا الوسطى كما اقترت جمعية كنف أواسط افريقيا البريطانية التي تأسست في عام ١٧٨٨ هذا المشروع الذي تحمس له وارنجتون Warrington القنصل الانجليزى في طرابلس وكان ذلك على عهد يوسف باشا القرمانلى اقوى حكام الاسره القرمانلية ، وقد استغلت الحكومة البريطانية المكانة التى وصل اليها النفوذ الانجليزى في طرابلس وبمساعدة وارنجتون ونفوذه لدى والى طرابلس وكبار تجار القوافل شهدت ليبيا سيلاً من الرحالة والمستكشفين الذين كانوا يمثلون معظم الدول الاوربية . وكان الهدف من هذه الرحلات كشف المناطق المعروفة بالسودان الغربى ، الى جانب حل مشكلة اتجاه نهر النيجر . وقد يكون من المناسب ان نعرض هنا لبعض المستكشفين الاوربيين الذين وصلوا الى ليبيا والتسهيلات التي قدمت لهم سواء من قبل الحكام أو من رؤساء القوافل العربية التي استعانوا بها في رحلاتهم . ويبرز من اولئك الرحالة وليام لوكاس Lucas (١٧٧٩/١٧٧٨) وهورنمان Horneman الذى التحق باحدى قوافل الحج اثناء عودها من مكة الى فزان (١٧٩٨) . وفى عام ١٨١٨ غادرت طرابلس بعثة كشفية الى اقليم واداي كان من اعضائها Richie وليون Lyon ودى بونت De pont وكانت هذه البعثة موفدة من قبل الجمعية الجغرافية الملكية بلندن واعتمدت في تحركاتها على احدى القوافل العربية بقيادة

محمد المكنى والى فزان وذلك بعد أن نسمي أفرادها بأسماء عربية وتعلموا الصلاة والتسعاثر الاسلامية . وعلى الرغم من أن وارنجتون وجه أسد التأنيب الى حاكم طرابلس بسبب قتل تلك البعثة مرجعاً تبعه ذلك الى مسلك محمد المكنى نحو أعضائها الا أنه كنب تقريراً الى حكومته يطلعها فيه على النتائج الهامة التي توصلت اليها تلك البعثة في غرب افريقيا ، وكان من اثر ذلك أن أعدت بعثة اخرى لكشف اقاليم السودان الغربى كان من أبرز أعضائها والى أودني وكلابرتون ودنهام ديكستون Dixon (١٢٠) وكانت مساعدة يوسف باشا القرمانلى ذات أهمية كبيرة في تسهيل مهمة هذه البعثة التى قدر لها أن تحقق نتائج لها أهميتها البالغة في كشف اقاليم السودان الغربى (١٢١) وقد صحب هذه البعثة ناجر عربي من فزان يدعى محمد الوردى . وكان النجاح الذى أحرزه كلابرتون مشجعاً على ارسال بعثة اخرى برئاسة لاينج Laing غير أنه قتل في الطريق في ظروف غامضة ، والجدير بالذكر أن بريطانيا انتهزت فرصة قتله لتحمل حاكم ليبيا تبعه ذلك على الرغم من احتجاج الحاكم أنه بذل كل مساعدة ممكنة لضمان سلامته وذلك بأن عهد الى أحد تجار غدامس بمرافقته وأنه زوده بالكثير من خطابات التوصية لبعض رؤساء تنبكتو وغيرها من المدن والأقاليم التي كان من المقرر له اجتيازها، وأكد الحاكم انه مع ذلك لا يمكن أن يعد مسئولاً عن أحداث تقع خارج حدود بلاده . ولا شك في أن والى طرابلس كان محققاً في ذلك لأن مقاطعات الداخل كانت تعيش في اضطرابات دائمة إذ أن الحركة السنوسية لم تكن قد ظهرت بعد ، ولذلك فان ظهور الدعوة السنوسية (١٨٣٥) وما تبعها من انتشار الزوايا كان عاملاً فعالاً في

(١١٩) مصطفى بعيو : دراسات في التاريخ اللوبى ص ٢٠٨/٢٠٠ .

(١٢٠) نشرت حكومة برقة اعمال البعثات الاستكشافية التى قامت من ليبيا بعنوان « الكشف الجغرافي في ليبيا لوردى أتيليو » .

(١٢١) ميكاسى : طرابلس الغرب تحت حكم الاسرة القرمانلية ص ٢١٢ القاهرة ١٩٦١ .

من المراسلات كما حفرت الآبار على طول الطرق الموصلة بين الزوايا (١٢٤) وعدد بربرستارد في كتابه Sanusi of Cyrenaica الخدمات التي تقدمها الزاوية للمجتمع المحيط بها وشبهها بالأديرة المسيحية في أوروبا في العصور الوسطى من ناحية الخدمات التي تؤديها ومما ذكره بصدد ذلك « خدمت الزوايا السنوسية أغراضاً أخرى كثيرة إلى جانب الغرض الديني فقد كانت مدارس واستراحات للقوافل ومراكز تجارية واجتماعية وحصوناً ومحاكم ومصارف ومخازن وبيوتاً للفقراء وحرماً آمناً ومدافن إلى جانب كوبها فنوات يجرى فيها جدول من بركات الله ». وقد بدأ مؤسس الدعوة السيد بن علي السنوسي بتأسيس الزاوية البيضاء في درنه غير أنه لم يلبث أن انتقل منها إلى الجغبوب بعد أن أرسل مجموعة من الأحرار السنوسيين لدراسة موقع الواحة ويذكر « الأشهب » مؤرخ سيرة حياة المهدي السنوسي أن الوفد الذي أرسل كان قوامه عشرين شخصاً يرأسهم عمران بن بركة ، وكان مهمة الوفد البحث عن الموقع اللائق للمركز الجديد الذي قرر صاحب الدعوة الانتقال إليه ويذكر أن الوفد عاد يحمل عينات من الماء والتراب والنبات وأن جميع الأعضاء أصيبوا بالحمى وعلى الرغم مما بدا من أن الواحة لا تتمتع بظروف طبيعية طيبة إلا أنه قرر الانتقال إليها ، وتحدث أكثر من مؤرخ عن الحكمة في اختيار الجغبوب ، من ذلك ما ذكره بريتشارد Pritchard أن الواحة كانت خارجة عن قبضة العثمانيين والفرنسيين والمصريين وتقع على خط الحج الرئيسي من شمال إفريقيا الغربية عبر مصر إلى مكة . وذكر الرحالة أحمد حسنين أن اختيار الجغبوب لم

استتباب الأمن إذ امتدت الزوايا السنوسية إلى أجزاء كثيرة من الصحراء وكان لها دور كبير في كشف الصحراء الكبرى كما اعتمد عليها كثير من الرحالة والمستكشفين إذ كانت نزلاً لهم على طول الطريق . وقد تمتع شيوخ الزوايا بنفوذ عظيم في المناطق التي توجد بها زواياهم حتى أن الفافلة لم تكن تأمن على متاجرها وأموالها ورجالها إلا إذا أخذت قبل قيامها وتوغلها في الصحراء محتررات من شيوخ الزوايا السنوسية تصبح بمنابة وناثق مرور تمكنها من اجتياز أراضي قبائل التبو والطوارق لأن هذه القبائل كانت تحرم محتررات أولئك الشيوخ ، وعلى هذا أصبحت السبل آمنة في إفريقيا الوسطى والشمالية والغربية ، كما نجحت السنوسية بفضل اعتناق الكثيرين لدعوتها في أن تجعل من القبائل التي اشتهرت بقطع الطرق هي القبائل المسئولة عن الأمن في تلك المفاوز المضطربة ، وبفضل ما أدخلته السنوسية من طمأنينة وأمن في الصحراء استأنفت القوافل التجارية نشاطها القديم وأقدم المسافرون والتجار على قطع الصحاري ، كما أصبح من السهولة على دعاة السنوسية أن يصحبوا قوافل التجارة في طريقهم لنشر الدعوة . وقد امتدت الزوايا السنوسية فتمتلت الجبل الأخضر في برقة وصحراء مصر الغربية شرقاً ، كما نوغلت جنوباً حتى وصلت إلى بحيرة تشاد (١٢٢) . وليس من شك في أن انتشار الزوايا والاكثار من بث الدعوة كانا سبباً في انتشار الإسلام في أواسط إفريقيا كبلاذ النيجر والكونغو وفي غرب السودان في مناطق واداي وبرنو وداهومى (١٢٣) . وقد نم تنظيم هذه الزوايا التي ربطت بينها وبين الزاوية الكبرى في الجغبوب بفضل انشاء نظام محكم

(١٢٢) الدجاني : الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ص ٢٦٥ القاهرة ١٩٦٧ .

(١٢٣) محمد فؤاد شكرى - السنوسية دين ودولة ص ٥٠ القاهرة ١٩٥١ .

(١٢٤) اهتم بعض الباحثين بأحصاء عدد الزوايا وتعيين مواقعها . وفي أواخر القرن التاسع عشر قدر عدد الزوايا في برقة بأحدى وخمسين زاوية وثمانى عشرة في طرابلس واثنتين وعشرين في فزان وأربع عشرة في السودان وست زوايا في الكفرة وخمس في الجزائر وثلاث في مراکش : راجع تعليق شكيب أرسلان عن الدعوة السنوسية في كتاب حاضر العالم الإسلامي للوثروب ستودارد .

يكن اعتباراً وانما نظر السنوسي في اختياره هذا بعين الحكمة والروية اذ قصد أن تكون مركزاً للتوفيق بين قبائل الصحراء . وقد تحولت الجغبوب بعد انتقال السنوسي اليها كما ذكر الأشهب من واحة مالحة يأوى اليها الدعار واللصوص ولا تجسر القوافل أن تمر بها الى مهد أمان ومركز عبادة ومشرق أنوار ، كما أصبحت مركزاً علمياً بفضل مسجدها ومدرستها للذين قاما بتعليم مريدي الطريقة السنوسية وتخريج الدعاة . كما زودت بمكتبة ضمت ما يقرب من ثمانية آلاف مجلد ويذكر الأشهب أن هذه المكتبة كانت تضم قسماً كبيراً من المخطوطات اذ لم يترك السنوسي بلداً اسلامياً الا استجلب منه الكتب ومن الأسف أن كثيراً منها قد فقد أثناء الفزو الايطالي لليبيا ١٩١١ (١٢٥) . وفي عهد المهدي السنوسي انتقلت الراوية الرئيسية من الجغبوب الى الكفرة (١٨٩٥) ويعمل بريتشارد سبب هذا الانتقال الجديد أن انتشار النظام السنوسي في الصحراء جعل توجيهه من الجغبوب صعباً ، لذلك تحول السنوسيون الى الكفرة بوصفها مركزاً أكثر توسطاً ، وقصة الرحلة من الجغبوب الى الكفرة رواها السيد أحمد الشريف في كتاب وضعه بعنوان « الدر الفريد الوهاج في الرحلة من الجغبوب الى التاج » وفيه وصف للوديان والكثبان والواحات والحطايا التي مروا بها (١٢٦) . وقد اهتم المهدي بحفر الآبار المتابعة على طول خطوط القوافل التي أصبحت الكفرة ملتقاه ، ومن البعثات الاستكشافية التي اوفدها المهدي واحدة اكتشفت حطية العوينات برئاسة « مصطفى السمالوسي » ، والحطايا التي تكتنفها ولم تكن معروفة من قبل (١٢٧) . والجدير بالذكر أن الرحالة المصري أحمد

حسنين نجح في تحديد مواقع هذه الحطايا جغرافياً وذلك في أثناء زيارته لها في عام ١٩٢٢ مصحوباً بالأدلاء السنوسيين . وفي عهد المهدي كان الاخوان السنوسيون يجوبون الفيافي في الصحراء الكبرى وافريقيا الاستوائية بين القبائل الوثنية ، وقد وصلت الدعوة في عهده الى بلاد النيجر كما صار اقليم نساد مركزاً للاسلام في اواسط افريقيا .

يتضح مما سبق أن امتداد نفوذ السنوسية السياسي والروحي الى مناطق شاسعة في الصحراء اشاع فيها جواً من الطمأنينة والأمان ويمكن أن نستدل على ذلك مما ذكره الرحالة « الحشائشي » في كتابه « جلاء الكرب أو النفحات المسكية في أخبار المملكة الطرابلسية » أن أهالي الجبل الأخضر طباعهم حسنة وأخلاقهم طيبة وقد ضرب الأمن وعدم الخوف اطنابهما بأرضهم فالغريب والسائح عندهم لا يهضم لهما جانب ولو كانت معهما حمول الذهب والفضة ، اذ أصبح التاجر ينتقل من بنغازي الى واداي ومن طرابلس الى تشاد ومن مصر الى برقة والسودان آمناً مطمئناً لا يخشى على شيء . ومما يذكر أن « الحشائشي » قام برحلته في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وخص الجغبوب بفصل يعد من أهم المصادر عن الدور العلمي الذي ساهمت به هذه الواحة ، كما اطنب في وصف فزان ولا سيما واحة مرزوق التي أعجب بها ، كما تحدث عن الكفرة والواحات الواقعة في الشقين الشرقي والجنوبي من ليبيا (١٢٨) .

ورحلة الحشائشي هامة من حيث تعريفنا ببلدان طرابلس وجبالها الى جانب وصف شعوبها وقبائلها وصحارها ومواقع الماء العذب

(١٢٥) محمد الطيب ادريس الأشهب : المهدي السنوسي ص ٧١/٧٠ طرابلس ١٩٥١ .

(١٢٦) الدجاني : الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ص ٢١٩ القاهرة ١٩٦٧ .

(١٢٧) محمد الطيب ادريس الأشهب : المهدي السنوسي ص ٧١/٧٠ .

(١٢٨) انظر جلاء الكرب عن طرابلس الغرب عن نسخة منسوخة بالالة الكاتبة بدار الكتب المصرية تاريخ ٢٩٥٧ كما حققت هذه الرحلة وطبعت طبعة علمية في بيروت باشراف على مصطفى السرايتي ١٩٦٥ .

واحتي اركنو والعوينات ، ونجد أخبار هذه الرحلة مسجلة في كتاب وضعه بعنوان « في صحراء ليبيا » وضمنه وصفا لحالة البدو في الصحراء وعادتهم الى جانب العناية بالحديث عن الدعوة السنوسية وزواياها وممثليها في الصحراء . وقد ذكر عن السنوسية انها عامل هام من عوامل النفوذ في الصحراء الليبية ، وأن السنوسيين لا يكونون شعباً أو مملكة أو وحدة سياسية وإن كان فيهم من هذه الأشياء خواص كثيرة ، ولعله يكون بذلك أول من تنبأ بالمكانة السياسية التي قدر للدعوة السنوسية أن نصل اليها بعد ذلك .

وقد اتخذ أحمد حسنين طريقه من السلوم الى سيوة ومنها الى جغبوب التي ذكر عنها انها بلد عامر بالعلم والدين ولكنها ليست مركزاً هاماً للنجارة ، والواقع أن جغبوب كانت قد اختفت شهرتها التجارية نتيجة للحصار الإيطالي لليبيا وحلت محلها الكفرة . ومن الجغبوب اتجه الرحالة المصري الى جالو وأمدنا بوصف لتلك الواحة ومنها اتخذ طريقه الى أوجله التي كانت منفذاً تصدر عن طريقه حاصلات وأداي ودارفور ، ومن أوجله وصل الى الكفرة ومما يذكر أن الرحالة البروسي جيرارد رولفس قد أطلق اسم الكفرة على الواحات الأربع المتفرقة المسماة تبزويو - بوزيمة - بيانه - كبابه ولكن اسم الكفرة - كما أكد أحمد حسنين - يطلق على واحة كبابو فقط ومن الكفرة انتقل الى اركنو والعوينات وذكر انهما واحتان مجهولتان تمكن من تحديد موقعهما على الخريطة الجغرافية (١٢١) .

فيها وطرقها الخاصة والعامة ومسافاتها وذكر عوائد أهلها ، وإن كان من المؤسف أن التفصيلات الكثيرة التي أتى بها الحشائشي عن رحلاته في الصحراء لم تصل إلينا فالتأيت أنه خصص كتاباً آخر بعنوان « الرحلة الصحراوية » ولكن هذا الكتاب لا نعرفه فقط إلا من الإشارات الموجزة التي أوردها عنه في ثانيا كتابه هذا .

ولم يكن الحشائشي وحده هو الذي أشاد بالأمن الذي حققته الزوايا السنوسية إنما اعترف بذلك كثير من الرحالة الأوروبيين منهم الرحالة الإنجليزي « بل » Bell الذي أقام فترة من الزمن في واحة الكفرة وأكد أنه لم يحدث توغل أوربي في الصحراء قبل العهد السنوسي . والجدير بالذكر أن انتشار الزوايا السنوسية في الصحراء الليبية دفع الكثير من الرحالة الى القيام باستكشافات ناجحة استهدفوا بها كشف مجاهل الصحراء، نذكر من هؤلاء رولفس وناختينجال وروزيتا فوربس النى قامت برحلتين في الصحراء الليبية في عهد السيد محمد إدريس السنوسي كانت احدهما برفقة الرحالة المصري أحمد حسنين . أما الرحلة الثانية فقد قامت بها بمفردها في عام ١٩٢٠ وقد نزلت على شيوخ الزوايا الذين ضمنوا لها الحماية الكافية ، ومما يستلفت النظر أن الطريق الذي قطعته من الجغبوب الى الكفرة كان بعينه الطريق الذي اعتاده السنوسيون في تنقلاتهم الى مصر (١٢٩) . كذلك قدم السنوسيون مساعدات فعالة للرحالة أحمد حسنين الذي قام برحلته في عام ١٩٢٣ من السلوم الى الأبيض عاصمة كردفان (١٣٠) . وقد تم في خلال هذه الرحلة التعرف على

هذا هو ما أمكننا إبرازه في هذه الدراسة لتوضيح دور العرب في كشف افريقيا في المرحلتين الوسيطة والحديثة . ولا زالت الحاجة ماسة لدراسات اكثر اسنفاضة لتوضيح المؤثرات الحضارية العربية والاسلامية على الشعوب الافريقية ، كما قد يكون من الاهمية بمكان التركيز على المصادر العربية الاولى وموالات الاتصال بالمراكز الثقافية ودور المخطوطات الاوروبية والهيئات العلمية بافريقيا للتعاون في دراسة ونشر التراث العربي في افريقيا ، اذ ليس من شك في أن تاريخ العرب في افريقيا يعد من الصفحات المجيدة في التاريخ الافريقي أو التاريخ العربي في افريقيا ونرجو أن تتاح الظروف لمزيد من الدراسات لاقتفاء آثار العرب قبل أن يضيع المتبقي من المدونات العربية، أو يقتصر الدارسون على المصادر الاوربية وحدها ، فان هذه المصادر كتبت بالنظرة الاوروبية وكان صعباً على معظمها أن ترى حسنة من حسنات العرب .

والجدير بالذكر أن مؤرخي السنوسية يؤكدون أن هاتين الواحتين لم تكونا مجهولتين لأن السنوسيين كانوا يعرفون مكانهما ويعترف أحمد حسنين أنه قبل ذهابه اليهما كانت هناك اشاعات متواترة عن وجود واكتين قريبتين من ركن مصر الجنوبي الغربي + وبالإضافة الى الى ذلك تمكن أحمد حسنين من اكتشاف طريق يقع في الجنوب الغربي من مصر يجتاز سهل اروي نيدى في افريقيا الاستوائية الفرنسية الى دارفور ، كما نجح في تعيين موارد المياه الواقعة على طول هذا الطريق ، وليس من شك في أن التحقق من موارد المياه والواحات كان عاملاً فعالاً في فتح طريق لرحلات جديدة في الصحراء تستهدف استكمال عمليات اكتشافها ولذلك تحتل رحلات أحمد حسنين مركزها الهام بين الرحلات الاستكشافية التي وجهت الى الصحراء الكبرى وذلك بما أتت به من تعيينات فلكية وجغرافية دقيقة (١٣٢) .

★ ★ ★

★ ★ ★

العوامل الخارجية المؤثرة في الأدب

محمود محمود *

تمهيد

ويمكن لدارس الأدب أن يتناوله من نصوصه ، فيدرس أساليبه وما فيه من أوزان شعرية وقواف ، وما يحتويه من استعارات وتشبيهات ، ورموز وأساطير وغير ذلك مما يدخل في نسيج القطعة الأدبية ذاتها . ويمكن للدارس كذلك أن ينظر في القوالب التي يصب فيها الكاتب آراءه ، ويميز بين أشكال هذه القوالب ويحدد مدلولاتها . كما يمكنه أن يدرس الأدب من حيث تاريخه ، وأن ينقده ويفهمه على أسس معينة يتخذها لنفسه مقاييس ومعايير . وكل هذه الأنواع من الدراسات وأشباهاها تعد من الدراسات الذاتية للأدب .

بيد أن هناك نوعاً من الدراسة الموضوعية للأدب وهذه الدراسة لا تتعرض للأساليب

الأدب في أشكاله المختلفة من شعر ونثر ، وفي صورته المختلفة من قصائد وملاحم إلى قصص وروايات ، وإلى مسرحيات ومقالات ، وغير ذلك ، ظاهرة انسانية نجدها بين جميع الشعوب وبكل اللغات وفي جميع عصور التاريخ . ولا يمكن أن يكون هذا شأنه ولا يحاول الكتاب والمفكرون تحليل هذه الظاهرة وردها إلى بواعثها وأصولها الأولى ، ومن ثم ظهرت المدارس والمذاهب النقدية وسارت مع الأدب ذاته جنباً إلى جنب ، وقام جماعة من الباحثين بوضع نظريات أدبية على أسس علمية في محاولة للكشف عن العوامل التي تؤثر في شكل الأدب وفي مضمونه .

* الاستاذ محمود محمود الخبير الثقافى بجامعة الدول العربية ، قام بتأليف وترجمة العديد من الكتب وشارك في عديد من المؤتمرات الادبية والعلمية .

يؤرخ للتصوير لا يستلزم فيه أن يكون مصوراً
فناناً، أو شأن العالم بفن الموسيقى ليس من
الضروري أن يكون موسيقياً أو عازفاً على آلة
من آلات الموسيقى .

وبديهي أن هذه العلاقة بين الأدب ودارس
الأدب نشر كثيراً من المشكلات العويصة المعقدة
التي تتطلب من الباحث الحلول . فمن أصحاب
النظريات الأدبية من ينكر أن دراسة الأدب
نوع من أنواع المعرفة ، أو علم من
العلوم ، ويؤثرون على هذا الجهد الذي
لا يقدرونه أن ينصرف الدارس إلى محاولة
« لخلق جديد » بدلاً من أن ينفق العمر قارئاً
ومعلقاً على خلق غيره من أصحاب المواهب ،
لأن « النقد » عندهم ضرب من ضروب التكرار
ليست بنا حاجة إليه ، أو هو على أحسن
الفروض ترجمة عمل فني إلى عمل فني آخر
أخط منه شأنًا ، ومن أصحاب النظريات
الأدبية من يرى أن الأدب لا يمكن أن يكون محل
دراسة علمية ، وقصارى المرء فيه أن يطالعه ،
ويستمتع به ، يتذوقه ويقدره حق قدره ، وقد
يلم القارئ ببعض المعارف التي تتعلق بالمادة
المقروءة - مثل وصف البيئة التي نشأ فيها -
على ألا يتجاوز ذلك إلى إصدار الأحكام وصياغة
النظريات . وعندئذ يكون تقدير العمل الفني
وتذوقه والولع به ميلاً فردياً وهوى خاصاً .
ومن الكتاب من يظن أن في هذا الرأي فراراً من
الدراسة العلمية المتعمقة .

غير أن هذه التفرقة بين « الدراسة العلمية
المنظمة » و « التذوق » الشخصي لانعينا
البتة ، على فهم الظاهرة الأدبية فهماً صحيحاً
يعتمد من ناحية على « التقدير الخاص » ومن
ناحية أخرى على الدراسة « المنهجية » .

والمشكلة في صميمها هي المشقة - التي تبلغ
حد الاستحالة أحياناً - التي يلاقيها الباحث
عندما يحاول أن يعالج الفن بعامة - والأدب
بخاصة - معالجة أساسها العقل والمنطق ، في
حين أن الفن لا يخضع لعقل أو منطق ، فهل

والأشكال ، ولا نحفل بالمحتوى والمضمون ،
وانما نحاول أن نعرف إلى العلاقة بين الأدب
والعوامل الخارجة عنه ، فلا هي من شكله ولا
هي من مضمونه ، وانما هي علاقة ترجع إلى
البيئة المجاورة والثقافة السائدة ، فهي تمس
مثلاً ما بين الأدب وسيرة الأديب من صلة ، أو
ما بين الأدب وعلم النفس ، أو الأدب والمجتمع ،
وهي تتعرض كذلك للإجابة عن مثل هذا
السؤال : هل لا بد للأدب أن يتضمن آراء أو
أفكاراً ، أم هل الأدب شيء والفكر شيء آخر ؟
ثم ما هي العلاقة بين الأدب والفنون الأخرى ؟

وهذه هي الدراسة التي سوف يتناولها
هذا البحث الذي أخص به هذه المجلة ، وقد
اعتمدت فيها إلى حد كبير على ما كتبه رينيه
ويليك René Wellek استاذ الأدب
المقارن بجامعة ييل بأمريكا وأوستن وارن
Ousten Warren استاذ الأدب الانجليزى
بجامعة متشيجان - بالولايات المتحدة .

الأدب ودراسة الأدب :

وقبل أن أغوص في لب الموضوع أود أن
أفرق بين الأدب ودراسة الأدب . فهذان لونا
مختلفان من النشاط الذهني لا ينبغي لنا أن
نخلط بينهما . الأدب خلق ، فهو فن ، أما دراسة
الأدب فهي لون من ألوان المعرفة تكاد أن تكون
علماً من العلوم ، ولقد حاول بعض الكتاب أن
يتجاهلوا هذه الفوارق فزعموا أن المرء لا يمكن
أن يفهم الأدب إلا إذا مارسه كتابة ، لا يستطيع
أن يدرس شاعراً إلا إذا نظم الشعر ، ولا أن
ينقد المسرحية إلا إذا كان مؤلفاً لها . ولكننا
نميل إلى القول بأن الكتابة الانتسابية شيء
ودراسة هذه الكتابة ونقدها شيء آخر ،
فالدارس يصدر أحكاماً بقبالة نعمد فيها على
العقل والعلم ، وانتاجه نوع من أنواع المعرفة
العلمية . وقد يكون الموضوع الأدبي الذي
يتصدى لدراسته تعبيراً عن عاطفة لا شأن له
بالعقل أو التفكير المنطقي ، ولكن الدارس يعالجه
معالجة عقلية منطقية ، شأنه في ذلك شأن من

يستطيع الباحث أن ينقلب على هذه المشكلة ؟
وكيف يستطيع ؟

من الكتاب من يظن أن هذه الدراسة ممكنة إذا أخذ الباحث بالطرق التي طورها العلوم الطبيعية ، فلا علينا إلا أن ننقل هذه الطرق إلى ميدان الفن والأدب . ولهذا النقل طرق شتى ، فنحن نستطيع أن نأخذ بالموضوعية العلمية ، مستبعدين ذواتنا وأشخاصنا من مجال البحث ، ويقتضينا ذلك جمع الوقائع بغير تحيز ، أسوة بما نفعل في العلوم الطبيعية ، ثم نبحت بعدئذ في الأسباب والبواعث ، ونردها إلى عوامل اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية ، ولا يسعنا إلا أن نقرر هنا أن استخدام الطرق العلمية في دراسة الأدب لم يحقق نجاحاً مؤكداً حتى يومنا هذا .

قد نفيد من طرق البحث العلمي كالاستقراء والاستنباط ، والتحليل والتركيب ، والمقارنة ، إلا أن الدراسة المتخصصة للأدب لها طرق خاصة أخرى تختلف عن الطرق العلمية ، وإن تكن قائمة على أساس من العقل ، شأنها في ذلك شأن العلوم الإنسانية كالفلسفة والتاريخ والعقيدة والدين بل والدراسات الأدبية التي تعتمد في دراستها على طرق منهجية خاصة بها وهي وإن اختلفت عن طرق دراسة العلوم الطبيعية إلا أنها — على أية حال — قد أوصلتنا إلى كثير من الحقائق البشرية .

وقد لا يكون من اليسير أن نحدد الفارق بين طرق دراسة الآداب وطرق دراسة العلوم ، ولكننا نذكر في هذا الصدد ما قاله ويليام ديلدي William Dilthey في عام ١٨٨٣ من أن طريقة دراسة العلوم الطبيعية تفسيرية ، في حين أن طريقة دراسة التاريخ إدراكية . العالم يعلل الحادث بما سبقه من أسباب ، والمؤرخ يحاول أن يفهم مغزاه . وعملية الفهم هذه — أو الإدراك — عملية بطبيعتها فردية ذاتية . ثم جاء بعد ذلك بعام واحد ويلهلم ويندلباندي Wilhelm Windelband مؤرخ الفلسفة

المشهور واعتراض على من زعم بأن علوم التاريخ (ومنها الأدب) يجب أن تحذو في دراستها حذو طرائق العلوم الطبيعية ، فالعلماء الطبيعيون يهدفون إلى وضع القوانين العامة . في حين أن المؤرخين يحاولون تفهم الوقائع الفذة التي لا تتكرر . واستطرد في شرح وجهة النظر هذه هنريك ريكتر Henri h Rickert الذي لم يكتف بالتفرقة بين التعميم والتخصيص ، وإنما وضع حداً فاصلاً بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة ، فعلوم الثقافة تعنى بالحس وبالتفرد ، ولا نستطيع — بطبيعة الحال — أن نفهم الأفراد والحوادث الفذة دون الإشارة إلى مجموعة من القيم ، واذن فعلوم الطبيعة تختلف من هذه الناحية — أعني الاستناد إلى القيم ، عن علوم الثقافة . وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن العلوم الطبيعية تهتم « بالوقائع التي تتكرر » أما التاريخ (والأدب) فيهتم « بالحوادث التي تتابع » وهو ما يبشر به فيما بعد الناقد الإيطالي المعروف بنديتو كروتشي .

ولتوضيح ما سلف نضرب مثلاً محسوساً . لماذا ندرس شيكسبير ؟ من الواضح أننا لا نهتم أولاً بما يشترك فيه مع جميع الناس ، وإلا لكانت دراسته كدراسة أي فرد آخر . ونحن كذلك لا نهتم بما يشترك فيه مع غيره من الانجليز ، أو مع غيره من رجال النهضة الأدبية ، أو رجال عهد اليزابث أو مع غيره من الشعراء ، أو كتاب المسرحية ، حتى أن قصرنا هؤلاء على من ظهر في عهد الملكة اليزابث — وهو العصر الأدبي الذي ينتمي إليه شيكسبير — والا لاغتنمنا لهذا الفرصة لدراسة أي فرد من أفراد هذه الفئات التي ذكرنا . إنما نحن عندما ندرس شيكسبير ينبغي أن نكشف عما يميزه بصفة خاصة ، ما الذي يجعل شيكسبير شيكسبير ؟ وهنا تكون المشكلة فردية وليست عامة ، وهنا أيضاً تدخل القيم في الأحكام . إن دارس الأدب — حتى حينما يدرس عنصراً ، أو حركة ، أو أدباً من الآداب القومية — إنما

يدرس حالة فردية لها صفاتها وملامحها الخاصة التي تتميز بها عن الحالات الاخرى .

ولقد حاول بعض النقاد البحث عن قوانين عامة تتحكم في الأدب فيخضع لها ، ولكنهم كانوا في كل حالة من الحالات يبعون بالفشل . فزعم كازاميان Casamian مثلاً أن الأدب الانجليزي طوال تاريخه عبارة عن « ذبذبة مطردة في العقل الانجليزي » بين قطبين : العاطفة من ناحية ، والعقل من ناحية اخرى ، وتسارع هذه الذبذبة في التردد كلما اقتربنا من العصر الحديث ، وبتطبيق هذه النظرية نجد انها لا تتفق مع تاريخ الأدب الانجليزي في العصر الفكتوري في القرن التاسع عشر ، فقد كاد أن ينبت على صفة واحدة ، لا يتذبذب بين هذين الطرفين .

وأكثر القواعد العامة التي يريد أصحابها أن يخضعوا الأدب لها تنتهي الى شيء شبيه بهذا ، وتقوم على اسس سيكولوجية ، كقولهم ان الحركة الأدبية تسير بين التقليد والتجديد . أو بين الفعل ورد الفعل وهي أحكام لا تهدينا الى شيء له دلالة في التطورات الأدبية . وإذا كان علم الطبيعة يحقق نصراً مؤكداً عندما يصل الى نظرية عامة تخضع لها الكهرباء مثلاً أو الحرارة ، أو الضوء ، أو الجاذبية ، وعندما يصوغ هذه النظرية في شكل معادلات ، فان الدراسة الأدبية لا تحقق أهدافها اذا هي شغلت نفسها بالبحث عن النظريات والمعادلات . ذلك أن القانون العام كلما أمعن في عموميته أوغل في التجريد فباعد بيننا وبين الهدف الذي نبغيه من دراسة أي عمل فني يتميز بصفاته الخاصة به .

ونوجز ما سبق في أن للدراسة الأدبية مذهبين ، الأول يرى تطبيق طرق البحث في العلوم الطبيعية على الأدب ، وهي تكتفي اما بجمع الحقائق والوقائع بطريقة منهجية علمية وتقف عند هذا الحد ، واما بمحاولة وضع قوانين تاريخية لها صفة التعميم . والمذهب

الثاني ينكر أن الدراسة الأدبية علم ، ويؤكد الصفة الشخصية في « الإدراك » الأدبي ، والتفرد ، والحالة الفذة في كل عمل أدبي على حدة . ولهذا المذهب - بطبيعة الحال - أخطاؤه وأخطاره ، فهو يجعل الدراسة عاطفية ، تقديرية . وذاتية مطلقة ، فتفقدنا الكثير من قيمتها ، والعمل الأدبي - فوق هذا - لا يمكن أن يكون فذاً تماماً والا لكان غير مفهوم بتاتاً ، من الحق - مثلاً - أن هناك « هاملت » واحداً مفرداً ، غير أنه قد يكون فذاً في مجموع صفاته ، الا أن كل صفة من صفاته على انفراد موجودة عند غيره من الناس . ثم ما هي أداة الأديب ؟ ليست الالفاظ ؟ وكل لفظ - كما نعلم - قول عام متعدد مدلولاته أو تنوع .

والواقع أن مشكلة « التعميم » و « التفرد » قديمة في التاريخ أشار اليها أرسطو عندما تعرض للمفارقة بين « العالى » و « المفرد » وقال ان الشعر أكثر عالمية من التاريخ ، ومن ثم فهو أعمق فلسفة منه ، لأن التاريخ يعبأ بالأحداث المفردة . وأشار اليها ايضاً الدكتور جونسون الأديب الانجليزي عندما قال ان الشاعر لا ينبغي له أن « يعد أوراق الزهرة » . وكثير من النقاد - والرومانتيكيون منهم خاصة - يؤكدون دائماً تفرد الشعر سواء في مبناه أو في معناه .

ولكننا يجب أن نذكر دائماً أن كل عمل أدبي له صفة العموم وصفة الخصوص في آن واحد ، فهو أشبه بالإنسان ، له صفاته الفردية ، ولكنه يشارك البشر في صفاته العامة ، وصفات الذكور ان كان ذكراً ، والإناث ان كان من النساء ، والشعب الذي ينتمى اليه ، والطبقة التي نشأ فيها ، والمهنة التي يمارسها ، الى غير ذلك . ومن ثم فانه يمكننا أن نضع أحكاماً عامة عن الأعمال الفنية المتشابهة في شكلها أو المتقاربة في عصرها ، فللمسرحيات سماتها ، ولكل ادب قومي مقوماته ، بل ولكل الآداب والفنون كافة اذا نحن

وعندما نحاول ان نهتم عصرنا من العصور أو حضارة من الحضارات نحصر أنفسنا فيما خلفه العصر أو الحضارة من كتابة جميلة ، بل ولا نتقيد بما انتهى اليها من مطبوع أو مكتوب . . . ويجب ان ننظر الى العمل الأدبي في ضوء ما يمكن ان يقدمه لتاريخ الثقافة » وطبقاً لهذه النظرية . ولها من يؤيدها من العلماء والباحثين : فان الدراسة الأدبية لا تتصل بتاريخ الحضارة اتصالاً وثيقاً فحسب بل هي تتطابق مع هذا التاريخ . وانما نعت هذا النوع من الدراسة بالأدبي لأنه يهتم قبل كل شيء بالمادة المكتوبة او المطبوعة . وهي - بطبيعة الحال - أهم مصادر التاريخ . ومما يحفز الى دراسة المكتوب والمطبوع أن المؤرخين كثيراً ما يهملونه ويتجهون الى مصادر أخرى . كما انهم أكثر حفاوة بالتاريخ الحربى والسياسى والاقتصادى .

غير أننا اذا ركزنا اهتمامنا في تاريخ الحضارة بأوسع معانيه لا يصح أن نقول ان هذه الدراسة أدبية ، اذ أن الأدب حينئذ لا تكون له حدود مرسومة . وتدخل فيه معايير خارجة عن طبيعته ، وتكون النتيجة أن الأدب لا تكون له قيمة الا اذا نهض دليلاً على صحة نظرية من نظريات التاريخ وعلى ذلك فان مطابقة الأدب لتاريخ الحضارة انكار لمجاله الخاص ، وللطرق الخاصة بالدراسة الأدبية .

وهناك من يقول ان الأدب هو ما وصل اليها من « الكتب العظيمة » الكتب المعروفة بشكلها الأدبي أو تعبيرها الأدبي أي كان موضوعها ، والمعيار هنا هو القيمة الجمالية مجردة ، أو ممترجة بفكر عميق . ومما يتميز بالقيمة الجمالية المجردة كثير من الشعر الفنائى ، والمسرحيات ، والقصص أما ما دون ذلك فأساس اقحامه في الأدب شهرة الكتاب ، أو قيمة ما فيه من فكر مسوقاً في اسلوب شائق وبصورة لا تخلو من جمال ، فاذا نحن قلنا عن مكتوب انه ليس بالأدبي فنحن في الواقع نفيس بمعيار الجمال المجرد أو النقد العميق في عرض قوى متين .

حصرناها في حقبة تاريخية معينة ، وان كان النقد الأدبي والتاريخ الأدبي كلاهما يحاول أن يحدد صفات التفرد في عمل ما ، أو لدى مؤلف من المؤلفين ، أو خلال عصر تاريخي معين ، أو أدب من الآداب القومية ، الا أنه يفعل ذلك - بل ولا يستطيع الا أن يفعل ذلك - في اطار قواعد عالمية ، وعلى أسس نظرية أدبية ، وما احوجنا في العصر الحاضر الى البحث عن القوانين التي تنتظم أشكال الأدب ، والنظريات الأدبية العامة .

هذا هدف بعيد يرمى اليه الباحثون الدارسون وان كانوا لا يفضون من شأن الاستمتاع الخاص الذى يحسه قارئ الأدب ، وادراك المضمون الأدبي بروح التعاطف مع الكاتب أو المؤلف . والنقد الأدبي يعيننا على فهم النص كما يرشدنا الى القوانين العامة التي تؤثر في الأدب فيخرج حتماً على شكل خاص وصورة معينة .

طبيعة الأدب :

لما كانت الدراسة الأدبية المنظمة أمراً لا مناص منه كما بينا ، فان المشكلة الاولى التي نواجهها هنا هي موضوع هذه الدراسة : الأدب - ما الذى يصح أن نسميه أدباً ، وما الذى لا يصح ان نسميه كذلك ؟ أى ما هي طبيعة الأدب ؟ وقد تبدو هذه الأسئلة في ظاهرها ساذجة الا أننا قلما نجد فيها اجماعاً أولها اجابات مقنعة .

من الناس من يتوسع في تعريف الأدب فيقول انه كل مكتوب أو مطبوع ومن ثم فان كتاباً مثل « مهنة الطب في القرن الرابع عشر » أو « دراسة الفلك في العصور الوسطى » أو « السحر قديماً وحديثاً » يعد في باب الأدب ، أو كما قال الناقد Edwin Greenlaw أدوين جرينلو : « كل ما يمت الى الحضارة بصلة يدخل في باب الأدب . .

ومعنى ذلك أن كثيراً من كتب التاريخ أو الفلسفة ، أو العلم ، تتعلق بمفهوم الأدب .

والواقع أن كثيراً من كتب تاريخ الأدب يشتمل على معالجة للفلاسفة أو المؤرخين ، وعلماء الدين والأخلاق ، ورجال السياسة ، بل وبعض العلماء ، ولا يمكن أن نتصور تاريخاً أدبياً لـ إنجلترا في القرن الثامن عشر مثلاً لا يشمل عرضاً لبركلي وهيوم وبتلر وجيبون وبرك بل وآدم سميث . ومعالجة هؤلاء الكتاب - وإن تكن أشد إيجازاً من معالجة الشعراء وكتاب المسرحية والروائيين قلما تقتصر على مزاياهم الجمالية المحدودة ، بل تتعرض - ولو في صورة مبسطة - لمجالات تخصصهم ، ونحن وإن كنا نسلم بأن الحكم على هيوم لا يكون إلا باعتباره فيلسوفاً ، وعلى جيبون إلا باعتباره مؤرخاً وعلى بتلر إلا باعتباره أخلاقياً ، وعلى آدم سميث إلا باعتباره اقتصادياً ، إلا أن التواريخ الأدبية تتعرض لنصوصهم دون أن تتعمق تاريخ الفلسفة أو نظريات الأخلاق ، أو كتابة التاريخ ، أو نظريات الاقتصاد . ومؤرخ الأدب في هذه الحالة ليس مؤرخاً متخصصاً لهذه الموضوعات ، وإنما هو مجرد باسط لها ، دخیل عليها ، باعتدافه وبغير نكران .

إننا لا ننكر أن دراسة « الكتب العظيمة » بمعزل عن الأدب لها فائدتها في التربوية والتثقيف العام . فليس من شك في أن قراءة نصوصها أجدى بكثير من عرض خلاصات لها أو طرائف منها . ولكننا عندما نزع أننا ندرس الأدب - الذى يتصف بالخيال - لا يجوز أن نتقيد بهذا الذى نسميه « الكتب العظيمة » التى قد تكون علمية أو تاريخية تقوم فيها المعرفة على ما سبق في موضوعها ، إننا لو فعلنا ذلك لاضطررنا إلى اغفال جانب هام من جوانب دراسة الأدب ، وهو البحث عن التقاليد الأدبية وتطور الأشكال الأدبية ، وطبيعة العملية الأدبية ذاتها . ولو فعلنا ذلك لاضطررنا أيضاً إلى إهمال دراسة الظروف الاجتماعية واللغوية

والإيديولوجية وغير ذلك من الشروط التى تتكيف بها الأدب . وإذا نحن بالغنا في الأخذ بمعيار القيمة الجمالية جاءت أحكامنا على كثير من كتب التاريخ والفلسفة « غير صادقة » ووضعنا كاتباً فوق آخر لمجرد جمال أسلوبه وحسن تعبيره لا لصحة علمه والتزامه دقة البحث والتفكير . ولعلنا لا نؤثر توماس هكسلى على غيره من العلماء الإنجليز إلا لامتيازه في الأسلوب وبهذا المعيار الخاطيء قد بظفر كاتب شعبي بحظوة لدى القراء لا ينالها كاتب مبدع أصيل .

واذن فخير لنا أن نقصر مصطلح « الأدب » على « فن » الأدب أعني على الأدب الخيالي وليس من الضروري أن يكون مكتوباً أو مطبوعاً ، بل قد يجرى شفاهة على لسان قائله وعلى السنة الرواة .

ومما يعيننا على فهم ما نعنيه « بالأدب » البحث عن طريقة استخدام « اللغة » في أدائه ، فاللغة هي مادة الأدب ، كما أن الحجر أو البرونز هو مادة النحت ، والألوان مادة التصوير ، والأصوات مادة الموسيقى ، غير أن مادة اللغة تختلف عن الحجر واللون والصوت . فهذه الأخيرة خالية من المعنى مجردة من قوة التأثير ، في حين أن الألفاظ اللغة قوة تأثيرية كامنة فيها ، لأنها من خلق الإنسان محملة بالتراث الثقافي .

وإنما الفروق التى يجب أن نميزها في استخدام اللغة ، هي في استعمالاتها الأدبية ، واليومية والعلمية . وليس هذا بالأمر الهين اليسير لأن الأدب ليست له لغة خاصة به ، أى ليست له مادة يستقل بها ، ولا كذلك الفنون الأخرى ، التى قوامها المادة الخاصة بها . وقد يبدو من اليسير أن نميز بين لغة العلم ولغة الأدب ، ولكن هل يكفي أن يكون « الفكر » شيئاً يتباين مع « العاطفة » أو « الشعور » ؟ . . كلا . فالأدب يشتمل على فكر ، واللغة العاطفية من ناحية أخرى ليست مقصورة

التلايف اللفظ مع المعنى لاحتداث الأثر المطلوب .

ولا يظهر هذه المميزات للغة في الأنماط الأدبية بدرجة واحدة فالتسعر الفنائى مثلا يعنى بالجرس أكثر مما يعنى به الرواية ، ولذلك كان ترجمته الى لغة أخرى أشق وأعسر . وفي الانشودده يعسر عن الألف لا نلمسه في الرواية الموضوعية التي يحاول واضعها أن يخفي فيها شخصه تماما والفصة الهادفة تنطوى على عنصر برامجي (علمى) لا نجده في التسعر الخالص وأن كان له أثر في التسعر الهجائي أو في الحكم المنظومة . ونحن نستعمل ما يصح أن نسميه لغة ثقافية في التسعر الفلسفى والروايات التي تعالج المتكلمات الاجتماعية بصورة تكاد لا تختلف عن اللغة العلمية في شيء .

غير أننا نستطيع بالرغم من ذلك أن نفرق بفرقة واضحة بين الاستعمال الأدبى للغة والاستعمال العلمى لها . فاللفظ في الأدب له أهميته الخاصة ويرتبط ارتباطاً دقيقاً بتاريخ استخدامه ، وقد يرمز الى معان بعيدة ، وكلها خصائص تتجنبها اللغة العلمية ما استطاعت .

والأمر فيما بين لغة الأدب واللغة اليومية من فروق أدق وأقل وضوحاً منه بين اللغة الأدبية ولغة العلم . ولا تعني اللغة اليومية شيئاً واحداً ، فهناك اللغة العامية ، ولغة السوق ، ولغة أهل فن من الفنون في التجارة أو الصناعة أو الزراعة . وكثير مما ذكرنا من خصائص اللغة الأدبية تتصف به كذلك اللغة اليومية ، فهي أحياناً معبرة عن شخص قائلها . وهي أحياناً لا معقولة ، أو عاطفية ، — وأن تكن أحياناً قريبة من اللغة العلمية تهدف الى التعريف بحادث أو شيء ما دون أن يكون فيها أثر ينم عن شخص المتكلم ، ومن ثم فهي قد لا تهتم بانتقاء اللفظ كما يفعل الأديب حين يكتب أو يتكلم . ولكنها تتفق مع لغة الأدب في أنها كثيراً ما تهدف الى تغيير وجهة نظر

على الأدب ، فلفة العاشقين عاطفية وإن لم تكن أدباً ، والشجار بين اثنين انفعال عاطفى . ومهما يكن من أمر فإن اللغة المنالية للعلم تستخدم الالفاظ لدلالاتها المباشرة ، والنطاق تام بين الإشارة وما يشير اليه ، والإشارة — أو اللفظ — اعتباطية ، أى من الممكن أن نستبدل بها أساره أخرى دون الإخلال بالمعنى ، والإشارة كذلك لا تنقص لذاتها فهي كالمادة الشفافة ، تشف عما تحتها ، ولا تهدف الى الانتباه إليها خاصة ، وإنما مهمتها أن تدلنا الى ما يشير اليه في غير لبس أو غموض .

اللغة العلمية اذن تميل الى استخدام نظام معين من الاشارات كالرياضة أو المنطق الرمزي . مثلها الأعلى لغة عالمية ، كتلك التي شرع في وضعها لينتشر في أواخر القرن السابع عشر . أما اللغة الأدبية اذا قورنت باللغة العلمية — فقد تبدو ناقصة في بعض النواحي ، اذ هي تزخر بالالفاظ ذات المعنى غير المحدود ، كما تكرر فيها الكلمات التي تؤدي معنيين مختلفين ، مثل قولنا في الانجليزية Pole فقد تعنى القطب ، وقد يعنى رجلاً من بواندا . وهى تذكر ونؤنث على غير أساس فالعمر مذكر (وبالانجليزية مؤنث) والشمس مؤنثة (وهى بالانجليزية مذكر) ولغة الأدب فيها كثير من الاشارات الى الأساطير والتاريخ والذكريات القديمة والارتباطات المعنوية ، أى أنها تحمل مضمونا أكثر من معناها الأصلي . واللغة الأدبية لا تستخدم لمجرد الإشارة الى مدلولات معينة ، بل هي تعبر عن كثير من ميول المتكلم أو الكاتب واتجاهاته وموقفه من الحياة . وهى لا نكتفي بالتعبير عن حالة من الحالات ، بل تهدف الى تشكيل آراء القارئ وتوجيه نظراته وجهة معينة ، انها تسعى الى اغراء القارئ والى تغييره في النهاية . في اللغة الأدبية يكون اللفظ في حد ذاته أهمية كبرى ، فيراعى في اختياره وزنه وإيقاعه ، بل وتركيب حروفه ، كما يلجأ الكاتب الى كثير مما يعرف بالمحسنات اللفظية كالجناس والطباق ،

السامع ، ولا تكتفي بمجرد التفاهم . وهل الطفل حينما يتكلم ساعات متواصلات دون أن يستمع إليه أحد ، وهل ثروة العجائز التي تكاد أن تخلو من المعنى - هل هذه أو تلك يقصد بها التفاهم المتبادل بين طرفين !

واذن فالخلاف بين لغة الأدب واللغة اليومية خلاف كمي أكثر منه خلاف نوعي . الأدب يستغل إمكانيات اللغة ، قصداً وبطريقة منظمة ، وشخصية الشاعر في شعره أوضح وأكثر تماسكاً وأشد تغلفاً منها في حديثه الخاص في حياته اليومية ، ومن ثم تكثر في الشعر مميزات علوم البلاغة والفصاحة . وفي الشعر الحديث خاصة يلجأ الشعراء إلى استعمال الألفاظ استعمالاً غامضاً ، ويحورون في معنى اللفظ بنفبر المناسبة في النص الأدبي . واللفظ في الأدب عامة مقصود لذاته لكي يسترعى السمع والانتباه . وكثير من الصيغ الأدبية قد تم حبكها من قديم ، ويستخدمها الشعراء في شعرهم دون وعي مباشر بها . واللغة في بعض الآداب المتقدمة شاعرة إلى حد كبير ، كما هي الحال في اللغة العربية . بيد أن استعمال اللفظ استعمالاً شعرياً لا يكفي لإخراج العمل الأدبي الفني ، بل لا بد لهذا العمل فوق هذا من شكل أو قالب معين يتراوح في درجة حبكه من صورة مفككة نلمسها في قصص المفامرات إلى وحدة مركبة متماسكة تنتظم القصيدة الشعرية حتى ليكاد يستحيل عليك أن تستبدل كلمة بأخرى أو تغير وضعها في العبارة دون أن تضعف أثر العمل الأدبي بأكمله .

ولعل الفارق بين لغة الأدب واللغة اليومية أشد وضوحاً في الناحية البراجمية (العملية) في كل منهما . فاللغة اليومية تدفع إلى أداء عمل معين ، أما الشعر فتأثيره في النفس أوقع وصلته بالواقع أضعف . وإن كانت هذه الصلة غير مقطوعة وبخاصة في أنواع معينة من الأدب مثل فن الدعوة لرأى معين أو الحكيم المصاغة شعراً أو فن الهجاء ، وكذلك في ضروب انتقالية

في مجال الأدب مثل المقال ، والسيرة ، وجانب كبير من أدب الخطابة . إن صفة الجمال في الكتابة تتسع أحياناً فتشمل الرسائل الشخصية ، والمواظ التي تلقى من فوق المنابر ، فيصبح الحكم على ما هو أدب وما ليس بالأدب أمراً غير محدود . ولكننا نؤثر أن يدخل في نطاق الأدب الأعمال التي تسودها الوظيفة الجمالية وحدها ، وذلك بالرغم من أننا لا ننكر أن أعمالاً أخرى ليس الهدف الجمالي من أغراضها قد لا نخلو من عناصر جمالية في أسلوبها وتكوينها كالمقالات العلمية والرسائل الفلسفية .

والواقع أن طبيعة الأدب لا تتضح تماماً إلا فيما يشير إليه الكلام . فأنواع الأدب التقليدية كالشعر الغنائي والملاحم والدراما تشير إلى عالم خيالي تصوري . والعبارة في الرواية أو القصيدة أو في المسرحية لا تصدق حرفياً على مدلولها ، فهي ليست فروضاً منطقية . إن العبارة حتى في الرواية التاريخية ، أو في رواية من روايات بلزاك التي تنقل إلى القارئ في ظاهر الأمر « معلومات » عن أحداث واقعية ، تختلف عن العبارة في كتب التاريخ أو علم الاجتماع التي تحاول أن توصل إلينا معرفة محددة . وحتى عندما يقول الشاعر « أنا » في انشودة ذاتية لا يقصد نفسه بالذات وإنما يرمز بها إلى شخص خيالي . كما أن الشخصية في الرواية تختلف عن الشخصية التاريخية أو الشخصية في الحياة الواقعية . إنها في الرواية تتكون من مجموع العبارات التي تصفها ، أو التي تجري على لسانها ، فليس لها ماض ، وليس لها مستقبل ، بل إنها لتفتقر أحياناً إلى استمرار الحياة فيها . ومن ثم فإننا نخطيء في النقد إذا تعرضنا مثلاً لتأثير والد هاملت فيه لأن ذلك لم يرد في المسرحية ، أو تعرضنا لماضي بطل أو بطلة من شخصيات شيكسبير مما لم يذكره الشاعر في المسرحية . وفوق ذلك يجب أن نذكر أن الزمان والمكان في أية رواية يسهمان في الحياة الواقعية . حتى الرواية التي يزعم مؤلفها أنها واقعية ، وليست إلا شريحة من

مثلاً أو هنري جيمس تعرفنا بحالاتها العقلية ودوافعها النفسية ، وموقفها ، وشهواتها ، وبما عندها من قيم في الحياة وذلك بدرجة تبلغ حد الكمال وأن لم تعاون على رسم صورة مرئية لها .

وبالإضافة الى الخيال يتميز الأدب بالافادة من الاستعارات والنشبيات ومن الرمز والاقتباس من الآداب الكلاسيكية القديمة ، ومن الأساطير ، والقصص الدينية .

وخلاصة ما سبق ، أن ما يميز ما هو أدب مما ليس بأدب هو : طريقة العرض والتعبير الذاتي واستغلال إمكانات اللغة باعتبارها الوسيط الذي يستخدمه الكاتب وانعدام الغرض العملي « والتخيل » بطبيعة الحال ، ولا يصح أن نفصل في العمل الأدبي بين شكله ومضمونه ، وإنما ينبغي أن نقدر القطعة الأدبية بتمامها ، فلا نقول انها مقبولة في شكلها ومرفوضة في مضمونها ، أو مقبولة في مضمونها ومرفوضة في شكلها ، فأنما هذا نظر قاصر الى الأثر الأدبي ، اذ هو ليس سوى صورة فنية متكاملة .

كيف ندرس الأدب :

إذا كنا فيما سبق قد اعطينا فكرة عامة عن ماهية الأدب ، فالسؤال الذي نوجهه بعد ذلك هو : كيف ندرسه ؟

ان دراسة الأثر الأدبي لا بد أن تتصدي لتحليل العوامل التي هي من طبيعة تكوينه كاسلوبه وشكله والعوامل التي تخرج عن طبيعته ، عن نسيجه ، ولكنها تؤثر فيه شكلاً ومضموناً ، وترفع أو تخفض من قيمته .

ان نقطة البداية الطبيعية المعقولة التي ننطلق منها لدراسة أي عمل أدبي هي شرح وتحليل هذا العمل ذاته . فالعمل الأدبي هو الذي يبرر اهتمامنا بدراسة حياة مؤلفه ، والبيئة الاجتماعية التي نشأ فيها ، وكل دراسة أدبية

الحياة ، انما توضع طبقاً لعرف فني معين يتبعه الكاتب في اختيار الموضوع ، ورسم الشخصيات ، وانتقاء الحوادث ، وطريقة إجراء الحوار . وكذلك الدراما وتقسيمها الى فصول ومناظر ، وطريقة معالجتها للزمان والمكان ، والحوار فيها وطريقة دخول الشخصيات وخروجهم من المسرح . ومهما حاولنا التفرقة بين مسرحيتي « العاصفة » و « بيت الدمية » فهما يشتركان في احترام العرف الدرامي العام .

وإذا اتفقنا على أن أهم ما يميز الأدب من صفات هو ما يحتويه من « خيال » لا يستند الى واقع ، ربما كان ذلك كافياً في وصف أدب هومر ودانتي وشيكسبير وبلزاك وكبنتس ومن اليهم . ولكنه لا يكفي لوصف مآثورات لها قيمتها وتكاد تخلو من الخيال مثل كتابات شيشرون أو مونتيني أو أمرسون ، أو مخلفات فيها من الخيال جانب ومن الفكر الخالص جانب ، فهي بين بين ، مثل « جمهورية » افلاطون ، فليس من شك في أنها تجمع بين الخيال والفلسفة في آن واحد ، وتميز الأدب أساساً بصفة « الخيال » لا يدل على أن وجود « الخيال » نزيد من قدر المكتوب وأن انعدامه يحط من شأنه . فما أكثر ما كتب في باب الفلسفة أو السياسة مما هو من صميم الفكر ، ومما يعد ذا قيمة كبرى من الوجهة الجمالية ، ولا يمكن أن يدخل في باب الأدب وله مع ذلك أهمية من حيث الانشاء والاسلوب . وما أكثر ما خلف الكتاب من أدب تنوفر فيه صفة الخيال ولا يمكن أن نعهده من روائع المآثورات ، فكمن رواية أو مسرحية أو قصيدة لا تستحق أن تقرأ ولا تستحق البقاء .

واحب ان انبه الى ان الخيال لا يتضمن بالضرورة صوراً يرسمها القلم ، فقد تخلو القصيدة الجيدة من الصور ، ونكاد أن تكون بياناً للناس . وقد يتعرض كاتب القصة لعرض شخصية من الشخصيات ولكن القارئ لا يكون من مجموع ما يرد عنها صورة حسنة حية . فالشخصيات التي رسمها دستويفسكي

أكثر من اهتمامهم بما بين الرواية والبناء الاجتماعي من علاقة .

وكذلك النقاد في روسيا الحديثة عندما ينكرون تقسيم العمل الأدبي إلى شكل ومضمون، إنما يشيرون إلى أن التأنيير الجمالي للقطعة الأدبية هو في تركيبها لا في مضمونها . فالشكل عند هؤلاء النقاد هو كل شيء لأنه يستعمل على ما نسميه المضمون ، يتضمن العناصر اللغوية التي نتخذها أدوات للتعبير ، وحوادث القصة - مثلاً - لا تهم بمقدار ما تهمنا الطريقة التي ترتب بها هذه الحوادث ، وما نسميه « بالعقدة » - فإذا أنت غيرت ترتيب الحوادث فانك بذلك تشوه شكل العمل الفني وتجرده من قيمته الجمالية - ولعل الأجدر بنا ألا نقسم الأدب إلى مضمون وشكل وإنما نقسمه إلى « مواد أولية » لا تبالى بالجمال ، و « تركيب » وهو ما يعنى بالناحية الجمالية .

إن هذه الطريقة في دراسة الأدب التي تعتمد على النصوص وما فيها من مزايا ذاتية وطرق فنية في « التركيب » والتي لا تأبه البتة بالعوامل الخارجية ، تحتاج إلى مقال منفصل ، ولا يتسع لها المجال في هذا البحث المحدود الكلمات ، وإنما سوف أقصر بحثي هنا على العوامل الخارجية التي أرى أنه لا يجوز ولا يمكن إنكارها . وهي عوامل بيئية لا نخص بها الماضي فحسب وإنما نطبقها كذلك على الأدب الحديث وبالرغم من أن دراسة العوامل الخارجية قد لا تعدو تفسير الأدب في ضوء ظروفه الاجتماعية وما سبقه وتقدم عليه من اتجاهات وآثار ، إلا أنها تتحول في كثير من الأحيان إلى تفسير « سببي » ، زاعمة أنها تعلق الأدب ونفسره وترده إلى أصوله الأولى ، ولسنا ننكر أن معرفة الظروف التي نبت فيها عمل من الأعمال الفنية ، تلقى لنا ضوءاً شديداً على هذا العمل وتعاوننا على تأويله . ولكن الأدب ، مع هذا - فيه من ذاتية مؤلفه ما لا يمكن إخضاعه لأسباب خارجية - وليس هناك - في مجال الأدب - تطابق تام بين الأسباب

أخرى . ومن عجب أن تاريخ الأدب كان دائماً أشد اهتماماً بالمؤثرات الخارجية في الأدب منه بمحاولة تحليل الأعمال الأدبية ذاتها . وربما كان ذلك راجعاً إلى الزعم بأن لكل عصر من عصور الأدب معايير الخاصة به . ومن ثم انتقل مركز اهتمام الباحثين من الأدب ذاته إلى خلفيته التاريخية . وبتقدم العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر انصرف انتباه الدارسين إلى البحث عن أسباب الظواهر ، وتأثر مؤرخو الأدب بهذا الاتجاه في دراسة العلوم . وأنهار علم الأدب ، الذي وضع أساسه أرسطو في كتابه Poetics لأن الركون إلى التذوق الخاص بكل قارئ أدى إلى الاعتقاد بأن الفن - لأنه لا يقوم أساساً على العقل واحكامه - يجب أن يتسرك أمره « للتقدير » الخاص ، ولا يمكن أن يُمسَى هذا التقدير الخاص علماً من العلوم . غير أن سير سيدني لى Sir Sidney Lee يقول في إحدى محاضراته : « أننا في التاريخ الأدبي نبحث عن الأسباب الخارجية - السياسية والاجتماعية والاقتصادية - التي ينبثق منها الأدب » ، وهو في هذه العبارة يبرر عمل الدارسين العلميين للأدب . إلا أن الغموض الذي يكتنف الدراسة الأدبية كعلم منظم ، والافتقار إلى الوضوح في البيوتيقا Poetics هو الذي يعترض أكثر العلماء حينما يحاولون أن يكونوا موضوعيين في دراساتهم الأدبية .

وفي السنوات الأخيرة تحول النظر نحو دراسة الأعمال الأدبية ذاتها دون البحث عن نظريات عامة . وهو تحول طبيعي وصحي . وهو الاتجاه الذي أخذ به I. A. Richards وشاردز وأتباعه الذين اهتموا بالنصوص الشعرية أكثر من اهتمامهم بدراسة النظريات الأدبية العامة ، والذي أخذ به النقاد المحدثون في أمريكا . وأدرك نقاد المسرحية بصفة خاصة أن أحداث الدراما لا تتفق مع أحداث الحياة . ويجب ألا نخلط بين الحقيقة الدرامية والحقيقة التجريبية . وأكثر المعلقين على الروايات يهتمون بتحليل أساليبها الفنية وطرائق تكوينها

الأدب وسيرة الكاتب :

لا مشاحة في أن ظهور أي عمل فني إلى الوجود هو خالق هذا العمل ، أو مؤلفه ، أو واضعه . ومن أجل هذا كان تأويل هذا العمل ونفسيره في ضوء شخصية الكاتب وحياته من أقدم طرف الدراسة الأدبية وأقواها ثباتاً على الزمن .

ويمكن ان نقوم دراسة حياة الكاتب أو « سيرته » على أساس علاقتها بالضوء الذي تليفه على الانتاج الأدبي فعلاً . ويمكن كذلك أن نبرر دراسة السيرة باعتبارها دراسه لرجل عبقرى يهمنا معرفة العوامل التي أثرت في نظوره العقلي والعاطفي والسلوكي . وهي دراسة لها قيمتها في حد ذاتها . ودراسة السيرة فوق ذلك مصدر هام للتعرف على سيكولوجية الشاعر أو الكاتب ، وعلى العملية التي تم بها انجاز العمل الأدبي واخراجه في صورة معينة .

دراسة السيرة اذن اما أن تكون بقصد انماء الضوء على العمل الفني ، أو بقصد دراسة رجل عبقرى فد دراسة تاريخيه . أو بقصد دراسة سيكولوجية الفنان أو الأديب وهي أغراض ثلاثة متميزة . ويهمنا فيما نحن فيه من بحث ، الهدف الأول لعلاقته بالدراسة الأدبية ، أما الهدف الثاني فله قيمته في الدراسات الانسانية ، في حين أن الفرض الثالث يفترض أن السيرة مادة لعلم مستقل يختص بسيكولوجية الخلق الفني وهو علم نستطيع أن نقول انه في دور التكوين أو لما يولد بعد .

السيرة لون قديم من ألوان الأدب . ومع ذلك فنحن لا نستطيع فصلها عن دراسة التاريخ لأن التابع الزمني للأحداث أساس هام من أسسها وكتابة السيرة - في الواقع - لا تفرق من حيث منهج البحث بين تاريخ حياة رجل من رجال الدولة ، أو قائد جيش . أو

والنتائج . وليس العمل الفني كظواهر الطبيعة التي يمكن التنبؤ بما يطرأ عليها من تطور اذا وصلنا الى البواعث والأسباب .

وليس من شك في أن تطور التاريخ وعوامل البيئة لهما اثر واضح في تشكيل العمل الفني . وانما تظهر المشكلة عندما نحاول أن ننتقى من أحداث التاريخ وعوامل البيئة أسباباً معينة نعزو اليها وحدها التأثير في عمل ما . وذلك بالرغم من أن هناك جماعة من الباحثين يردون الأدب كله الى خلق الفرد ، ومن ثم فانهم يرون ضرورة دراسته من حيث سيرة المؤلف وحالته النفسية . وهؤلاء لا يقيمون وزناً للظروف الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية العامة في الأمة أو الشعب الذي ينتمي اليه الفنان أو الأديب . وهناك آخرون يرون أن الأدب نتيجة للتقدم الحضاري بأسره ويخصون منه ما يسمونه « تاريخ الفكر » ، وأصول الدين والفنون الأخرى . وهناك من يرى أن لكل عصر روحاً خاصة به ، أو مناخاً ثقافياً معيناً ، أو وحدة مستترة تنتظم الفنون جميعاً في كل فترة من فترات التاريخ ، وغير ذلك مما يعد من خلق المجموعة البشرية كلها . وهؤلاء هم الذين يبحثون عن التفسير « السببي » للأعمال الأدبية ولعلمهم أشد طوائف الباحثين تمسكاً بنظريتهم ، وإيماناً بانطباقها على الظاهرة الأدبية . وفي ظننا أن ذلك مرده الى انتماهم الى البحث العلمي والوضعية اللذين سادا في القرن التاسع عشر . ومنهم من تأثر مباشرة بفلسفة هيغل .

وعندى أن هؤلاء الباحثين من هذه الراوية مبالفون أشد المبالغة في العلاقة بين العمل الفني وما سبقه من جهد وتاريخ ، وكذلك بينه وبين البيئة التي ظهر فيها ، ثم ان هذا التفسير السببي للأدب لا يرشدنا الى تحليله أو تقويمه .

وفيما يلي محاولة لتقدير أهمية العوامل الخارجية المختلفة التي تؤثر في الأدب .

عالم أو مشروع ، بل لا تفرق بين دراسة هؤلاء ودراسة رجل من عامة الناس ليس له دور بارز في حياة الأمم والشعوب . ولم يجاوز «كولروج» الصواب حين قال : « ان أية حياة - مهما تكن تافهة - يمكن أن تعرض عرضاً شائقاً اذا رواها القصاص في صدق وأمانة وبتعبير قوى واسلوب جميل » وليس الشاعر - من وجهة نظر كاتب السيرة - سوى انسان يمكن أن نعرض للقارئ صورة عن حياته العقلية والعاطفية والسلوكية ، وما أدى في غضون هذه الحياة من أعمال ، مع تقويم هذه الحياة بالقياس الى معايير نستمدّها عادة من قانون أخلاقي سائد . وليس ما نظمّه الشاعر من شعر سوى واقعة - كغيرها نشرها ممكن ، أو حدث شبيه بما يقع من أحداث في حياة رجل من رجال الأعمال . والمشكلات التي يقابلها كاتب السيرة - من هذه الناحية - هي مشكلات المؤرخ بعينها . عليه ان يدرس ما خلف الشاعر من وثائق ورسائل ، وما روى عنه الرواة ، وما كتب من مذكرات أو دون من ذكريات . وعليه بعد هذه الدراسة أن يتحرى مقدار ما في هذه المخلفات من صدق وأمانة . وعندما يشرع في كتابه السيرة يلتقى بمشكلات الترتيب الزمني للحوادث ، وانتقاء ما يذكر واستبعاد ما لا ينبغي أن يذكر ، ومدى حقه في الصراحة في المادة التي تنشر . وكل ذلك ليس من صميم الأدب بصفة خاصة .

وتهمنا في هذه الصدد مسألتان : الاولى . الى أي مدى يجوز لكاتب السيرة أن يتخذ الأعمال الأدبية ذاتها دلائل على ما يقول ؟ والثانية الى أي مدى تكون النتائج التي يخلص اليها في كتابة السيرة ذات صلة بفهمنا للأعمال الأدبية ذاتها ، ولها أهمية في ادراكنا لمعناها ومرماها ؟ .

الواقع أن كثيراً من النقد يجيب بالإيجاب عن هذين التساؤلين ، فكتاب السيرة الذين يستهويهم الشعراء خاصة يرون في آثارهم الأدبية ما يدل على اتجاهات خاصة في حياتهم

أو سلوك خاص لهم ، ويعتقدون أن شعرهم ينم عن سيرتهم بدرجة لا تتوفر لكثير غيرهم من العباقرة البارزين في التاريخ . ولكن هل هذا الذي يرون صواب كله من كل ناحية ؟

عند دراسة العلاقة بين السيرة وأدب صاحب السيرة يجب أن نميز بين عصرين من عصور تاريخ الانسان . فانه بالنسبة للأدب القديمة ليس بين أيدينا وثائق خاصة يستطيع مؤرخ السيرة أن يركن اليها . كل ما نستطيع أن نحصل عليه هو من قبيل الوثائق العامة كسجلات الميلاد . أو عقود الزواج ، أو محاضر القضايا ، أو ما شابه ذلك ثم ما يمكن أن نستمدّه من الأعمال الأدبية ذاتها . فقد نستطيع مثلاً أن نعرف شيئاً عن تنقلات شيكسبير . أو سئونه المالية ولكننا لانملك أنراً من رسائله ، أو يومياته أو ذكرياته الخاصة المدونة ، اذا استثنينا حكايات قليلة نشتك في صحتها . والجهود الجبارة التي بذلت في سبيل دراسة حياة شيكسبير لم تقدم إلينا سوى نتائج محدودة ليس لها فائدة أدبية ، وكلها عبارة عن تواريخ أحداث معينة ، أو نصف تصور حياته الاجتماعية ، لانجد من بينها ما يرشدنا الى تطوره العاطفي أو المسلكي ومن الباحثين في حياة الرجل من ركنوا الى مسرحياته وإلى شعره واستخرجوا منها قصصاً خيالية عن حياته . وكل ما فعله هازلت وشلجل وداودين ومن حذا حذوهم من بعدهم موضع شك كبير ، ولا يمكن أن يكون ماورد في المسرحيات مرجعاً صادقاً لحياة الرجل . فنحن نرتاب كثيراً حتى فيما يقال من أن شيكسبير قد مر بفترة اكتئاب شديدة أوحّت اليه مآسيه وكوميدياته المريعة . اذ ليس من الضروري أن يكون الكاتب في حالة نفسية حزينة لكي يكسب المآسى أو يشعر ببهجة الحياة وزخرفها لكي يخرج الملاحى . وليس لدينا دليل قاطع على أحزان شيكسبير ، ولا يمكن أن يكون الرجل مسئولاً عن آراء ماكبث مثلاً في الحياة ، ولا نستطيع أن نقول عن يقين انه يؤمن بما جاء على لسان اياجو . وليس هناك ما يدعونا الى الاعتقاد بان بروسبرو يتكلم

١
- كما قال جيته - ليس سوى طرف من
اعتراف الشاعر على نفسه .

ويجب ونحن بصدد البحث في العلاقة بين
السيرة والأدب أن نذكر أن هناك نوعين من
الشعراء : الشاعر الموضوعي والشاعر الذاتي .
أما الأول - واليه ينتمي كيتس واليوت - فيقف
من الحياة موقفاً سلبياً ، يفتح عينيه وأذنيه
لصوت العالم وحركته يسجل
ما يسمع وما يرى دون أن يبرز فيما
يكتب شخصيته . وأما النوع الثاني فعلى
تقيض ذلك يهدف الشاعر فيه الى عرض
شخصيته وهو يريد أن يرسم صورة لنفسه ،
يعبر عن ذاته ويعترف بما يدور في داخله . ولم
يعرف الأدب لفترات طويلة من تاريخه سوى
النوع الأول ، الذي يكون عنصر التعبير
الشخصي فيه ضعيفاً حتى ان كانت القيمة
الجمالية كبيرة جداً . ومن ذلك ما تحدر
الينا من أدب الفروسية الخيالية والمقطوعات
الفنائية التي شاعت في عهد النهضة الأوروبية ،
والدراما في عهد اليزابيث والرواية الطبيعية ،
وجانب كبير من الشعر الشعبي .

ولكننا حتى في حالة الشعر الذاتي ينبغي أن
ندرك الفارق بين عبارة يلقها الشاعر بقصد
ذكر شيء عن حياته الخاصة وسيرته ،
واستخدام نفس هذا الدافع في عمل من
الأعمال الأدبية . وليس من شك في أن ما يرد
مثلاً في الرسائل الشخصية أو المذكرات اليومية
يختلف جد الاختلاف عن العمل الأدبي من حيث
علاقته بالواقع وخاصة حينما يكون هذا العمل
الفني وحدة فنية على مستوى رفيع . وعلى
هذا الأساس فان شخصية « ماكبث » مثلاً
ضعيفة الصلة بواقع حياة الشاعر .

وحتى حينما يشتمل العمل الفني على
عناصر يمكن مطابقتها على سيرة الكاتب فان
هذه العناصر كثيراً ما تكون محورة في هذا
العمل وعلى ترتيب مختلف عن ترتيبها في الحياة
الواقعية . وذلك بدرجة تفقدها مغزاها الى

بلسان شيكسبير . اننا نخطيء لو عزونا الى
المؤلف أفكار أبطاله أو مشاعرهم أو آراءهم ،
أو أن ننسب اليه فضائل هؤلاء الأبطال أو
رذائلهم . ولا يصدق هذا على الشخصيات
الدرامية أو على شخصيات القصص والروايات
فحسب ، وانما يصدق كذلك على الشعر الفني
حينما يقول صاحبه « أنا » فهو في الواقع
لا يعنى نفسه وانما هو يعبر عن رأي موضوعي
قد لا تكون له علاقة بذات شخصية ، ان العلاقة
بين الحياة الخاصة للكاتب وعمله الأدبي ليست
من قبيل العلاقات الواضحة بين المسببات
والنتائج .

غير أن هناك طائفة من النقاد تؤمن بصحة
السيرة ، ويضيفون أن الظروف قد تغيرت منذ
عهد شيكسبير ، فأصبحت دلائل الإثبات في
تاريخ حياة الأديب قائمة متوافرة . فقد تنبه
الشعراء الى أن الأجيال المقبلة سوف تنظر
اليهم وكأنهم أحياء فخلفوا لنا كثيراً من الأقوال
الخاصة بحياتهم الذاتية ، وجذبوا انتباه
معاصريهم فكتبوا عنهم ورووا عن حياتهم .
ومن هؤلاء - على سبيل المثال - ملتون ،
وبوب ، وجيته ، وورد زورث ، وبيرون .
وأصبحت بعدئذ دراسة السيرة أمراً هيناً
ميسوراً ، لأننا نستطيع أن نقارن العمل الأدبي
بالحياة . والحياة بالعمل الأدبي . بل ان
الشعراء أنفسهم - والرومانتيكيون منهم
خاصة - ليتطلبون هذه الدراسة ويدعون اليها ،
فهؤلاء يكتبون عن أنفسهم ويعبرون عن مشاعرهم
الداخلية . ومنهم من أخذ يتجول في أنحاء
القارة الأوروبية نفسها مثل الشاعر الانجليزي
بيرون فعرف في كل مكان . هؤلاء الشعراء
تحدثوا عن أنفسهم في رسائلهم الخاصة ، وفي
مذكراتهم اليومية ، وكتبوا أحياناً سيرة حياتهم
بأقلامهم . بل لقد كانوا كذلك يتحدثون عن
أنفسهم في أقوالهم . وليست « مقدمة »
وردزورث سوى سيرة حياته بقلمه . ولا يمكن
أن نهمل هذه المخلفات عن حياة الشعراء عند
محاولة تأويل قصائدهم ، في حين أن الشعر

حد كبير ، ولا تعدو أن تكون مادة بشربة تتكامل مع غيرها من العناصر في العمل الفني . وعلى هذا الأساس بين لنا مير G. W. Meyer مدى اختلاف « مقدمة » ورد زورث التي تعد من غير نسك عرضاً لسيرته عن حياة الشاعر في الواقع أثناء العملية التي تزعم « المقدمة » أنها تتصدى لوصفها .

ان القول بأن الفن تعبير ذاتي فحسب ، وأنه تدوين للمشاعر والتجارب الشخصية قول خاطيء من أساسه . ذلك أنه حتى حينما تكون هناك علاقة وثيقة بين العمل الفني وحياة المؤلف ، فان ذلك يعنى أن العمل الفني نسخة من الحياة ، ومن ثم فان دراسة الأديب عن طريق سيرته نوع من الدراسة ينجاهل أن العمل الفني ليس مجرد تجسيد للتجربة وإنما هو دائماً آخر عمل من سلسلة أعمال مشابهة ، فهو في صورة الدراما أو الرواية ، أو القصيدة ، أو غيرها من الأشكال ، محكوم بالتقليد والعرف الأدبي ، وإذا استندت الدراسة الى حياة الأديب فحسب فان ذلك يكون بمنابة انكار للتقاليد الأدبية التي تسرى في الانتاج حتى ان كان ذلك على غير وعى من المؤلف ، كما أنه انكار لبعض الحقائق السيكولوجية الساذجة ، فالعمل الفني قد يجسد « حلم » المؤلف أكثر مما يجسد حياته الواقعية . أو قد يكون « قناعاً » يختلف عن تكوين المؤلف يتخذه لنفسه ليخفى خلفه حقيقة شخصيته ، أو قد يكون صورة للحياة التي يريد المؤلف أن يفر منها . وما يورده المؤلف من حقائق الحياة في عمله الفني إنما هو جانب الحياة الذي وجه اليه انتباهه لفائدته في الصياغة الأدبية دون جوانب كثيرة أخرى لها أهميتها ، كما أن كثيراً من التجارب التي يرويها تشكلها الى حد كبير التقاليد الفنية التي سلفت والأفكار العامة التي سبقت .

ونخلص من هذا الى أن تفسير العمل الفني بسيرة صاحبه ، وفائدة هذا الجهد ، بحاجة الى فحص دقيق في كل حالة على حدة ، ما

دام العمل الفني لا يمكن أن يعد وثيقة صادقة تماماً من وثائق تاريخ الحياة ، ولا يتحتم أن يمارس الكاتب صور الحياة التي ينقلها اليها في أدبه والا ما استطاعت اميلي برونتي أن تكتب « مرتفعات وذرنج » . ولو أخذنا بهذا الرأي لترتب عليه القول بأن شيكسبير كان محامياً وكان جندياً ومعلماً ، وفلاحاً ، بل وبنفس هذا المقياس لا بد أن يكون شيكسبير امرأة من النساء لكي يكتب عن تجاربها واحاسيسها .

ولكني أقول - برغم هذا كله - ان شخصية المؤلف لا يمكن أن تخفي تماماً من آثاره الأدبية ، انك نقرأ دانسي أوجيته أو تولستوى ونذكر أن هناك شخصاً وراء كل عمل من أعمالهم ، وليس من شك في أن هناك تشابهاً في الصفات بين كتابات المؤلف الواحد في المناسبات المختلفة . غير أن هذه الصفة قد تكون صفة أدبية لا تمت الى شخص الكاتب بصلة . فقد نستخلص الصفة « الملتونية » في أدب ملتون أو « الشكسبيرية » في أدب شيكسبير دون أن تكون لدينا معرفة يقينية بحياة الرجلين .

ومهما يكن من أمر فان الكاتب حينما يحاول أن يعبر عن عرف معين في مسرحية أو شكل أدبي آخر لا بسعه الا أن يعرض هذا العرف ممزجاً بخبراته الخاصة ، وبحياته الخاصة . وبهذا المعنى المحدد المقيد تفيد السيرة في دراسة الأدب . عندئذ تكون لها قيمة تفسيرية لكثير من الاشارات والكلمات التي ترد في انتاج الكاتب ، كما أنها تفيد كثيراً في معرفة نمو فن المؤلف . ونضجه ، وعوامل تدهوره .

ومعرفتنا بما قرأ الكاتب أو الشاعر ، وبصلاته الشخصية برجال الأدب أو غيرهم ، والرحلات التي قام بها ، والمناظر والبلدان التي شاهدها وعاش في اكنافها - كل ذلك من المواد التي تلقي ضوءاً على التاريخ الأدبي ، أي تبين لنا الظروف التي أحاطت بالأديب ، والمؤثرات التي عملت على تشكيله في صورة خاصة ،

أطلقوا عليه اسم « الموهبة » وأروا أن هذه الموهبة تعويض للشاعر أو الأديب عن نقص عنده في نواح أخرى . فنجد الهة الشعر مثلا في الاوديسي تحرم ديمودوكوس نعمة البصر « ولكنها تعطيه موهبة الغناء الرائعة ، أما تيريسياس قد فقدت البصر ووهبت نعمة البصيرة » وليس من الضروري أن يكون المعوق علة بدنية ، بل قد يكون نقصاً سيكولوجيا أو اجتماعيا ، فقد كان يوب أحذب قرماً ، وكان بيرون أعرج ، أما بروس فكان يعاني أزمة نفسية لأنه من أصل يهودي ، وكان كيتس أقصر قامته من متوسط الناس ، وتوماس ولسف أطول قامته . غير أن فكرة النقص والتعويض هذه لا يؤيدها بحث علمي دقيق . ومن بين « رجال الفكر » كثيرون ممن كانت لهم عيوبهم البدنية أو النفسية أو الاجتماعية ، واذن فلا يمكن أن تكون النظرية مقصورة على « رجال الفن والأدب » وحدهم . وانما التفتت انظارنا اليهم في هذا الصدد لأنهم أودعوا كتاباتهم اشارات الى ما كانوا يعانون من عيوب . ولأنهم بثوا في انتاجهم ما كانوا يشكون من علل .

ولعل أخطر سؤال نواجهه في هذه النقطة هو هذا : اذا كان الكاتب عصبي المزاج فهل تمده عصبية بموضوعات عمله الفني ، أم هل نحفره فقط الى الكتابة في أى موضوع ؟ فاذا كانت الحالة العصبية مجرد حافز ، فان الكاتب في هذا لا يختلف عن غيره من المفكرين . واذا كانت الحالة العصبية تمتد الى الأعمال ذاتها (كما كانت الحال قطعاً مع كافكا) فكيف يكون عمله مفهوماً لقرائه ، في حين أن هذا العمل لا يقوم على التعقل العادي ؟ من رأينا ان الكاتب لا يقتصر على تدوين حالة من الحالات العصبية الشاذة . انما يعالج نمطاً من الناس (كما فعل دستويفسكي في الاخوة كرامازوف) ، وكثيراً ما يكون هذا النمط نموذجاً لخلق شخص شاذ شائع في عصره .

وكان فرويد يعد الكتاب رجلاً عصبياً عنيداً يقوم بعمل خلاق لكي يحمي نفسه من التصدع

والمواد التي اتخذها مصادر لانتاجه الأدبي . وأود أن أذكر هنا أن دراسة السيرة ليست لها قيمة في « النقد » ولا ينبغي لنا - كما ذكرت من قبل - أن نتخذ عند تقدير عمل فني معين معيار « الصدق » والمطابقة مع الحياة للحكم له . فما أكثر ما كتب في الفزل من شعر لم يستشعر صاحبه الحب حقاً ، وما أكثر الشعر الديني أو الصوفي الذي صدر عن رجال ليس في قلوبهم ذرة من ايمان . وان قصيدة «وداعاً..» للشاعر الانجليزي بيرون تقدم في صدق واخلاص ما كان بينه وبين زوجته من علاقة ، ولا يجوز أن تكون من أجل ذلك من أفضل قصائده . بل ان كثيراً مما كان فيه الشاعر كاذباً ليعد من خير ما خلف لنا من أدب .

الأدب وعلم النفس :

قد نعني « بسيكولوجية الأدب » الدراسة السيكلوجية للكاتب باعتباره نمطاً وباعتباره فرداً ، وقد نعني بها دراسة عملية الخلق الأدبي ، وقد نعني القوانين السيكلوجية التي تتضمنها الأعمال الأدبية ، وقد نعني بها أخيراً أثر الأدب في قرائه . وهو ما يسمونه « سيكولوجية القراء والمستمعين » وسوف نعرض لهذا المعنى الأخير عندما نعالج في الفقرة التالية « الأدب والمجتمع » . أما هنا فسوف أتعرض للمعاني الثلاثة الأخرى ، وربما كانت دراسة القوانين السيكلوجية التي تتضمنها الأعمال الأدبية أقرب الفروض الثلاثة الى الدراسة الأدبية .

ولنبداً بسيكولوجية الكاتب : ان طبيعة العبقرية الأدبية كانت دائماً مثار التأمل والتحليل . وقد نصورها الناس منذ الاغريق مربطة « بالجنون » وقيل ان الشاعر « متلبس » بملكه شيطان ، وهو ليس كغيره من الناس ، بسمو عليهم ويهبط دونهم في آن واحد . واللاشعور الذي ينضح عنه أعلى من مستوى الشعور وأدنى منه في آن واحد .

ومن النقد من عزا عبقرية الشاعر الى ما

من التعبير ونؤثر عليه الصدق والوضوح ، ولا نبحت عن النظائر والمشابهات ، ولا عن الوحدة بين المتفرقات .

ويؤكد اليوت T. S. Eliot هذه النظرة الشاملة عند الشاعر ، لأن الشاعر في ظنه يستعيد آثار تاريخ الجنس البشرى ، ويتصل اتصالاً مباشراً بطفولته الذاتية وطفولة جنسه مع تطلعه الى مستقبل أبعد . الشاعر عند هذا الناقد « أشد بدائية وأكثر تحضراً من معاصريه » . ويتحدث اليوت كذلك عن « الخيال السمعي » وعن « الصورة المرئية فعلاً » التي تراود الشاعر دائماً ، وقد تكون لها عنده قيمة رمزية ، لأنها تمتل أعماق شعور لا نستطيع أن نسبر غوره « ويرى اليوت كذلك أن هناك صلة بين الحركة الرمزية في الفن والنفسية البدائية ، ويخلص الى أن « عقلية الانسان البدائي التي سبقت العقل المنطقي لا تزال بلح على الانسان المتحضر ولكنها في متناول الشاعر وحده يستغلها ولا يطاردها » .

وفي هذا الرأى الذى سقناه لالبوت نلمس تأثير كارل يونج وترديداً لنظريته التى نقول بان وراء « اللاوعى الفردى » - أى بقايا الماضى المكبوتة ، وبخاصة عهد الطفولة والصبا - هناك « اللاوعى الجماعى » - أى الذكريات المكبوتة عن ماضى الجنس البشرى بأسره بل عما قبل ظهور الجنس البشرى .

ويونج له نظرية في الأنماط البشرية ، فهى أساساً أربعة ، النمط الذى يفكر ، والذى يشعر ، والذى يرى بالفطرة ، والنمط الذى يحس ، وكل نمط من هذه الأنماط الأربعة قد يكون انطوائياً وقد يكون منبسطة . وليس الأديب بالضرورة رجلاً انطوائياً ، بل قد يكون منبسطة ، ومن أى نمط من الأنماط الأربعة التى ذكرتها ، ولا ينم أدبه وإنما عن نمطه ، بل قد يكون الأدب الذى يصدر عنه مناقضاً أو متمماً لما ينقصه .

وهناك الشاعر الفنائى الرومانتيكى

ولكنه فى الوقت نفسه لا يحاول أن يعالج نفسه علاجاً ناجعاً شافياً حتى لا نزول عنه صفة الأديب ، والفنان عند فرويد رجل يحلم فى يقظته ، ويسلك سلوكاً شاذاً ، ولكن المجتمع يقر له هذا السلوك . وهو لا يحاول أن يفر من نفسه ليكون فى الحياة بطلاً ، أو ملكاً ، أو غير ذلك من الشخصيات التى يود لو كان مثلها وإنما يكتفى بتدوين خيالاته ونشرها لكي يكفل لها الخلود . بيد أن هذه النظرة تنطبق كذلك على الفيلسوف وعلى الرياضي البحت وهما لا يبتان آمالهما فيما يؤلفان من أعمال . ولذلك فالتفسير النفسى هنا هو أن الرجل العبقرى - فنانياً كان أو كاتباً أو رياضياً أو فيلسوفاً أو غير ذلك - هو من الطراز الذى يكتفى بالملاحظة والتعبير ولا ينهض الى عمل وحركة . وهو رأى لا ينصف الأثر غير المباشر أو غير المنظور للعمل القائم على التأمل ، ولا ينصف ما يحدث فى العالم من تغيرات نتيجة لقراءة الروايات أو الاطلاع على الفلسفات . وهو كذلك رأى لا يرى صاحبه حقيقة واضحة ، وهى أن الخلق ذاته نوع من أنواع العمل فى العالم الخارجى ، وأن الحالم فى يقظته اذا كان يقنع بأن يحلم بكتابة أحلامه ، فإن الرجل الذى يكتب فعلاً يشتغل باخراج الباطن الى الظاهر ، وباخراج الحلم الى حقيقة .

وكثير من الكتاب كانوا يعزفون كما قلنا عن « الشفاء » التام من حالتهم العصبية أو عن « التكيف مع المجتمع » ، لأنهم كانوا يخشون ان هم فعلوا أن يكفوا عن الكتابة ، كما كانوا يخشون أن يرددهم التكيف الى حالة طبيعية أو وضع اجتماعي يلفظونه باعتباره فاسداً .

ومن امثلة الشذوذ عند الادباء - والشعراء منهم خاصة - أنهم يخلطون المدركات الحسية التى تأتئهم عن طريق السمع والصبر ، فقد يرى الأديب للصوت لوناً ، وقد يكون ذلك نوعاً من التعبير بالتشبيه والاستعارة وهما من الصفات اللازمة للشعر وبخاصة الرومانتيكى منه ، لأن عصور التعقل لا تستسيغ هذا النوع

الحس الجمالي ، فالمصور يلنقط بعينه ما في الطبيعة من جمال فيوضح بالصورة ما يرى . وكذلك الشاعر وكل انطباع - مهما تكن واسطة التعبير - يتشكل بفن صاحبه .

وقد الفنا أن نطلق على الدافع الباطني لعملية الخلق اسم « الوحي » وكان اليونان يسمونه Muses أو آلهة الشعر ، وهو في المسيحية ما يعبر عنه « بالروح القدس » وفي حالة الوحي تختفي الشخصية الواعية للمؤلف أو الكاتب ، وكان العمل الفني يملأ عليه من خارج نفسه . وما عليه إلا أن يدونه أو يرسمه .

ومن الباحثين من يعتقد أن الكاتب أو الشاعر بوسعه أن يستثير الوحي . إذا هو تعاطى كحولاً أو مخدراً . لأنه بذلك يبرز ما في عقله غير الواعي . ويقول كولردج ودي كونسى انهما اذا تناولا قدرأ من الأفيون انفتح أمامهما عالم جديد بأسره ، وخبرات تصلح للعرض فتكون أدبا رائعاً . غير أن الأطباء يؤكدون أن العمل الفني لا يصدر عن اثر المخدر وانما يصدر كما أشرنا من قبل عن حالة عصبية عند الفنان . ويقول أحد النقاد الذين فحصوا أعمال دي كونسى قبل أن يعتاد تعاطي الأفيون ، وأعماله بعد التناول ، أن الخصائص واحدة في كلتا الحالين .

ومن الشعراء وبخاصة في العصر القديم من كان يضع نفسه أوضاعاً خاصة لكي يملكه شيطان الأدب فيتكلم أو يكتب الأدب . وما أشبه ذلك برجل الدين الذي يأوى الى صومعة ، ويتلو ابتهالات معينة لكي ينزل عليه الوحي فيصدر أحكاماً دينية أو صوفية . وبعض الكتاب يجدهذه الحالة الموحية في الهدوء والعزلة التامة ، وبعضهم يجدها وهو وسط أسرته أو داخل مقهى عام . ومن الكتاب من لا يأتيه الوحي الا ليلاً لأن الليل هو وقت التأمل والأحلام وانطلاق العقل الباطن . وبخاصة ان كان الكاتب رومانتيكياً خيالياً . وكان ميلتون يرى أن ذهنه لا يخصب ولا ينتج الا فيما بين

(مثل شيلي) من ناحية ، والشاعر الدرامسى (مثل جيته) وشاعر الملحمة (مثل ميلتون) والروائي (مثل جين أوستن) من ناحية أخرى . الأول « متلبس » أو يتسلط عليه شيطان . والثاني « صانع » بارادته وقديجمع الأديب بين صفة « المتلبس » و « الصانع » فتكون له في الحياة رؤيا تملك عليه نفسه ثم يريد بوعى واهتمام أن يعرض رؤياه على الناس بفن وصناعة .

وكان اليونان كما يقول نبتشه يعززون الفن الى الهين ديونيسس وأبولو ، الأول ملهم الموسيقى أو حالة النشوة ، وهي حالة « التلبس » ، والثاني ملهم النحت أو الصناعة أو صياغة الأحلام . وفي هذا الفارق الأساسى بين أدب رومانتيكى وأدب كلاسيكى .

وبتأثير نيتشه يقسم عالم النفس الفرنسي ريبو Ribot الفنانين والادباء الى نوعين : الأول « تشكىلى » يتأثر بحواسه ، والثانى « رمزى » وهو الذى يصدر عن انفعالاته ومشاعره . وتأثير ريبو يفرق اليوت بين كاتب بتخيل خيالا « بصرياً » مثل دانتى وآخر يتخيل خيالا « سمعياً » مثل ميلتون ، وهناك غير ذلك ضروب أخرى من التقسيم أساسها سيكولوجى ، لانرى بسطها لأن المجال يضيق عن عرضها جميعاً .

هذا ما كان من أمر سيكولوجية الكاتب ، أما فيما يتعلق بسيكولوجية الخلق الفني ، فان البحث فيها يشتمل على جميع الخطوات التى تقع بين الاصول اللاشعورية للعمل الأدبى والمراجعات النهائية التى لاغنى عنها لكثير من الكتاب .

وفي هذا المجال ينبغى أن نميز بين التكوين العقلى للشاعر أو الأديب وتكوين القصيدة أو الأثر الأدبى ، أو بين الانطباع والتعبير . يرى كرويتسى أن الانطباع والتعبير - عند الفنان - عمليتان متكاملتان تخضع كلاهما لقدرته على

الاعتدالين : الربيع والخريف . أما جونسون فكان يهزأ من كل هذه المزاعم ويقول ان الأديب يستطيع أن يكتب في أى وقت شاء أن هو توفر على الكتابة وانصرف اليها ، أما هو شخصياً فلا يكتب الا تحت ضغط اقتصادي وحاجة الى المال . وسواء أخذنا برأى أو بغيره مما سلف فهناك حقيقة سيكولوجية نستنبطها من جميع الآراء وهى أن الانتاج الفنى يرتبط بعادات خاصة وطقوس معينة .

وتمة سؤال آخر يتعلق بالخلق الفنى : هل طريقة الكتابة لها اثر واضح على الاسلوب الأدبى ؟ هل يهم فى شىء اذا كان المرء يكتب مسودة أولى يدونها بالقلم ، أو يؤلف مباشرة على الآلة الكاتبة ؟

كان همنجواى يعتقد أن الآلة الكاتبة تدعو الى احكام العبارة قبل أن يدفع بها قائلها الى المطبعة . ويرى غيره أن الآلة الكاتبة تدعو الى الاسلوب الفضفاضى أو الاسلوب الصحافى . وسواء كان الأمر هذا أو ذاك فليس لدينا بحث تجريبي يثبت احدى النظريتين . ومن الكتاب من كان يملئ على سكرتيره ، ولا يستطيع الانشاء بغير هذه الطريقة ، ومن هؤلاء ميلتون ، وكان جيته يبنى العمل كله فى ذهنه ، ثم يرتجل التعبير عنه لفظاً .

هذه وسائل مختلفة لعملية الخلق الفنى وكلها لا ينتهى بنا الى نظرية عامة فى هذا الصدد . وكل ما لدينا اما طرائق فردية أشار اليها أصحابها مثل الذى خلفه لنا جيته عن نفسه أو فلوبير أو اليسوت . ولدينا كذلك نظريات علماء النفس بشأن الابتكار والاختراع والخيال ، ومحاولة ايجاد عامل مشترك فى جميع حالات الخلق العلمى والفلسفى والجمالى غير أن كل ذلك لم يؤد بنا الى نظرية ثابتة ثبوت العلم .

وكل معالجة لعملية الخلق الأدبى لابد أن تعود الى الدور الذى يلعبه العقل الظاهر والدور الذى يلعبه العقل الباطن فى الانشاء . وفى ذلك

تختلف العصور الأدبية ذاتها ، فالعصر الرومانتيكى يمجّد اللاشعور ، والعصر الكلاسيكى يمجّد الشعور والعقل . ومن ثم كان الأدب الرومانتيكى ذاتياً ، والكلاسيكى موضوعياً وان تكن هناك فروق أخرى بين الانجاء الرومانتيكى والاتجاه الكلاسيكى لا ينبغى اغفالها .

ويجب أن نذكر أن الخلق الأدبى ليس ابتكاراً لأفكار وصور ، وانما هو أيضاً طريقة معينة فى استعمال الألفاظ وايجاد ما بينها من روابط ، واذا كان « تداعى المعانى » صفة من صفات الكاتب الروائى ، « فتداعى الألفاظ » صفة من صفات الشاعر . ويؤدى بنا ذلك الى النظر فى خلق الشخصيات الروائية . لاشك فى أن بعضها نتيجة المشاهدة الشخصية ، وبعضها منقول عن أدب سابق ، وبعضها الآخر تعبير عن ذات الكاتب ونفسه . ولذلك فان كثيراً من الشخصيات الروائية ليس فى الواقع صوراً من الحياة ، ويقول أحد علماء النفس ان الشخصية الروائية ليست الا « اسقاطاً » لمؤلفها ، ففاوست ومفستوفيليس وفرتر وولهم ما يستر كلها « اسقاطات » فى قصص روائى لأوجه مختلفة من طبيعة جيته ذاته . كل صفة فى الكاتب بذرة لشخصية روائية . فالأخوة الأربعة كارامازوف صفات متنوعة عند دوستوفسكي . وقد يبرز الكاتب صفة فى نفسه فى تصوير بطله نسائية ، ومن الأقوال الماثورة عن فلوبير « ان مدام بوفارى هي أنا » .

ومن الطبيعى أنه كلما تعددت الشخصيات التى يخلقها المؤلف وانفصلت احداها عن الأخرى اشكل علينا تحديد شخصية المؤلف واختفى الكاتب فى مسرحياته . فمن العسير علينا مثلاً أن نحدد شخصية شيكسبير من شخصياته المسرحية لكثرتها وتنوعها .

وانتقل الآن بعد الحديث عن سيكولوجية الكاتب وعملية الخلق الفنى وصلتها بشخصيته الى مشكلة أخرى فى العلاقة بين علم النفس

دى بونالد بهذه العبارة ؟ إذا كان يفترض أن الأدب في أي عصر من العصور يعكس الوضع الاجتماعي السائد « تماماً » فهو لاشك مخطيء فيما زعم . وإذا كان يعني أن الأديب يصور بعض جوانب الحياة الاجتماعية فقط فالعبارة إذن ليس فيها دقة العلم ولاشمول التعريف وإذا كان يعني أن الأدب يعكس الحياة أو يصورها كان في ذلك أشد غموضاً وأبعد عن دقة الوصف والتعريف . أن الكاتب لا مفر له من التعبير عن تجربته وفكرته العامة عن الحياة ولكن ذلك ليس معناه أنه يعبر عن الحياة كلها في كل وقت أو حتى في عصر معين من عصور التاريخ . وإذا قلنا أن الكاتب يجب أن يعبر عن الحياة في زمنه تعبيراً كاملاً وأن يمثل عصره ومجتمعه ، فأننا بذلك نضع معياراً معيناً لتقييم الأدب . فالأديب وفقاً لذلك يجب أن يكون على وعي بأوضاع معينة في المجتمع ، مثل موقف البروليتاريا أو أصحاب رؤوس الأموال ، ولا يأخذ بهذا الرأي كل من عرفنا من النقاد ، وإن كان هيجل وتين يريان أن الفنان يجب أن يصور حقائق التاريخ والاجتماع ، ومن ثم تعد آثاره من الوثائق أو الآثار التاريخية التي نعتد عليها في كتابه التاريخ . فإذا لم يكن الأدب كذلك فقد قيمته . ولكن هذه النظرية — كما أشرت من قبل — تتعلق بنقد الأدب وتقييمه ، ولا تختص بوصف العلاقة بين الأدب والمجتمع .

وهي علاقة أساسها علم الاجتماع فيما يتعلق أولاً بالكاتب ، وحرقة الأدب والأساس الاقتصادي للإنتاج الأدبي ، ومكانة الكاتب في المجتمع وايدولوجيته مما يمكن أن نلمسه في نواح أخرى للنشاط الإنساني غير التعبير الأدبي . وما يتعلق ثانياً بالقراء أو المستمعين والتأثير الاجتماعي للأدب في مسلكهم ، وما يتعلق ثالثاً بالمحتوى أو المضمون الاجتماعي للأعمال الأدبية ذاتها .

ولما كان الكاتب عضواً في المجتمع فإن دراسته تتعلق بالطبقة الاجتماعية التي ينتمي

والأدب : هل يمكن أن نستخدم علم النفس في تفسير الأعمال الأدبية وتقييمها ، وهو ما يهمنا أكثر من غيره في باب النقد الأدبي ؟ ليس من شك في أن بعض الكتاب كانوا يؤمنون بنظريات معينة في علم النفس أثرت في أعمالهم الأدبية ، وهل ننكر ما « لتحليل النفس » من أثر في الروايات الحديثة ؟

وقد يكون « علم النفس » كغيره من المواد الأولية والمعارف التي يستمد منها الكاتب خبراته ، شأنه في ذلك شأن علمه مثلاً « بالفلك » أو « التاريخ » أي أن الأدب ليس توضيحاً لنظريات نفسية ، وإنما هو في صورته المختلفة ، من شعر إلى رواية إلى مسرحية إلى غير ذلك ، تعبير جميل عن آراء الكاتب أيما كان مصدر هذه الآراء .

ولنفرض جدلاً أن الروائي بصفة خاصة ينجح في خلق شخصيات تسلك سلوكاً ينم عن « صدق سيكولوجي » فهل لهذا الصدق قيمة فنية . أن كثيراً من الأعمال الفنية الكبرى يخالف معايير السيكولوجيا ، فهو قد يعرض مواقف شاذة خيالية مما لا يتعرض له علم النفس . والأدب لا يلتزم الصدق السيكولوجي كما لا يلتزم الواقع الاجتماعي . وقد تكون لمعرفة الكاتب باصول علم النفس قيمتها ، ولكنها قيمة ثانوية إذا قيسست إلى قدرته على التركيب وإيجاد التماسك بين أجزاء العمل الفني . وقد يعرف الأديب الحقائق النفسية بالفطنة دون دراسة منظمة ، ويفيد منها في أدبه فيحكم احساسه بالواقع ، ويشحذ من قوة الملاحظة عنده ويعاونه ذلك على خلق أنماط لم يسبقه إليها أحد .

الأدب والمجتمع :

يقول الناقد الأدبي دى بونالد De Bcn 1d « الأديب تعبير عن المجتمع » ولعل هذه العبارة هي نقطة البداية في البحث عن العلاقة بين الأدب والمجتمع . وكلنا نتساءل : ماذا يعني

ايدولوجيته . اذ ان الكاتب كثيراً ما يضع نفسه في خدمة طبقة غير طبقته . وأكثر شعراء البلاط في التاريخ من الطبقات الدنيا . ولكنهم يصطنعون أذواق رعاتهم ومذاهبهم في الحكم .

ولو أردنا فعلاً أن نتعرف الى النظرة الاجتماعية للكاتب ، فأننا لا ينبغي أن نقصر البحث فيما كتب ، بل علينا أن نرجع كذلك الى سيرته الذاتية ، ودراسة شخصه كمواطن له آراؤه في موضوعات اجتماعية وسياسية لها أهميتها ولها خطرها ، وله نشاطه في قضايا العصر الذي عاش فيه .

وفي الآثار الأدبية المختلفة درجات متفاوتة من تعبير الأدب عن الظروف الاجتماعية المحيطة ، فالأدب الشعبي يكاد أن يكون صورة صادقة لأوضاع المجتمع في حين أن الأدب العبقري الفلد قد يكون بعيد الصلة عن المحيط الاجتماعي الذي ظهر فيه ، فهو يصدر عن المثقفين الأحرار الذين لا تحكمهم الآراء السائدة .

وقد شرعت الدراسة الأدبية في البحث عن العلاقة بين الفنان ومجتمعه . الفنان الشعبي يعتمد اعتماداً قوياً على فضل جمهوره . وفي العصور الوسطى بدأت تتكون جماعات فنية من كتاب وعلماء ومطربين يحاولون الاستقلال بذواتهم ويكوّنون النقابات التي تحفظ لهم مكانتهم بحيث لا يكون للجمهور أو السادة الحكام فضل عليهم أو توجيه لهم . وفي عصر النهضة ظهرت طبقة « الانسانيين » الذين كانوا يجوبون الأقطار يقدمون خدماتهم لمن يتولى رعايتهم ، وأمسى الأديب في بعض الأحيان رجلاً يخشى بأسه ويحسب لقلمه حساب ، حتى وإن كان لا يظفر بالتقدير الحقيقي والاحترام .

ثم انتقلت في العصور الأخيرة تبعية الكاتب للجمهور أو النبلاء بعامة الى الناشرين الذين بانوا هم وحدهم تقريباً أصحاب الصلة بالقارئ . وظل نفوذ الكنيسة ونفوذ أصحاب المسارح باقياً في بعض الحالات . وأحياناً نجد

اليها كما تتعلق بسيرة حياته الخاصة . ويمكن بالدراسة أن نبرز مدى ما أسهم به الأرستقراط ، أو البورجوازيون ، أو البروليتاريا ، في المجال الأدبي في مختلف العصور وفي مختلف البلدان . ففي أمريكا نجد أكثر الأدباء من أبناء التجار وأصحاب المهن ، وأكثر الأدباء في أوروبا ينتمون الى الطبقة الوسطى لأن الأرستقراط هناك مشغولون بالمجد أو تزجية الفراغ ، وهو ما لا يتوافر للأديب ، كما أن الطبقات الفقيرة لا تجد فرصاً كافية للتعليم لكي يظهر من بينهم أدباء مرموقون . أما في إنجلترا فالوضع يختلف عنه في القارة الأوروبية لأن الأرستقراط هنا لم يعزلوا أنفسهم عن العامة كما فعلوا في أوروبا لأن كثيراً من الأرستقراط في إنجلترا كانوا - بحكم قانون الميراث هناك - لا ينخرطون في سلك الأغنياء فالمراث كان للأبن الأكبر وحده . وقد نجد من بين أبناء الفقراء في إنجلترا أدباء مثل بيرنزا وكارليل وأنما هؤلاء في الغالب اسكتلنديون نظراً لسياسة الديمقراطية هناك وعدم التمييز بين الطبقات . أما في روسيا فأكثر الكتاب قبل تشييكوف من أصل أرستقراطي ، وبقيت الحال كذلك حتى جاءت الثورة الروسية الاقتصادية الشيوعية ففرت الأوضاع وقاربت بين الأفراد في وضعهم الاجتماعي بمحاولة تذويب الفوارق بين الطبقات ، فظهر الأدباء من أبناء العامة .

من اليسير أن نجتمع مثل هذه الحقائق ، ومن العسير أن نحدد دلالتها . هل الأصل الاجتماعي والطبقة التي ينتمي اليها الأديب والبيئة تحدد له ايدولوجية خاصة وتعين له ولاء اجتماعياً خاصاً ؟ لو كان ذلك كذلك لكان شيلي ، وكيثس وكارليل ، وتولستوى أمثلة واضحة لخيانة الأديب لطبقته الاجتماعية . وليس من الضروري - خارج روسيا - أن يكون الكاتب من البروليتاريا لكي يكون شيوعياً .

والواقع أن الأصل الاجتماعي للكاتب يلعب دوراً يسيراً في المشكلات التي تثيرها مكانته الاجتماعية ، أو ولاءه الاجتماعي ، أو

وسرورهم . ولسنا بحاجة الى أن نشير هنا الى أن نجاح المسرحية يتوقف الى حد كبير على جمهور المشاهدين . وكان ادراك العلاقة بين الجمهور والأديب أمراً هيناً حينما كان الجمهور محدود العدد فلما تضخم جمهور القراء والمتساهدين أمسى تحديد هذه العلاقة أمراً شاقاً عسيراً وبخاصة عندما باتت صلة الأديب بجمهوره صلة غير مباشرة ، بل تقوم بها هيئات وجمعيات ومؤسسات ، ونواد ، واكاديميات ، وجامعات ، كما تقوم بها المجلات والدوريات ودور النشر . وعندئذ ، وفي هذه المرحلة ، تظهر أهمية الدور الذي يؤديه الناقد ، وكل هذه العوامل لها أثرها في تحديد نوع الأدب الذي يتسيع بين الناس ، واطهار ادباء وخلق آخرين .

وتولت الحكومات أخيراً - وبخاصة في الدول الشمولية - رعاية الأدب ، وتشجيع الادباء ، وملكت في يدها توجيهه والرقابة عليه . فعظم بذلك دور الأدب في تشجيع الاقليمية والقومية ، والاستراكية او الشيوعية . وقد تفشل الحكومة في تحقيق غرضها ، ولكن ذلك لا ينفي أن الحكومات بوسعها أن توفر امكانيات الخلق لاولئك الذين يسخرون أنفسهم لاداعة اتجاهات الدولة ونشر سياستها وتأييدها . وذلك يؤدي بطبيعة الحال الى شعبية الأدب ، وتشجيع الفنون الشعبية ، واقترب الفنان من مجتمعه واندماجه فيه .

وبالرغم من أن اذواق الطبقة العليا ومعاييرها في الفن تنتقل عادة الى الطبقات السفلى ، الا أن العكس كذلك قد يحدث فتنتقل اذواق الطبقة السفلى ومعاييرها الى الطبقة العليا ، وعندئذ يشتد الاهتمام بالفوكلسور والفن البدائي . وليس من الضروري أن يبقى وضع مقاييس الجمال في يد الطبقة المتقدمة اجتماعياً . فان التاريخ يدلنا على أن البورجوازية تملك زمام الأمر في الأحكام الجمالية في الوقت الذي بقيت فيه مقاليد الحكم السياسي في يد الطبقة الارستقراطية .

الكاتب يحاول الاستقلال التام عن كل هيئة أو كل راع فتسوء حالته المادية كما كانت الحال مع دكتور جونسون الذي كان يتحدى النبلاء ولا يبالي ، وقد يثرى من قلمه كما كان بوب الذي جمع أموالاً طائلة من ترجمته لهومر .

ولم يظفر الأديب بالجزء المادي الوافر الا في القرن التاسع عشر حينما استطاع رجال من أمثال سكوت وبيرون أن يفرضوا نفوذهم على الدوق والرأى العام . وكان فولتير وجيته قد اضافا كثيراً الى مكانة الكاتب واستقلاله في الفارة الأوروبية . وكان لنمو الجمهور القارئ بانتشار التعليم ، ولتأسيس المجلات الكبرى مثل « ادنبره » و « كورترلى » أثر واضح في استقلال الأدب عن تشجيع الخاصة من الناس .

وكان الفلاحون في القرن الثامن عشر يقرأون ما يقرأ السادة ورجال الجامعات . أما في القرن التاسع عشر فلم يعد للأدب جمهور واحد بل عدة جماهير لكل منهم اهتمامه الخاص ، فتنوعت الكتابات وتطورت الى حد كبير لتقابل اذواقاً متعددة . وبتنا في العصر الحاضر نجد أدباً خاصاً بالأطفال وأدباً للشباب ومجلات نوعية لمختلف الحرف ، وشئون المنزل ، وصحفاً اسبوعية ، وقصصاً واقعية . وأخذت الكتب والمجلات تمعن في التخصص وتبحث في كل حالة عن ناشر هو أيضاً من المختصين .

ومما تقدم نجد أن الأساس الاقتصادي للأدب والمركز الاجتماعي للكتاب يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالجمهور الذي ينوجه اليه الكاتب بالخطاب ويعتمد عليه في حياته المادية . وحتى أن كان رعاة الأدب من أرستقراط القوم فهؤلاء الارستقراطيين خراطون في سلك الجمهور . وكثيراً ما يضغط الجمهور على الكاتب فيضطر الى مخالفته ولا يخرج عن عرفه ومألوفه . وحتى في العصور البدائية التي ازدهر فيها الشعر الشعبي كان الشاعر يعتمد على السامعين واذواقهم الى حد كبير . وكان لا بد له لكي يؤثر فيهم من أن يستثير اعجابهم

وكذلك تختلف مقاييس الجمال باختلاف الأجيال ، فالتيوخ محافظون والشباب مجددون وباختلاف الأجناس، فالرجال يميلون الى التعمق والنساء الى السطحية ، وفي الأدب - كما في الأزياء - طرز حديثة يتشبث بها الناشئون ، وهي سريعة التغير والتبدل وبخاصة في عصرنا الحاضر الذي تتغير فيه العلاقات الاجتماعية بسرعة غير معقولة .

وعندما يحس الكاتب كما يقول الناقد الروسي جورجي بليخانوف Georgi Plekhanov تناقضاً بين أهدافه وأهداف المجتمع الى درجة تدعو الى اليأس من تغيير الأوضاع . ينشأ نوع من العداوة بين الفنان والمجتمع ويميل عندئذ الى العزلة والى التجمع في أمكنة خاصة مثل Greenwich Village قرية جرينتش في نيويورك وهي ظاهرة تدعو الى دراسة خاصة .

وبالرغم من الجهود الكثيرة التي بذلت فان العلاقة بين الانماج الأدبي واسسه الاقتصادية، وتأثر الكاتب بالجمهور ، لا تزال بحاجة الى مزيد من البحث والدراسة . ان علاقة الكاتب بالجمهور أو براعيه ليست مجرد المطابقة بينه وبينهم أو اعتماده عليهم ، فكثير من الكتاب ينجح في خلق جمهوره الخاص . وكل كاتب - كما يقول كولردج - عليه أن يخلق ذوقه الخاص الذي يستسيغه .

ان الكاتب لا يتأثر بالمجتمع فحسب بل يؤثر فيه أيضاً . فالفن لا يكتفي بمحاكاة الحياة بل يحاول أن يشكّلها كذلك ، وكثير من الناس يرسمون حياتهم ويخططون لها على غرار حياة الأبطال والبطلات في القصص التي قراوها . كم من شاب عاشق كان عشقه متأثراً بالصورة الأدبية التي ارتسمت في ذهنه ، وكم من مجرم ارتكب جريمته بالطريقة التي روتها القصص ، بل وكم من شاب قد انتحر فعلاً على الصورة التي وردت في « آلام فرتر » لجيته أو في « الفرسان » لديماس . ولكن هل بوسعنا أن

نحدد تماماً تأثير الكتاب في القراء ؟ هل من الممكن أن نصف تأثير السخرية الأدبية ؟ هل غير فعلاً أديسون من أخلاق المجتمع ، وهل كان دكنز فعلاً عاملاً من عوامل الإصلاح الاجتماعي ، واصلاح مدارس البنين والسجون ومساكن الفقراء في إنجلترا ؟ وهل كانت هاريت ستو Stowe فعلاً « المرأة الصغيرة التي أسعلت الحرب الأمريكية » بكتابتها « كوخ العم توم » ؟ وهل غير كتاب « ذهب مع الريح » نظرة أهل الشمال ازاء الحرب التي أشعلتها مسز ستو ؟ وكيف أثر همنجواي وفوكنر في فرائهم ؟ والى أى مدى كان تأثير الأدب في ظهور القومية الحديثة ؟ لا شك في أن الروايات التاريخية لوالتر سكوت قد فعلت فعلها في نقوية الكبرياء الوطني عند أهل اسكتلندا خاصة .

ونستطيع أن نقول دون أن نتجاوز الصواب ان الشباب يتأثرون مباشرة بما يقرأون أكثر مما يتأثر الكبار ، وان القراء من ذوى الخبرة اليسيرة يحبون الأدب ، ويصدقونه في سداجة باعتباره محاكاة للحياة لا تفسيراً لها ، وان من ضاقت عنده دائرة الكتب التي يطلع عليها يأخذ المكتوب مأخذاً أكثر جدية من غيره من القراء المتسعين المحترفين . غير أن كل هذه الآراء افتراضية لم يؤيدها استقرار أو استطلاع للرأى على طريقة علمية ، ولكننا يجب الا نقلل من شأن الخبرة والتجربة في هذه الامور ، على أن يتسع مجال البحث فيشمل أكبر عدد ممكن من القراء في مختلف الامم ، ولا يقتصر على قلة من القراء لا يمكن أن تكون خبراتهم حكماً صحيحاً .

ان أكثر الطرق شيوعاً - على كل حال - في دراسة العلاقة بين الأدب والمجتمع هي تلك التي تتناول دراسة الأعمال الأدبية ذاتها باعتبارها وثائق اجتماعية ، وصوراً للواقع الاجتماعي في العصر الذي ظهرت فيه . ولسنا نشك في أن الأدب يمكن أن يمدنا بالصورة الاجتماعية التي تصدق على الواقع ولو الى

حياة الاقطاعيين في روسيا. واذا قرأنا تشيكوف ارتسمت في أذهاننا صور واضحة عن التجار والمتقنين ، والواقع أن كل صورة من صور المجتمع يمكن العثور عليها بين صفحات الكتب الأدبية .

غير أن أمثال هذه الدراسات ليست كبيرة القيمة لأنها تعد الأدب مجرد مرآة للحياة ، ومحاكاة لها . كما أننا يجب أن نأخذ في الاعتبار طريقة الكاتب في معالجة الموضوع ، هل هو واقعي يهتم تسجيل الحقائق كما حدثت ؟ أم هل هو ساخر ، أو كاريكاتوري ، أو خيالي رومانتیکی يُمجّد فكرة معينة تملك عليه مشاعره ؟ كل حالة من هذه الحالات نعالج الأمر الواقع بطريقة خاصة ، ولا بد لنا من الحذر الشديد عند محاولة إدراك مرماها . يقول الكاتب الألماني كون برامزت Kohn Bramstedt « لا يستطيع الحكم على مطابقة الأنماط الاجتماعية وأنواع سلوكها - كما وردت في القصص - على الأمر الواقع ، وتقدير ما هو خيالي منها ، وما هو تعبير عن آمال الكاتب ، وما هو صادق فعلاً - لا يستطيع ذلك إلا باحث له دراية بتكوين المجتمع يستمدّها من مصادر أخرى غير الأدب » .

ومع ذلك فإن هذا العالم الألماني لم ينكر أن بعض مظاهر السلوك العام بين الناس - مثل صراع الطبقات ، وكراهية اليهود - يصورها الأدب بطريقة أفضل من أية وسيلة علمية أخرى ، بشرط أن نقرأ الأدب تفسيراً صحيحاً . وفي العصور القديمة كانت المادة الأدبية تقريباً هي المصدر الوحيد لمعرفة الصورة الاجتماعية لأن الكاتب السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي لم يكن قد ظهر بعد .

ودراسة الشخصيات الروائية ، تعاوننا على

حد . يقول توماس وارتون Thomas Warton مؤرخ الشعر الانجليزي « أن الأدب يتميز بأنه يسجل ملامح العصر بأمانة وإخلاص ، ويعبر بصدق عن المعاملات السائدة بين الناس » وعنده - وعند كثير ممن خلفه من النقاد القدامى - أن الأدب قبل كل شيء أشبه بمتحف يعرض عادات الناس وأزياءهم ، ومصدر هام من مصادر تاريخ الحضارة . ولا مشاحة في أن كثيراً منا إنما يستمد انطباعه الأساسي عن المجتمعات الأجنبية من قراءة الروايات ، من سوفوكليز ، وجلزورزي ، وبلزاك ، وترجنيف .

والأدب كوثيقة اجتماعية يمدنا من غير شك بالخطوط العريضة للتاريخ الاجتماعي ، فحكايات كانتربري لشوسر تعرض علينا صورة عامة عن التدهور الاجتماعي في عصره . كما أن شيكسبير في مسرحيته « زوجات وندسور المرحات » وبن جونسون في كثير من مسرحياته وتوماس ديلوني يصورون لنا الطبقة الوسطى في عهد اليزابيث ، واديسون وفيلدن في سموليت يرسمون لنا صورة صادقة عن البورجوازية الجديدة في القرن الثامن عشر . كما أن جين أوستن تصور أعيان الريف وقسس القرى في مطلع القرن التاسع عشر . وترولوب وذاكري ودكنز يصورون العصر الفكتوري . ويصور جلزورزي وولز الطبقة الوسطى في أوائل القرن العشرين . ويصور بنت Bennet الحياة في المدن الريفية .

ويمكن أن نذكر عدداً مثل هؤلاء ممن يصورون الحياة الاجتماعية في أمريكا مثل ستو وهاولز وشتاينبك ، وعدداً آخر ممن يصورون هذه الحياة في فرنسا ومنهم بلزاك وبروست ، وغيرهم في روسيا مثل ترجنيف وتولستوى الذين أعطونا صورة واضحة عن

هذه الأوضاع لها علاقة بالتربية ، وبالتالي لها علاقة برأي الكاتب في موضوعات اجتماعية عامة كالحب ، والعقائد الدينية ، وإن كان ذلك يحدث بطريق غير محسوس ولا منظور .

وعلى ذلك فإن الباحث على كتابة الأدب وتلوين الكتابة الأدبية بلون خاص لا يمكن أن يرجع إلى مصدر واحد - لا يمكن أن يكمن مثلاً في العوامل المناخية والبيولوجية والاجتماعية وحدها كما يقول « تين » ، ولا في « روح الشعب » وحدها كما يقول « هيجل » ، ولا في وسائل الإنتاج كما يزعم الماركسيون .

ومما يدحض النظرية الماركسية أن تاريخ الثقافة يدلنا على أن الأدب انتابه كثير من التغير والتطور في القرون العديدة التي تقع بين أوائل العصور الوسطى وظهور الرأسمالية بعد انتهاء هذه العصور ، في حين أن وسائل الإنتاج كادت أن تبقى كما هي طوال هذه الفترة . وقبلما نجد علاقة مباشرة بين التطورات التكنولوجية والإنتاج الأدبي في أي عصر من العصور . ولقد ظهرت آثار الثورة الصناعية عند رجال الاقتصاد والفكر الاجتماعي في القرن التاسع عشر قبل ظهورها بعشرات السنين في الروايات الإنجليزية حينما تأثر بها جاسكل ، وكنجزلى ، وشارلوت برونتي ، في أربعينيات هذا القرن .

إن الحالة الاجتماعية في بلد ما لا يمكن أن تحدد الأشكال الأدبية أو الذوق الأدبي في هذا البلد . وإن كان رجل من رجال الاقتصاد مثل كينز Keynes يعلل ظهور شيكسبير وغيره من كبار الكتاب ممن عاصروه بالرخاء الاقتصادي الذي خلق جواً من الخفة والمرح والتحرر من الهموم الاقتصادية . ولكننا نتساءل ولماذا لم يحقق الرخاء الاقتصادي مثل هذا النبوغ

فهم الموقف الاجتماعي بعامة ، وتؤدي بنا إلى معرفة تاريخ بعض الأفكار الدينية والمثل الخلقية ، فهي أقدر من غيرها على تبصيرنا بنظرة العصور الوسطى متلاً إلى الخيانة وإلى الربا ، ونذكر في هذا الصدد صورة شبلوك لشيكسبير التي رسمت لنا الرأي السائد عن اليهودى المرابى .

نم ألم تقدم لنا الكوميديا الإنجليزية بعد عودة الملكية صورة صادقة عن الأرستقراطية المنحلة المستهترة في بريطانيا ، فلم تكن مجرد حيل فنية لصبغة الأدب ، أو عرضاً للهو والتسلية فحسب ، مهما يكن هناك من فارق بين الحياة في واقعها والصورة الأدبية التي رسمها كتاب المسرحيات في ذلك الحين .

إن الأدب يظهر في وسط اجتماعي ، وفي بيئة معينة ، وهو جانب من الثقافة السائدة ، ويرى « تين » النافذ الفرنسي الكبير ، أن الأجناس البشرية (العنصر) والوسط الاجتماعي ، والفترة التاريخية ، هي العوامل الرئيسية التي تؤثر في شكل الأدب وفي مضمونه . ولا يهتم « تين » بالعنصر أو الفترة التاريخية كما يهتم بالوسط والبيئة ، لأن العنصر معناه الخلق العام « للشعب » أو « روح الشعب » وهي دراسة بطبيعتها غامضة ، كما أن الفترة التاريخية معناها انتقال من وسط إلى وسط أو من بيئة إلى أخرى . فدراسة الوسط إذن هي أهم ما يعنى به « تين » ، على أن « تين » لا يقصر معنى الوسط على البيئة الجغرافية ، بل يمتد معناه عنده ليشمل ما وراء الأعمال الفنية من تقاليد أدبية ولغوية سابقة ، وهي تقاليد لا بد بالضرورة أن يحيط بها جو اجتماعي عام . على أن الأدب كذلك يرتبط مباشرة بالأوضاع السياسية والاقتصادية في البلاد التي يظهر فيها ، لأن

الأدبية واستخلاص ما فيها من فلسفة واحكام عامة . وقد بالغ العلماء الألمان خاصة في هذا الاتجاه ومنهم أولريشي Ulrici الذي بذل جهداً جباراً ليعرض لنا آراء شيكسبير كأن الرجل له رسالة فلسفية .

وهناك من يقول بعكس ذلك تماماً ، وينكر وجود اية علاقة بين الفلسفة والأدب ، فيقول جورج بوس George Boas متلاً « ان الأفكار في الشعر معروفة من قديم ، لا جديد فيها ، وكثيراً ما تكون باطلة ، ولا يتصيد الفكر في غشون الشعر الا مراهق لم ينضج بعد ، لا يدرس الشعر الا لما يحتويه من أفكار » ويوافقه في ذلك اليوت الذي يقول ان دانتى نفسه او شيكسبير ذاته لم يعطنا فكراً جديداً . ونحن نشارك بوس واليوت الرأي . وبخاصة في الشعر الغنائي ، وليس ما في الأدب المحض من فلسفة الا أفكاراً بدائية او احكاماً عامة سبقته فيه الفلسفة وقامت بتحليله وتعليقه . وكثيراً ما تكون الحكمة التي نستخلصها من عمل أدبي مصاغة في عبارة موجزة ، او في بيت من الشعر ، وليس أشد خطأ في النقد وتقييم الأدب من أن تأخذ عبارة من موضعها أو بيتاً من قصيدته وتدرسه وحده منفرداً . ان ذلك يهدم القيمة الأدبية للقطعة كلها ويدل على عدم ادراكنا لقيمة البناء في الأدب .

اننا لا ننكر أن الأدب وثيقة من وثائق تاريخ الفكر والفلسفة ، لأن التاريخ الأدبي يسير في خط مواز لتاريخ الفكر وتنعكس فيه الأفكار . وكثير من الشعراء باحوا صراحة بانتمائهم الى فلسفات معينة . ولكن هذا ليس معناه أن الأدب تعبير مباشر عن فكر الانسان . وانما الأصح ان تأخذ في هذا الموضوع بنظرية لانجوى Lovejoy فيما اسماه « تاريخ الأفكار » ، وهو يفرق فيها بين فكر فلسفي بحث وفكر

الأدبي في الولايات المتحدة في العشرينات من هذا القرن ، ولماذا لم يظهر كبار الكتاب في ذلك الحين في بلد آخر غير انجلترا . هذا ولم يكن شيكسبير في كل ما كتب رجلاً متفائلاً ، بل ان تراجيدياته تنم عن حزن عميق في نفسه ، وقد يكون فيما صور من مصارع العظماء في مسرحياته تصوير لارستقراط العصور الوسطى الذين فقدوا قدرهم الاجتماعي في عهد اليزابيث . بل ان ماركس نفسه تحير في العلاقة بين الأدب والاجتماع برغم ماديته الشديدة ، فالعصور الحديثة أكثر انتعاشاً من الناحية الاقتصادية من عهد الاغريق ، ولكن أدبنا الحديث لا يمكن ان يقارن بأدب اليونان في عمقه وجماله وقيمه . وقد توقع ماركس أن يتلاشى تقسيم العمل في المستقبل عندما يصبح المجتمع لا طبفياً ، فلن يكون هناك فنانون متخصصون متفرغون للفن ، ولن يكون هناك مصورون أو ادباء يكرسون حياتهم للتصوير أو الأدب ، بل سوف يكون هناك — على احسن الفروض — رجال يقومون بأعمال من بينها التصوير أو الأدب كهواية أو زيادة .

وأخيراً نقول في باب العلاقة بين الأدب والمجتمع ، ان الأدب لا يمكن ان يصبح بديلاً عن علم الاجتماع أو السياسة ، ولا يمكن ان يكون مسئولاً عن تصوير حالة اجتماعية أو اقتصادية ، بل ان اهدافه جمالية بحث ، والجمال وحده هو الذي يبرر وجوده .

الأدب والفكر :

كثيراً ما يفحص النقاد الأدب على أساس انه شكل من اشكال الفلسفة . وأنه لا يعدو أن يكون فكراً مصاغاً على صورة من الصور ، فيحللون القطع الأدبية ليستنبطوا ما فيها من افكار ، ويشجعون طلابهم على تلخيص الاعمال

علمي ، واصول دينية ، ونصوص أدبية . وهذه الطريقة تختلف قطعاً عن طريقة دراسة تاريخ الفلسفة ، فهذه تقتصر على دراسة كبار المفكرين في المجال الفلسفي ، أما تلك فتشمل كذلك صغار المفكرين ، والادباء والشعراء باعتبارهم فروعاً من اصول . وهذه الطريقة أيضاً لا تعنى بدراسة النظم الفلسفية ، وإنما تتابع كل فكرة مفردة ، أي أنها تفتت النظم الفلسفية إلى أجزائها الصغرى التي تتألف منها . ولا كذلك دراسة الفلسفة التي تبحث في النظم والكليات . والادب في طريقة لافجوى وثيقة فقط من وثائق الفكر يستخدمها عندما يتناول تاريخ الفكر البشرى بعامة أو ما يصطلح عليه باسم « تاريخ الأفكار » ، ولا يرى في الأدب إلا صورة « مخففة » من الفكر الدسم العميق .

ويرحب طلاب الأدب بهذه الطريقة لأن تفهم التاريخ الفلسفي يلقي ضوءاً ساطعاً على المقطوعات الأدبية ، كما أن هذه الطريقة تعتبر كرد الفعل للحركة العقلية البحتة التي ترى أن الأدب وما إليه عناصر تصدر عن اللاوعي ولا يمكن أن يعتد بها ونحن ندرس الفلسفة التي تصدر عن الوعي المحض . ولعل في الأخذ بطريقة لافجوى ما يعاوننا على عدم الارتكاز في الدراسات الأدبية التاريخية على اللغات المختلفة والقوميات المتباينة .

ان لتاريخ الفلسفة والفكر العام قيمة لا تقدر عند تفسير نص شعري ، أو عبارة أدبية خصوصاً إذا كان الكتاب من أمثال باسكال وأمرسون ونييتشه الذين يتعرضون لمشكلات التاريخ الفكري للإنسان . وليس تاريخ النقد الأدبي إلا جانباً من جوانب تاريخ علم الجمال وهو قطعاً من علوم الفلسفة المتخصصة ، وبخاصة عندما يكون النقد نظريات عامة لا تنقيد بنصوص أدبية معينة في عصر من العصور .

وليس من شك في أن الأدب الانجليزي يعكس في كل عصوره تاريخ الفلسفة . تلمس ذلك مثلاً في تأثير شيكسبير باعلاطونية النهضة كالخطاب الذي جاء على لسان يوليسيز في مسرحيته « ترويلس » ، وتلمس ذلك كذلك في تأثير ميلتون بالذهب الأخلاقي والفلسفة الدينية السائدة في عصره مما أخذ صورة نظام كوني كامل في « الفردوس المفقود » ، ولامراء في أن شعر دريدن يشرح الجدل الديني والسياسي لعهد ، كما أن مقال بوب « عن الإنسان » ينم عن فلسفة العصر . وكاد الشاعر جراي أن يكون ناظماً لفلسفة لوك ، كما أن ستيرن كان معجباً بلوك متحمساً له وقد ضمن كتابه « ترسترام شاندى » كثيراً من آرائه .

وقد كان كولردج - من بين كبار الشعراء الرومانتيكيين - فيلسوفاً محترفاً ، ودارساً في عمق شديد لآراء كانت وشيلنج . كما تأثر ورد زورث كذلك بكانت .

وفي القرن التاسع عشر عبر تنيسون وبراوننج عن الصراع بين الدين والعلم فيما نظما من شعر . وانعكست موجة الالحاد والتشاؤم التي سادت في ذلك الحين على كثير مما خلف لنا سوبنرن وهاردي ، واطلع برناردشو على نييتشه وصمويل بتلر وتأثر بهما إلى حد كبير . وليس هناك من ينكر أثر فرويد في الأدب الحديث والمعاصر . وهكذا نستطيع أن نسوق الأمثلة نبرهن بها على تأثير الادباء الانجليز بالفلسفة ودراستهم لها .

ولو القينا نظرة على الآداب الأخرى للمسننا كذلك في وضوح تأثير الأدب بالفلسفة ، فكثير من اصول الدين وجد سبيله إلى شعر دانتي . واثبت النقاد الفرنسيون تأثير رابليه وباسكال بفلسفة الصور الوسطى . وفي ألمانيا تلمس

يجيبون في قصائدهم عن مسائل فلسفية ولكنهم يفعلون ذلك في كل موقف على حدة ، ولم يحاول أحد منهم أن يجيب عن مشكلات الحياة بنظام فلسفي واحد يفسر كل المسائل تفسيراً واحداً ، وذلك برغم الجهود التي بذلها النقاد لبحث آراء الأدباء والشعراء في مشكلات حيوية بعينها ، كمشكلة الموت والجنس والعقيدة والعاطفة ، وبخاصة عاطفة الحب ، إلا أنه مما لا شك فيه أن معالجة الأدباء لهذه الموضوعات تستند إلى الإحساس والانفعال ولا تركز على العقل والفكر ، وتأخذ المعايير الجمالية في الحسبان دائماً .

وكثير من الدارسين لا يقصرون البحث على العلاقة الفردية بين الأديب والفلسفة ، بل يوسعون المجال ليشمل عصره بعينه أو فترة تاريخية خاصة . وعلى هذا الأساس يقسمون الأدباء أنماطاً ، فمنهم الموضوعي ، ومنهم المثالي ومنهم الخيالي طبقاً للفترة الزمنية التي ظهر فيها .

ومن قبيل الربط بين الفلسفة والأدب كذلك ما يسمونه « روح العصر » التي تسرى في الفكر والفن والعقائد والأزياء وفي كل مرفق من مرفق الناس ، وكل لون من ألوان نشاطهم . فان كل مظاهر الحياة في فترة ما تستند إلى « روح » خاصة ولقد كانت كل نواحي الحياة — مثلاً — في العصر الرومانيكي متصفة بالاغراق في الخيال . وهناك عصور « التعقل » وعصور « اللامعقول » حيث يكون المذهب ملحوظاً في الفلسفة والفن على حد سواء . غير أن هذا الاتجاه في البحث هو في حقيقة الأمر اتجاه الفلاسفة العقلانيين أنفسهم ، أما الباحثون من الأدباء فلا يسايرون النظرية إلى كل هذا الحد البعيد ويرون في كل عمل أدبي تفرداً قد يتفق وقد يختلف مع روح العصر .

ناتير كانت في شيلر ، وأفلوطين وسبينوزا في جيته . وكثير من الروس يعدون دستويفسكي وتولستوى من الفلاسفة وأصحاب الفكر .

الأمثلة لا حصر لها ولا عدد في الآداب الأوروبية التي تثبت العلاقة بين الأدب والفلسفة ، نكتفي بذكر ما سبق منها ، ولكن المشكلة ليست في إبراز هذه العلاقة أو إثباتها ، إنما المشكلة تتمثل في سؤالنا : إلى أي حد يكون ترديد أصداء أفكار فلسفية معينة تحديداً لوجهة نظر الشاعر أو الأديب ؟ وإلى أي مدى كان اعتناق الشعراء والكتاب لفلسفات معينة مبنياً على نظام فلسفي متميز متكامل ؟

وحتى لو وجهنا النظر إلى الشعراء الفلاسفة أو المفكرين ، الذين كتبوا ما يمكن أن نسميه الشعر الفلسفي ، فمن حقنا أن نتساءل : هل تكون للشعر قيمة أكبر لأنه أعمق فكراً وفلسفة؟ وهل يصح أن نحكم على الشعر بمقدار ما يحتويه من فكر ، أو أن نقومه بمعايير الفلسفة ؟ هل تؤثر دانتى على شيكسبير لوضوح الفلسفة عند دانتى أكثر منه عند شيكسبير ؟ وهل تفقد قصيدة بوب « عن الإنسان » قيمتها لأن الفكر فيها متفكك غير متماسك ؟ هل تحول شيلي في تفكيره من المادية إلى المثالية الأفلاطونية يجعله في النقد الأدبي تحولاً نحو الأفضل ؟ إن هذه البلبلة في التفكير مبعثها العقليون ، ومرجعها إلى الخلط بين وظيفة الفلسفة ووظيفة الفن وإلى سوء تقدير لطريقة استغلال الأدب للفكر .

لقد قام الكاتب الألماني رودلف أنجر Rudolf Unger يبحث قيم عارض فيه هذا الاتجاه العقلي في الحكم على الأدب وقال : « إن الأدب ليس معرفة فلسفية مترجمة إلى شعر وتصوير ، وإنما هو تعبير عن نظرة عامة إلى الحياة » . نعم إن الشعراء — كالفلاسفة —

والأجدر بنقاد الأدب بدلاً من الفوص في هذه المسائل العويصة التي لا تؤدي إلى غاية ، والبحث في مشكلات فلسفة التاريخ ، والتقاء جميع نواحي النشاط في كل حضارة من الحضارات في نقطة فلسفية واحدة ، أن يبذلوا الجهد في التعرف إلى الوسائل التي تتسرب بها الأفكار فعلاً إلى نصوص الأدب . ولا أعني بذلك ورود الأفكار - كأفكار - في أي عمل أدبي ، مع بقائها على صورتها الأولى ، صورة العلم المباشر والمعرفة الصريحة . وإنما أعني اندماج الأفكار في النسيج الأدبي بحيث تصبح جزءاً منه لا يتجزأ ولا يمكن فصله ، أي عندما تكون الأفكار من « مكونات » العمل الأدبي فلا تصبح أفكاراً بمفهوم الأفكار وإنما تسمى رموزاً بل أساطير . فالأفكار في الشعر ينتظمها وزن وقافية يدخلان في كيانهما وتجميلها استعارات وتشبيهات هي من طبيعة الشعر لا من طبيعة الفكر . ويمكن في الروايات أن يناقش الكاتب مشكلات اجتماعية أو خلقية أو فلسفية ولكن بالحوار أو بأسلوب القصة كما فعل جورج ساند أو جورج اليوت ، وكما فعل دوستويفسكي حيث ترد الأفكار في خواطر وسلوك أشخاص الرواية .

وأتأ لتساءل - برغم هذا - هل القصائد والروايات الفلسفية ، مثل « فاوست » لجيته أو الأخوة « كارامازوف » لدستويفسكي أعمال ممتازة من الفن لما تتضمنه من محتوى فلسفي؟ إن المضمون الأيديولوجي ، أو الفلسفي ليست له في حد ذاته قيمة فنية ، إنما الفرض منه أن يزيد من قدر القيمة الجمالية التي لا تستند إلى فكر ، وإنما على حبك وسبك وتركيب خاص للعمل الفني . والفكر الثاقب النظري يعمق رأي الفنان ويوسع المجال الذي يصل فيه ويجول . غير أن ذلك ليس معناه أن الفكر ضرورة لازمة للأدب ، بل قد يكون أحياناً عائقاً في إبراز جمال الفن إذا أثقلت فيه الأيدولوجية

بحيث لا يتمثلها الكاتب فنبقى قلقاً غير مهزومة في العرض الفني . من هنا كانت بعض فقرات « الكوميديا الإلهية » التي يكون الفكر الفلسفي فيها واضحاً ، والجزء الثاني من « فاوست » الذي ينقله الفكر ليست من روائع الأدب ولا كذلك الفقرات الشعرية المحضة في الكوميديا الإلهية أو الجزء الأول من فاوست . يقول كروتشي عن الجزء الثاني من فاوست « إن الشعر هنا يجاوز حدوده فيفقد صفته الأصلية وتهبط قيمته الفنية » . إن الأفكار إذا لم « تتمثل » (أي تصبح جزءاً لا يتجزأ) في شخصيات الرواية ومناظر المسرحية كانت أقرب إلى إفساد العمل الفني منها إلى الارتفاع بقيمته . وحينما يحدث التطابق التام بين الفلسفة والفن ، فتصبح الصورة مفهوماً ، والمفهوم صورة ، يكون العمل لا هو بالفلسفي الممتاز ولا بالفني الرائع .

ومهما يكن من أمر فإن الشعر الفلسفي ليس إلا لوناً واحداً من ألوان الشعر ، وليس هو أروع الألوان . وإن يكون الشعر بديلاً عن الفلسفة ، فلكل منهما هدفه الخاص ، ولكل منهما ما يبرر وجوده . ويجب أن يخضع الشعر الفلسفي - كغيره من ضروب الشعر - إلى الحكم عليه لبقية ما يحتويه من مادة ، بل بدرجة تكامله وجمال أسلوبه ، وغزارته الفنية .

الأدب والفنون الأخرى :

العلاقات القائمة بين الأدب والفنون الأخرى كثيرة ومعقدة . فالشعراء في بعض الأحيان يسنوحون فيما يكتبون التصوير أو النحت أو الموسيقى ، وقد تكون هذه الفنون ذاتها موضوعاً للشعر شأنها في ذلك شأن الأشياء الأخرى أو الأشخاص وليس معنى ذلك تمسك

الى تصوير فعلى أو نحت ، وانما يكون له تأثير هذه الفنون . فالشعر الذى يسعى الى تحقيق ما بتركه النحت من انطباع لا بد ان يعبر عن السكون ، والدعة ، والوضوح ، والخطوط العريضة ، وبرودة المرمر . فمثلاً « انشودة المساء » لكولنز يمكن وصفها بأنها قصيدة « نحتية » للصمت الذى توحى به الى القارىء .

ويحاول كثير من الشعراء أن يرسموا باللفظ صوراً يكاد السامع للشعر بأذنيه أن يراها ابصاراً بعينيه . ومنهم من يعتنق مذاهب في التصوير كمذهب الانطباع (امبرشنزم) يطبقونه في آثارهم الأدبية .

أما علاقة الشعر بالموسيقى فواضحة ، لأن الشعر يعتمد على الإيقاع والتنظيم في أوزانه وقوافيه ، ولكنة مهما برع في ذلك لن يكون له في هذه الناحية أثر الموسيقى تماماً . وهناك من القصائد ما كتبه الشعراء بقصد إضافة الموسيقى إليها بحيث يسير والفنان معاً جنباً الى جنب كما يحدث في الاوبرا . وفي هذا يتضافر الشاعر مع الملحن الموسيقى، وقلما كان الشاعر يلحن لنفسه ، حتى « فاجنار » الذى كان يضع الكلمات لنفسه ثم يوقع موسيقى الكلمات فيما بعد ، كثيراً ما كان يقع فاصل زمني طويل بين تأليف الكلمات وتلحينها بالموسيقى ، أى أن العاملين الفئتين لم تتما في وقت واحد . وكذلك الشعر الغنائي كثيراً ما يؤلفه صاحبه بقصد أن يتمشى مع الحان موسيقية موجودة ومعروفة . ومع ذلك فان الشعر اذا سما وأصبح قوي البناء قلما يصلح للفناء ، أو يصلح لأن نسايره الموسيقى ، لأن الشعر الغنائي شرطه أن يكون خفيفاً ، وكذلك الذى تعنى به « شوبرت » . بل ان الشعر اذا كانت له قيمة أدبية كبرى قد تفسده الموسيقى اذا صاحبته ، وذلك ما حدث « لعطيل » لشيكسبير .

الشاعر بنظرية خاصة في الفن . ومن أمثلة ذلك الأوصاف التى جاءت في شعر سبنسر وكثير منها مستمد من رسوم السجاد . وأكثر الشعراء في القرن الثامن عشر تأثروا بصور كلود لورين وسلفاتور روزا في وصف الطبيعة . وفي القطعة الشعرية للشاعر الانجليزي كيتس وعنوانها « نشيد لآنية اغريقية » اثر واضح لتصوير كلود لورين . ولا ينكر مطلقاً على الأدب الانجليزي أن فن النحت الاغريقي كان مصدراً لكثير من الاشارات والتلميحات في الشعر . وقد كان مالارميه يستوحى في كتابته المتحف الوطنى للتصوير في لندن . وكذلك شعراء القرن التاسع عشر ومنهم فكتور هوجو نظموا القصائد في صور فنية معروفة . وليس من شك في أن لكل شاعر نظريته في فن التصوير وتقديره لبعض المصورين ، ويمكن دراسة اتجاهاتهم الفنية وربطها بنظرياتهم في الأدب وبأذواقهم الأدبية . وهنا مجال للبحث لم يتعرض له النقاد الا في السنوات الأخيرة وبقدر يسير .

ومن الواضح أن الأدب بدوره قد يكون موضوع التصوير أو الموسيقى والغناء ، وقد تضافرت الدراما خاصة مع الموسيقى في الأخراج المسرحي، كما تعاون الشعر والموسيقى في فن الغناء .

وراء ذلك كله مشكلة عويصة نشأت عن محاولة الأدب أن يكون له تأثير التصوير أى أن يكون تصويراً بالكلمة . أو أن يكون له تأثير الموسيقى ، بل لقد حاول في بعض الأحيان أن يكون له تأثير النحت . وبالرغم من أن بعض النقاد لا يعجبهم هذا الخلط في الفنون الا أننا لا ننكر أن الفنون يستعير بعضها من بعض طرائقه الفنية وتنجح في ذلك الى حد كبير . ولا يتحول الشعر — مثلاً — بهذه المحاولات

في أوبرا فيردى ، وذلك ما حدث للمزامير
ولشعر جيته . وعكس ذلك أيضاً صحيح
فالموسيقى العظيمة الرائعة ليست بحاجة الى
مصاحبة الشعر عند توقيعها .

وهناك تشابه لا يكره أحد بين آثار الفنون
المختلفة والأدب في النفس، فالصورة والقصيدة
قد يحدثان أثراً نفسياً واحداً كالمرح مثلاً
تحسه عندما تستمع الى « موزار » ، وتحسه
عندما تشاهد صورة منظر طبيعي « لوانو »
أو تقرأ قصيدة حب وغرام .

وهناك خلاف في المفارقة بين علاقة القديم
بالحديث في فن الموسيقى وفي الأدب ، فائسر
الأدب القديم في الحديث لا مفر منه لأنه موجود
بين أيدينا يطلع عليه الكتاب والشعراء . أما
الموسيقى القديمة فقد تبددت ولم يعد لها وجود
ولذلك فهي عديمة الأثر في الموسيقيين المحدثين .

وقد نجد الشاعر في بعض الحالات مصوراً
يؤدي الفنين في وقت واحد ، مثلما كان بليك
أو روزيتي ، يبد أن وسائله التقنية في الفنين
مختلفة - وقد صور ثاكري « بيكي شارب »
باللون وبالقلم ، والصورة في الفنين لشخصيتها
قليلة الشبه ، وهناك أيضاً تباعد ملموس بين
ما صور مايكلانجلو وما نحت وما تغنى به من
نشييد . ومعنى هذا كله أن « الوسيط » في
العمل الفني له تقاليد راسخة شكلها الماضي
فاصبحت له صفات ملازمة تؤثر في طريقة
تناول الفنان له والتعبير به . فالفنان لا يتخيل
أو يتصور بعقل عام متحرر من أثر المادة التي
يستخدمها ، وهي « الوسيط » .

والأجدر بنا في هذا البحث الا نتناول
الموضوع من ناحية نظريات الفنان ، بل أن
تقارن الفنون بعضها ببعض على أساس خلفيتها

الاجتماعية والثقافية المشتركة ، اذ مما لا شك
فيه ان هناك أرضاً مشتركة للفنون والآداب
تتغذى جميعاً منها في وقت معين ومكان معين ،
واذن فهناك مؤثرات لها طابعها فيها جميعاً ،
ولكننا نخشى أن يؤدي بنا المغالاة في هذا الاتجاه
الى أن نتجاهل العوامل الفردية التي كان لها
اثر في عمل الفنان . من تلك العوامل الطبقة
الاجتماعية التي ينتمى اليها الفرد . فللرواية
الأدبية جمهور خاص يتطلبها ، كما أن للملحمة
جمهورها ، ولفن العمارة جمهور معين ، وكل
اولئك قد يكونون في أمة واحدة . واذن فللخلفية
الاجتماعية أثرها ، وللخلفية الثقافية كذلك
أثرها في جميع الفنون على السواء . ومن ثم
فلا ينبغي لنا أن نفترض أن الفن والفلسفة في
عصر واحد مصدرهما واحد ، لاختلاف العقلية
وراء كل منهما . وقد سبق لنا في هذا المقال
أن فندنا النظرية الألمانية التي تقول « بروح
العصر » أو « تاريخ الفكر » الذي يسرى في
جميع ألوان النشاط الذهني في كل فترة من
فترات التاريخ .

غير أن المشابهة بين الفنون المختلفة التي
تستند الى خلفية اجتماعية أو ثقافية واحدة
لا تزال تفتقر الى التحليل الدقيق ، وما برحت
موضوعاً بكاملاً يكاد لا يمسّه أكثر نقاد الفن ،
ولكن البحث فيه يبشر بنتائج محسوسة
ملموسة .

ومن الواضح أن أهم جانب من جوانب
المقارنة بين الفنون المختلفة يقوم على أساس
تحليل القطع الفنية ذاتها ، أي العلاقة القائمة
بينها من حيث البناء . ولن يكون هناك تاريخ
صحيح للفن ، وبالتالي تاريخ دقيق للمقارنة
بين الفنون الا اذا بذلنا الجهد في تحليل الآثار
الفنية ذاتها، وانصرفنا عن دراسة سيكولوجية
القراء والمشاهدين والمؤلفين والفنانين ، وكذلك

والفنون الأخرى في كل عصر من العصور - بين « المملكة الحسناء » مثلاً للشاعر الإنجليزي سبنسر وأية كندرائية غوطية ، كما أن سبنجرلر في محاولته إيجاد عنصر مشترك بين جميع الفنون في ثقافة من الثقافات يحدثنا عن الموسيقى في الأثاث ، وفي الأناشيد وفي القطع الخزفية في القرن الثامن عشر . وبعض النقاد يطلقون على الأدب أوصاف الفنون فيقولون هذا أدب « زخرفي » Rococo وهذا أدب « خيالي » Baroque من القرن السابع عشر وهذا غوطي ، وهذا من عصر النهضة ، أو رومانتيكي أو واقعي أو تأثري ، أو تعبيري أو غير ذلك .

ولعل أقرب المصطلحات في تاريخ النقد الفني إلى التطبيق على الأدب وعلى الفنون الأخرى هو التقسيم الذي كاد أن يستقر وتأخذ به أكثر الشعوب في دراساتها الفنية، وهو التفرقة بين الكلاسيكي المحكم والرومانتيكي المهلهل المفكك ، بين فن تشكيلي وآخر تصويري .

غير أنا نلاحظ كذلك برغم هذا التشابه بين الفنون من حيث التقسيم إلى كلاسيكي ورومانتيكي ، أن تقدم الفنون خلال عصور التاريخ لم يتم بدرجة واحدة ، فاحياناً نجد أدباً رائعاً وفناً تصويرياً أو نحتياً متخلفاً . ولقد تطور فن الكاتدرائية في وقت لم يكن هناك فية أدب انجليزي يذكر . كما أن الأدب والفنون الأخرى تسمو أحياناً بين أمة من الأمم مع بقاء الموسيقى فيها في حالة تكاد أن تكون بدائية . فلقد ظهر الشعر الرومانتيكي من قديم في حين أن الموسيقى الرومانتيكية لم تعرف إلا في القرن الثامن عشر . ومن المعروف أن الأدب العربي بلغ ذروة عالية بين الآداب العالمية في حين أن فن النحت ظل متخلفاً لأسباب ثقافية أو دينية .

عن دراسة الخلفية الثقافية والاجتماعية مهما تكن لهذه الدراسات أهميتها من وجهة نظرها . وليست لدينا حتى الآن وسائل تيسر لنا المقارنة بين أثر أدبي وآخر موسيقي أو تصويري . ولا بد لنا من البحث عن العناصر المشتركة في أسس هذه الفنون حتى تمكن الموازنة بينها .

يقول كروتشي في هذا الصدد أن العنصر المشترك بينها جميعاً هو الحس الجمالي ، ولذلك فهو لا يؤمن بوجود الأنواع والأنماط في الفن . ولكن هذا الرأي لا ينفعنا في شيء لأنه يجعل ولا يفصل ، ومن ثم تستحيل المقارنة . وبنفس هذا الأجمال الذي لا يفيد يقول جون ديوي : « أن الفن تجربة ، وهناك شروط عامة لا بد من توافرها في كل تجربة » ، ويقول « جرين » أن العامل المشترك في الفنون جميعاً هو النغم أو الإيقاع ، ولكن هل من اليسير أن توازن بين النغم في قطعة موسيقية والنغم في بهو من أبهاء الأعمدة مع وجوده قطعاً في كل منهما ؟ ومن الباحثين المتعمقين في هذا النوع من الدراسة بيرخوف Birkhoff الأستاذ في جامعة هارفارد الذي حاول في كتابه « القياس الجمالي » إلى حد كبير - إيجاد أساس رياضي مشترك للأشكال الفنية البسيطة وللموسيقى . وحول نظم الشعر إلى معادلات رياضية ومعاملات . غير أن الجرس في الشعر لا يمكن عزله عن المعنى ، وإذا نحن أخذنا بنظرية بيرخوف فكأننا نوسع من الفجوة التي تفصل بين الشعر من ناحية والفنون الأخرى من ناحية ثانية لأن اشتراك هذه الفنون في « القياس الجمالي » أقرب وأقوى .

والرغبة في الموازنة بين مختلف الفنون جهد قديم في تاريخ النقد ، فقد حاول بعض النقاد أن يظهروا التشابه في الأسلوب بين الأدب

وحركته الخاصة ولكل منها معاييرها الخاصة
برغم وجود الصلة بينها . وواجب النقاد أن
يؤرخوا لكل فن على حدة ، وأن يبحثوا عن
المصطلحات الفنية التي تصلح لكل واحد منها
على حدة . ولقد حاول ذلك أرسطو في الأدب
في كتابه « فنون الشعر » ، ولكن هذه المحاولة
بحاجة الى تجديد يتفق مع روح العصر الحديث .

واذا ما تمت دراسة حركة التطور في كل
فن على حدة تبدأ محاولة جديدة لايجاد العوامل
المشتركة في تطوير جميع الفنون ، على الانسى
أن هذه العوامل المشتركة لا تنفى وجود العوامل
الخاصة التى يتميز بها فن عن فن .

والشعر على وجه الاجمال يسبق في تطوره
الموسيقى . وفي بعض الامم يبرع الفنانون في ضرب
معين من ضربوب الفن ، في حين تجذب هذه الامم
وتبقى في مرحلة التقليد او الاستعارة في باقى
الفنون . ففي عهد اليزابيت ازدهر الأدب ازدهاراً
عظيماً وبقيت الفنون الاخرى متخلفة . واذا
كانت لكل امة روحها فلماذا تظهر هذه الروح
في لون من الفنون دون الألوان الاخرى . فعند
ظهور حركة التطهير في انجلترا حدث اجذاب
في فن التصوير لم يقابله مثله في فن الأدب .
ان الأصح أن نقول ان لكل فن من الفنون
المختلفة - التشكيلية ، والموسيقى ، والأدب -
تاريخه الخاص به في تطوره ، وبناءه الخاص

★ ★ ★

الزراعة بدون تربة

مترجمه : عبد الرحمن سلمان

سيئة بالنسبة للأسلوب الجديد من الزراعة ، ومع ذلك فقد أثبتت الزراعة بدون تربة وجودها عندما لجأ الجيش الأمريكى فى الحرب الماضية الى تطبيق هذه الطريقة فى صحراء الباسفيك .

وقد ساهمت الدراسات العلمية والأبحاث الى حد كبير فى تطوير هذا الأسلوب من الزراعة ، فقد تمكن العلماء نتيجة لسلسلة من الأبحاث من معرفة المحاليل الغذائية (المحاليل الكيماوية) الأكبر ملائمة لكل صنف من النباتات ، كما تبينوا كيف يستطيع النبات امتصاص العناصر الكيماوية المختلفة التى تحتويها هذه المحاليل وتأثير كل عنصر عليها عند فقدانه من المحلول . وقد ظن الكثيرون بعد ردة الفعل الأولى وبعد تطبيق هذه الزراعة على المستوى التجارى ، ظنوا انها ما زالت فى طور الدراسة والتجريب .

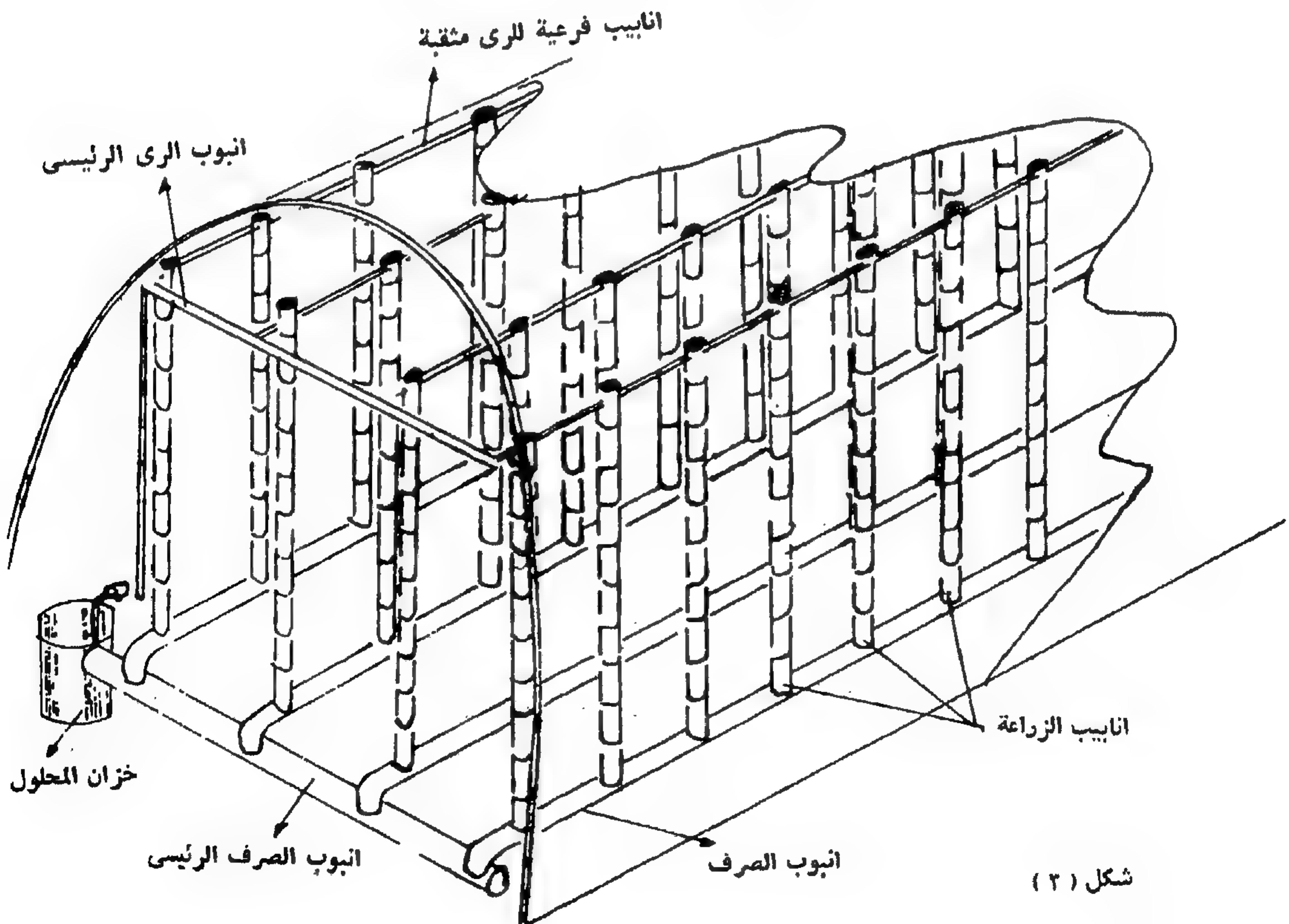
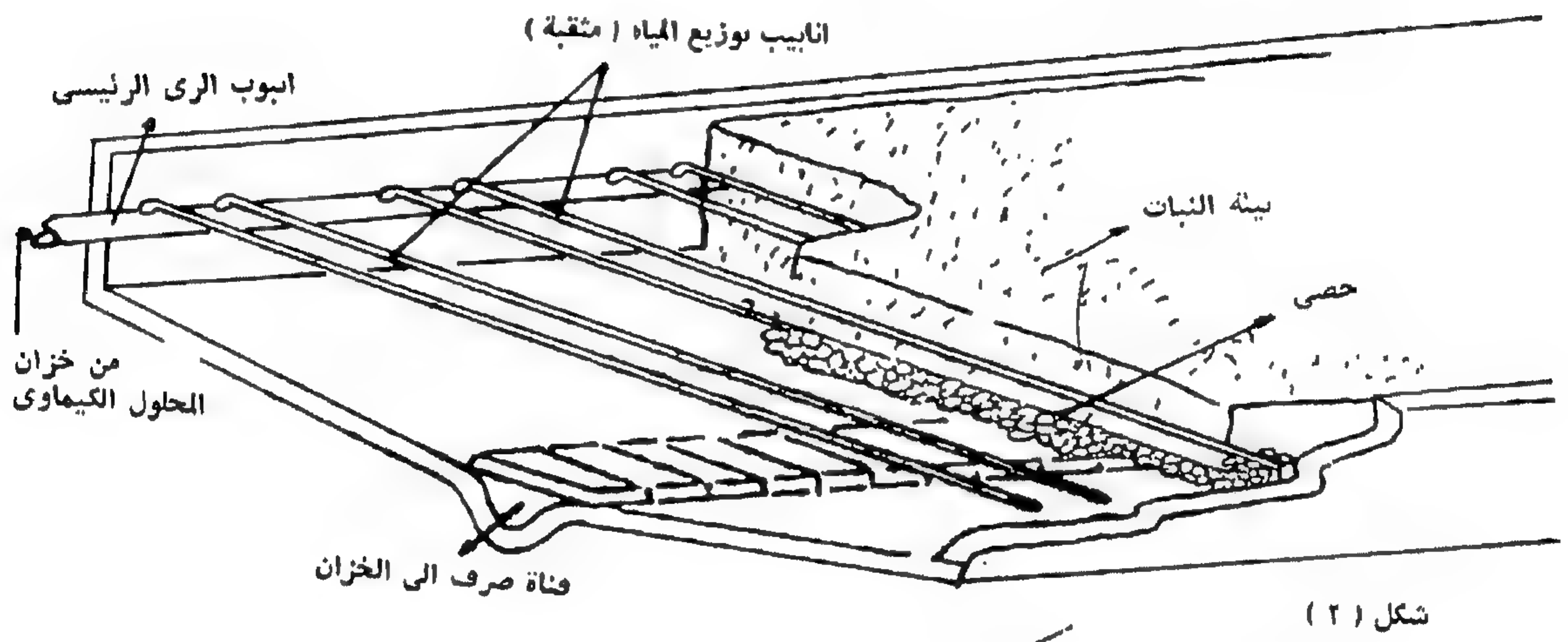
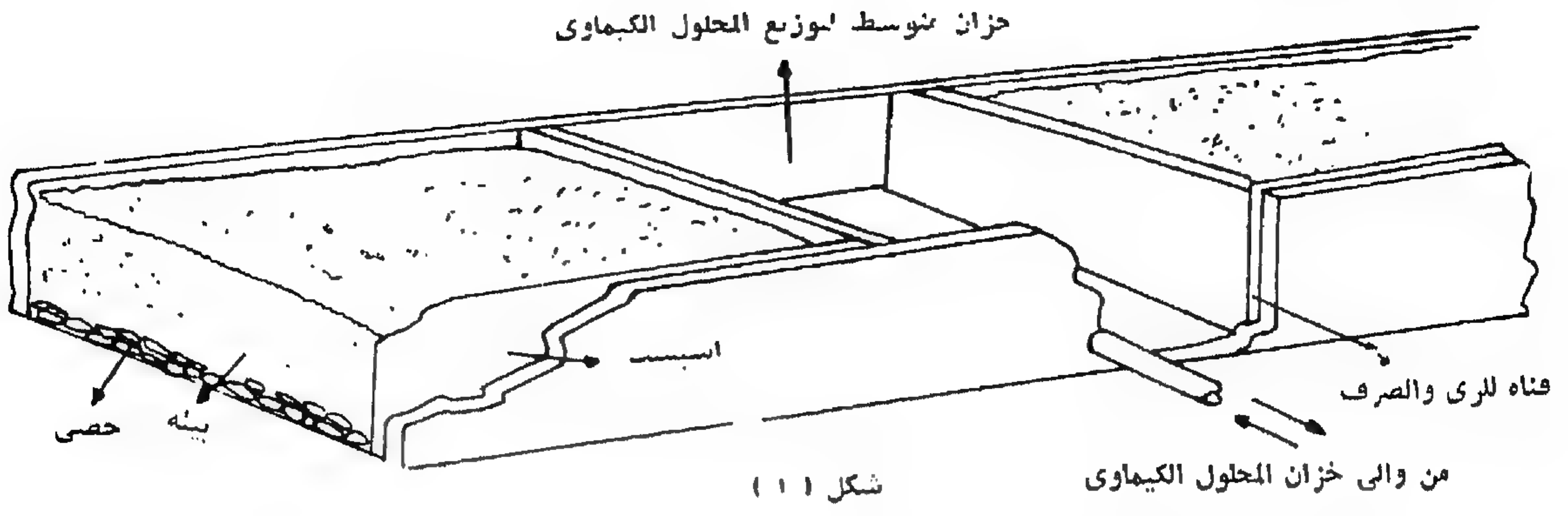
ويتولى حالياً عديد من الجامعات الأمريكية تدريس موضوع الزراعة بدون تربة كما أنشئ معهد خاص فى بلجيكا لتدريس هذا الموضوع وتطويره .

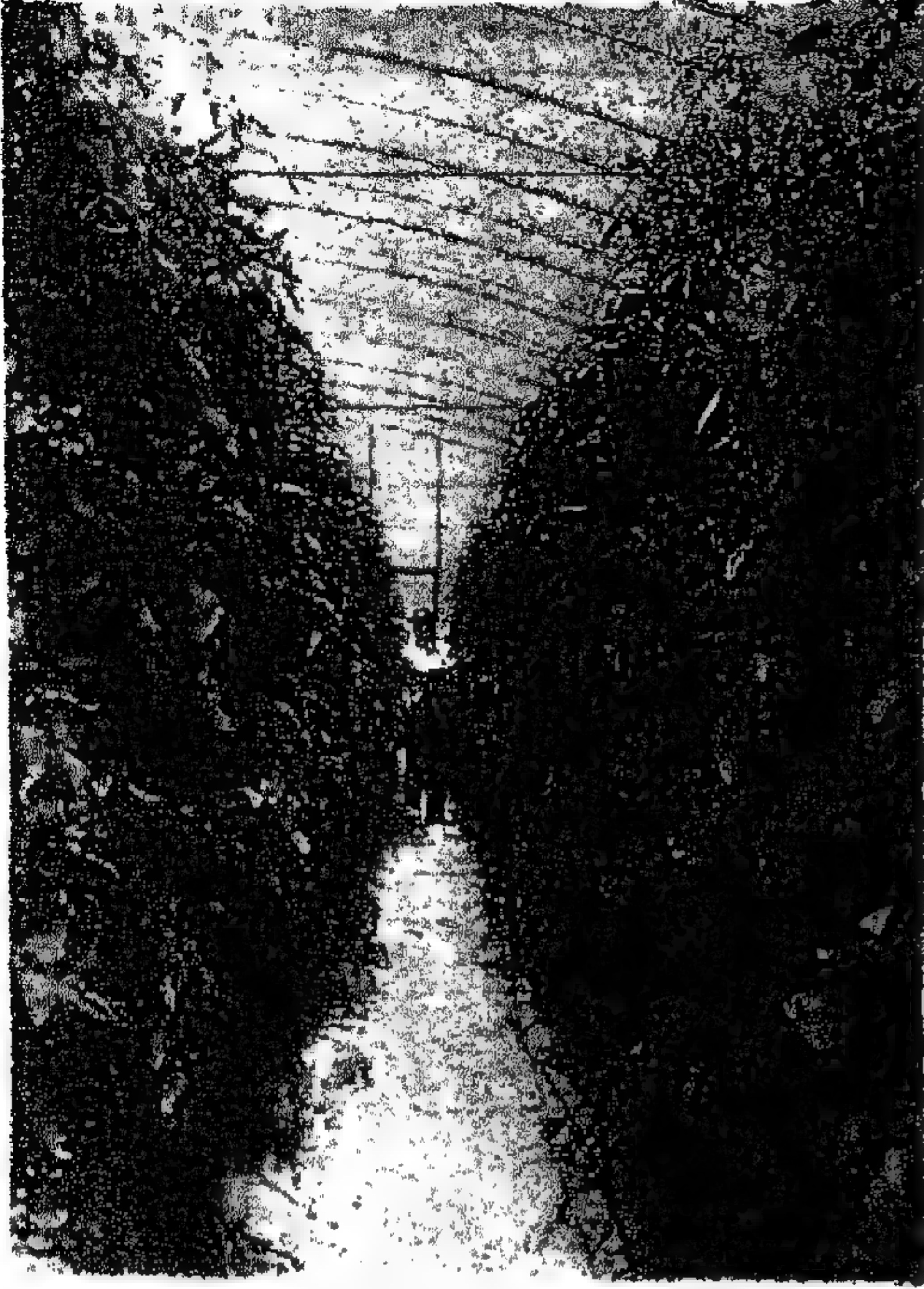
لقد أثار موضوع الزراعة بدون تربة حماساً وجدلاً لدرجة كبيرة منذ أن نشر و . ف جيريك ((عالم الفسيولوجيا الأمريكى)) أسسه وقواعده سنة ١٩٢٩ .

والزراعة بدون تربة عبارة عن طريقة تطبيقية حقلية لما كان يجرى فى المختبرات ، وفى بيئات صناعية بقصد التعرف على تغذية النبات ونموه .

وكما يحدث فى معظم المكتشفات الحديثة رافق عملية التحويل من الزراعة المخبرية الى الزراعية الحقلية كثير من الدعاية من قبل دور النشر الى درجة يتراءى معها للقارىء أن نهاية الزراعة التقليدية قد اقتربت وأن الزراعة الجديدة بدون تربة وبأساليب صناعية ستحل محلها وهذا ما حفز بعض التجار على أن يعرضوا للأسواق آلات وادوات ذات كفاءة منخفضة وأن يتحول كذلك عدد من المهتمين والمتحمسين الى الزراعة بدون تربة .

وكاد هذا الحماس أن يؤدى الى ردة فعل





منظر من الداخل لنباتات الطماطم في حقل الزراعة بدون
تربة (صقلية)

٢ - الري السطحي Surface irrigation

تختلف هذه الطريقة عن الاولى بحيث تضخ المياه من الأعلى بدلاً من أسفل الحوض بواسطة أنابيب بها ثقوب موضوعة على سطح الحوض ؛ ويجرى تصريف الفائض من المياه من أسفل الحوض عن طريق قناة تصل الحوض بالخزان المحتوى على المحلول الكيماوى (شكل رقم ٢) .



أحواض للزراعة بدون تربة . في محطة التجارب الزراعية بالكويت .

٢ - الري السطحي

ومع مرور الزمن انتشرت هذه الزراعة في بلدان عديدة ، ولكن اليابان أكثرها تقدماً في هذا المجال ، إذ تبلغ المساحة المزروعة حوالي ٤٦٠ ألف متر مربع ، ويلى اليابان جزيرة أوروبا حيث تزرع شركة شل للبتروول ما مساحته ٦٠ ألف متر مربع ، وفى إيطاليا وصقلية يزرع ما مساحته ٥٠ ألف متر مربع بدون تربة .

وتتبع هذه الطريقة أيضاً في جزر كنارى وجنوب افريقيا وكندا كما يقوم الاسطول الأمريكى بزراعة مساحات على حاملات الطائرات وفى الفواصات ولربما نرى هذه الزراعة على سطح القمر اذا قدر للانسان أن يعيش هناك .

*** طرق الري المتبعة فى الزراعة بدون

تربة (Hydroponics)

١ - الري الباطني Sub-irrigation

وبهذه الطريقة تنمو النباتات في أحواض يوضع بها مادة مالئة كالفيرميكيولايت والحصى أو مواد بلاستيكية (برلايت) ويوضع بجانب الأحواض خزان يحتوى على المحلول الكيماوى . ثم يضخ المحلول من الخزان الى أسفل الحوض حتى يمتلئ حيث يوقف الضخ ، وعن طريق قناة للصرف يتم التخلص من الفائض من مياه المحلول الى الخزان (شكل رقم ١) .

١ - الري الباطني

٣ - الزراعة الهوائية Airoponics

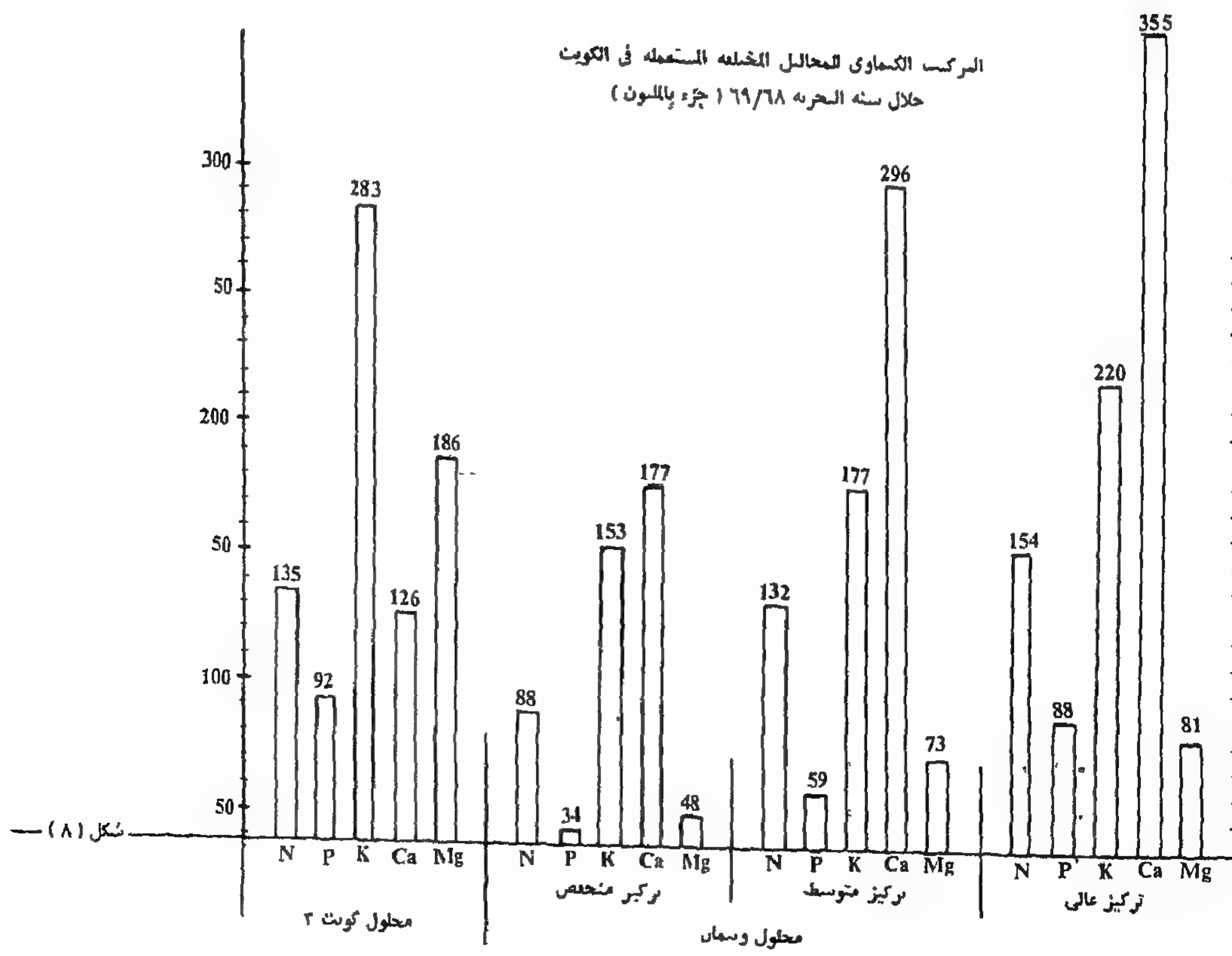
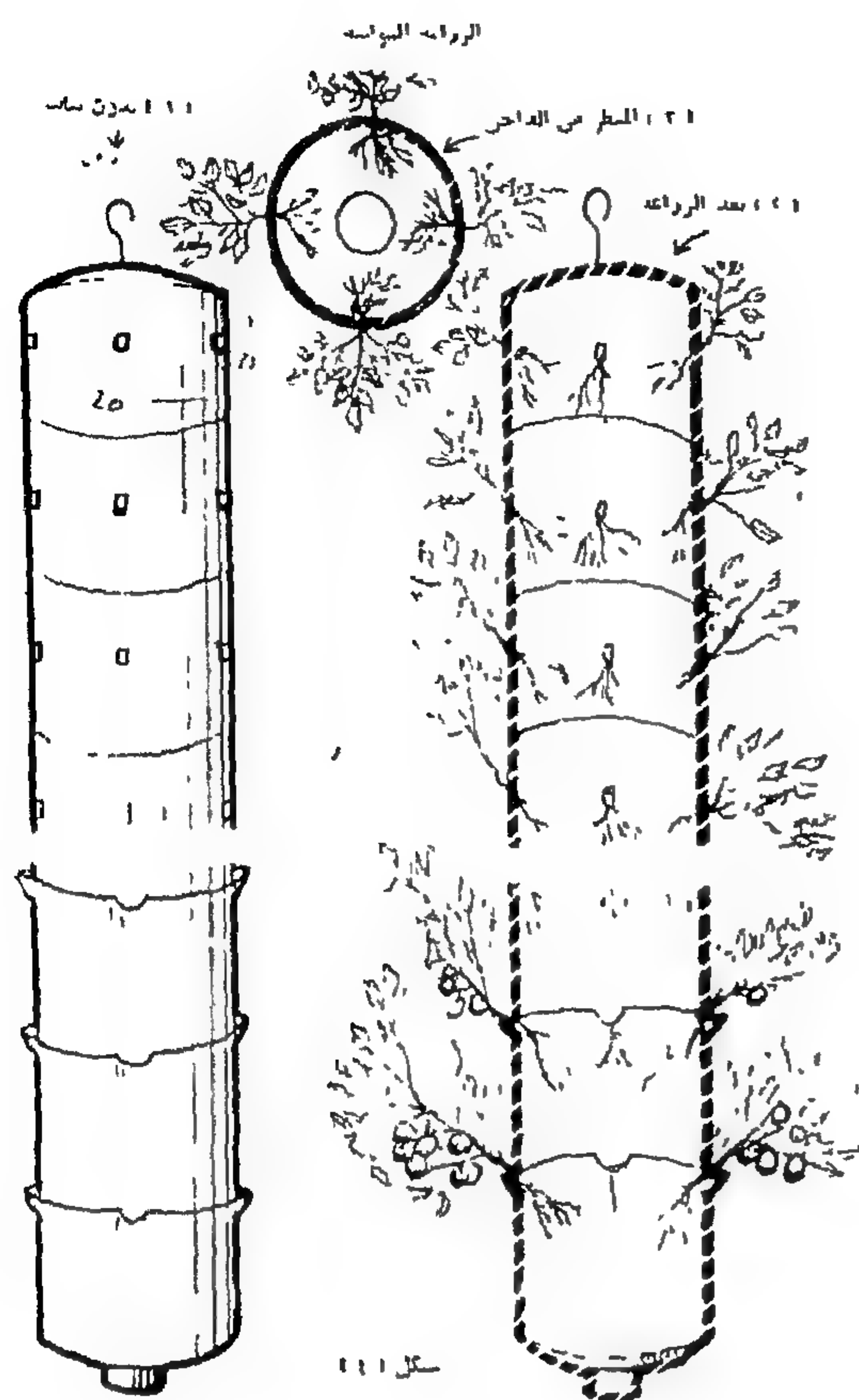
تتم الزراعة في هذه الطريقة بأنابيب من البلاستيك مثبتة بشكل عمودي ، ويحتوى كل عمود على عدة اجزاء طول الجزء الواحد ٢٥ سم وقطره ٢٠ سم ويبلغ طول العمود ٦ امتار (شكل رقم ٣) . توضع النباتات في فتحات خاصة في الاجزاء وجذورها داخل الانبوب ويوضع في كل فتحة نبتة واحدة (شتلة) ، ثم يضخ المحلول الغذائي في الانبوب من الاعلى .

وتبدأ الزراعة من الاعلى حيث يزرع الجزء الاول وبعد فترة (بضعة ايام) ينقل الجزء الاسفل (الاخير) ويوضع فوق الجزء الاول المزروع ويزرع ، وبعد فترة وجيزة ينقل الجزء الاسفل أيضاً وتثبت عليه النباتات ويوضع في الاعلى ، وهكذا الى أن تتم زراعة انبوب البلاستيك بكامل اجزائه ، وما ان يصل الجزء الذى زرع اولاً الى اسفل حتى تكون الثمار ناضجة حيث تقطف وتكرر العملية كالسابق (شكل رقم ٤) .



الزراعة الهوائية في لاتنا بإيطاليا مساحة الحقل ٥ آلاف متر مربع

الزراعة بدون تربة



والكبريت . بالإضافة الى هذه العناصر يحتاج النبات الى عناصر اخرى ولكن بكميات قليلة ولذا تسمى عناصر أساسية صفري مثل : الحديد والمنجنيز والبورون والزنك والنحاس والمليدنوم وغيرها .

المحلول الغذائي Nutrient Solution

يحتاج النبات لينمو انواعاً ستة من العناصر الغذائية وبكميات كبيرة نسبياً ، ولذا تسمى بالعناصر الأساسية الكبرى وهي / النيتروجين والبوتاسيوم والفسفور والكلسيوم والمغنيسيوم

وتبين الجداول التالية تلك المحاليل الغذائية التي استعملت في الكويت .

* محلول « كويت رقم ٣ »

بوز أ	٠/٥٨٨	٥٨٨ و .	غرام/التر
بوز كب أ	٠/١٢٦	و .	» / »
كا (ز أ) ٠ ٢ ٤ يد أ	٠/٣٩٦	و .	» / »
كا (يد ٢ كب أ) ٠ ٢ ٤ يد أ	٠/٣٧٦	و .	» / »
مغ كب أ	٠/٩٢٣	و .	» / »
يد ز أ (١٣٨٠ م)	٠/٠٣٣	و .	» / »
يد كل (١٦٠ ٠ م)	٠/٠٢٥	و .	» / »
عناصر ثانوية	٠/٠١٨	و .	» / »
* مجموع التركيز	٢/٤٨٥		» / »

ومن الجدول السابق يظهر ان النسبة بين العناصر الأساسية الكبرى كالتالي : -

ز	فو	بو	كا	مغ
١٣٥	٩٢	٢٨٣	١٢٦	١٨٦
١٤	١	٣	١٣	٢
%١٦	%١١	%٣٥	%١٦	%٢٢

* محلول « ويتمان » Whitman Solution

المركب الكيماوي	تركيز منخفض	تركيز متوسط	تركيز عالي
بوز أ	٠.١٢	٠.١٨	٠.٢١
بوز كب أ	٠.٢٤	٠.٢٤	٠.٣١
كا (ز أ) ٠ ٢ ٤ يد أ	٠.٦٠	٠.٩٠	١.٠٦
كا (يد ٢ كب أ) ٠ ٢ ٤ يد أ	٠.١٤	٠.٢٤	٠.٣٦
مغ كب أ	٠.١٨	٠.٣٦	٠.٤٠
مغ كب أ	٠.٢٤	٠.٣٦	٠.٤٠
عناصر ثانوية	٠.١٨	٠.١٨	٠.١٨
** مجموع التركيز	١.٥٣٨	٢.٢٩٨	٢.٧٥٨

* - النسبة بين العناصر الأساسية الكبرى للمحلول الغذائي في محلول ويتمان (شكل رقم ٨)

العنصر	ز	فو	بو	كـا	مغ	
- التركيز المنخفض	٨٨	٣٤	١٥٣	١٧٧	٤٨	جزء بالمليون
	٢٦	١	٤٥	٥٢	١٧	
	%١٧	%٧	%٣٠	%٣٥	%١١	
- التركيز المتوسط	١٣١	٥٩	١٧٧	٢٩٦	٧٣	جزء بالمليون
	١٨	١٢	٢٤	٤٣	١	
	%١٧	%١٠	%٢٢	%٤١	%٩	
- التركيز العالي	١٥٤	٨٨	٢٢٠	٣٥٥	٨١	جزء بالمليون
	١٩	١١	٢٨	٤٢	١	
	%١٧	%١٠	%٢٥	%٣٨	%٩	

* العناصر الأساسية الصغرى

كسولات الحديد	غرام/التر	٠.٠١
كبريتات المنغنيز	» / »	٠.٠٠٣
حامض البوريك	» / »	٠.٠٠٥
كبريتات الزنك	» / »	٠.٠٠٠١
كبريتات النحاس	» / »	٠.٠٠٠١

يمكن لجميع أصناف النباتات ان تنمو في مثل هذه الطريقة من الزراعة ، وتحت جميع الظروف الجوية وحسب متطلبات السوق . وقد امكن زراعة الأنواع التالية من المحاصيل والأشجار والازهار وبصورة تجارية في هذا النوع من الزراعة بدون تربة : -

الخضروات : الطماطم - الخيار - الخس - الباذنجان - الفاصوليا - الكوسا - البازيلا - البقدونس - السبانخ - وغيرها .

نباتات صناعية : التبغ - الشندر .

أشجار الفاكهة : التوت الارضى - العنب - الموز - وغيرها .

الأزهار : القرنفل - الجلاديولا - الورد - وغيرها .

✽ المقارنة بين الزراعة التقليدية والزراعة

بدون تربة ✽

أ - نتيجة لنمو الخضروات والأزهار المستمر في حالة زراعتها بالطريقة التقليدية تصبح التربة غير خصبة ولذا يضطر المزارع الى تغيير نوع الخضر والأزهار باتباع الدورة الزراعية كما يلجأ الى اضافة المواد العضوية لتحسين قوام التربة أما في الزراعة بدون تربة فلا داعي لكل ذلك .

ب - تضاف المواد العضوية للتربة قبل زراعتها في حالة الزراعة التقليدية ولا تضاف بعد نمو النباتات أما في الزراعة بدون تربة فيمكن اضافة المحاليل الغذائية حسب حاجة النباتات ومع استمرار نموها .

ج - من أهم حسنات الزراعة بدون تربة بالمقارنة مع الزراعة التقليدية في الحقل قلة اصابة النباتات بالحشرات والفطريات وذلك لسهولة التشخيص وسهولة المكافحة .

د - يمكن تخفيض كلفة الانتاج في حالة الزراعة بدون تربة نظراً لاستعمال الأحواض مباشرة بعد قطف المحصول في زراعة نباتات جديدة ، أما في حالة الزراعة التقليدية فلا بد من تجهيز التربة بالحرث والتسميد بالأسمدة العضوية قبل زراعتها ثانية .



شجرة الموز داخل المحطة التجريبية للزراعة بدون تربة
(الكويت) .

هـ - يزرع عدد اكبر من النباتات في المتر المربع الواحد في حالة الزراعة بدون تربة وبهذا يمكن أن يزيد الانتاج بحوالي ٢٥ ضعفاً فتكون تبعاً لذلك تكاليف الانتاج اكثر انخفاضاً عنها في الزراعة التقليدية .



منظر لنباتات الطماطم في محطة التجارب الزراعية بالكويت

*** ويتضح من الجدول التالى المقارنة المشار اليها وكما تنطبق على الاحوال فى اوروبا :

نوع الزراعة	الانتاج/م ^٢	تكلفة الانتاج	مدة الحصاد
— الزراعة التقليدية فى الحقل	٧ كغم	١٠٠ ليرة ايطالية	شهران
— الزراعة بدون تربة	٣٢-٣٩ كغم	٧٠ ليرة ايطالية	ستة اشهر
— الزراعة الهوائية	٦٠-٨٠ كغم	٢٥-٣٥ ليرة ايطالية	اثنا عشر شهراً

●●● وحتى نعطي فكرة واضحة عن تكاليف انشاء مشروع للزراعة بدون تربة على مستوى تجارى ، ندرج فيما يلي احصائيات اقتصادية عن مشروع مشابه فى ايطاليا :

الأرض القريبة من المشروع (وتصب هذه المياه فى خزان يتسع الى ١٠٠٠ م^٣)والذى يضاف اليه المواد الكيماوية لعمل المحلول الغذائى الملائم للنباتات .

ويضخ المحلول الغذائى من الخزان الى المشروع بواسطة مضخات رئيسية عن طريق أنابيب بلاستيكية بحيث تتفرع الأنابيب داخل المشروع الى اخرى قطرها ٢٠ سم ثم تشعب الى اصغر منها بقطر ٤ سم وبها ثقب كل ٣٠ سم لضمان توزيع متجانس للمياه على سطح أحواض الزراعة .

وبعد أن تتم عملية الري يتسرب الماء الفائض الى أسفل الأحواض حيث يجمع فيما يشبه القنوات ويصب فى الخزان الرئيسى ، حيث يجرى تجديده باضافة ما ففده من العناصر الغذائية واستعماله ثانية فى الري .

ومن الأدوات المكملة للمشروع ما يلي :

— جهاز تدفئة / عبارة عن مجموعة من

— يقع هذا المشروع فى صقلية وهو اكبر مشروع من نوعه فى اوروبا هذه الأيام ، انشئ المشروع سنة ١٩٥٩ بواسطة المؤسسة الزراعية للهيدرونيكس فى صقلية ، وكان القصد منه انتاج الخضروات كالطماطم والخيار لتغطية الاستهلاك المحلى .

وقد انشئ المشروع على أرض صخرية لا تصلح لأى نوع من الزراعة ، وتبلغ المساحة الكلية للمشروع ٢٥٠٧٠٠ م^٢ زرع منها ٢٤٧٠٠٠ م^٢ واستعملت طريقة الري السطحى هذا ويتخلل المساحة طرفات صغيرة لأغراض الحصاد والعناية بالنباتات كما يخللها طرق لممر العربات مساحتها ٢٢٠٠٠ م^٢ . ويغذى المشروع بمادة بلاستيكية شفافة (بوليثلين) مقواة بشباك من المعدن المجلفن ومتبنة على برواز من الحديد . وتتم التهوية بواسطة شبابيك خاصة تغطي ٤٠٪ من المساحة . وبجانب مياه الري بواسطة انابيب من البلاستيك من آبار تبعد حوالي ٢٠ كيلو متراً (لعدم توفر المياه فى

المولدات الحرارية التي تدفع الهواء الساخن وتوزعه على المساحة الكلية . وتعمل هذه المولدات وعددها ٣٤ على الديزل ويزود الواحد منها بـ ٢٠٠ ألف كالورى/الساعة .

— تجهيزات خاصة بالكيمائيات الزراعية وتشغل هذه التجهيزات مساحة قدرها ٢٢٤٠٠ وتشتمل على ما يلى :

✳ غرفة الضبط ، ومن هذه الغرفة يتم ضبط المحاليل الغذائية من تحضير وتجديد وتوزيع وضبط عمليات التدفئة والرطوبة النسبية .

✳ غرفة الطاقة الكهربائية والمحنوية على مولد كهربائى احتياطي للطوارئ .

✳ مستودعات للأسمدة الكيماوية ، أوعية التغليف ، المواد والعربات .

✳ غرف استراحة للموظفين والعمال تشمل جميع المرافق .

✳ سكن الموظفين الدائمين .

✳ جهاز اتصال داخلي يصل غرفة الضبط بجميع مرافق المشروع .

✳✳ اما عدد العاملين فى المشروع فيشمل :

مديراً فنياً وتجارياً ١

رئيساً للمشروع (مراقباً) ١

مساعداً للمراقب ١

عمالاً (رجالاً ونساء) ٢٥

نعمد الدورة الزراعية على حاجة السوق ومن أهم الاسواق التى يزودها المشروع ملىلى :

— كائنا وتبعد ١٠٠ كيلومتر عن المشروع وتزود بالنانجات بواسطة السيارات الكبيرة .

— روما وتبعد ١٠٠٠ كيلومتر ويتم النقل بواسطة عربات السكة الحديدية .

— ميلانو وتبعد ١٨٠٠ كيلومتر ويتم النقل أما براً بواسطة السكة الحديدية أو جواً .

✳✳ تبدأ الدورة الزراعية فى سبتمبر

بنقل الشتلات من المشتل الى الأحواض ويبدأ الانتاج فى نوفمبر ويستمر بدون توقف حتى يونيه أو يوليه وحسب خطة موضوعة مسبقاً .

✳✳ اما العمليات اليومية التى تتم فهى :

— ضبط الجو الداخلى من تهوية وتدفئة وتتم هذه العملية بصورة أوتوماتيكية ، حيث يتوفر جهاز لتنظيم درجة الحرارة .

— الرى : يوزع المحلول يومياً بمعدل مرتين الى أربع مرات حسب حالة الطقس ومقدار الرطوبة فى الأحواض .

— العناية بالنباتات المزروعة ، ويشمل ذلك تربيط النباتات وتنظيف الأحواض والممرات وجنى الثمار ونقلها الى غرف التعبئة وتعبئتها .

✳✳ ويمكن ايجاز تكاليف المشروع بما يلى :

التكلفة الأساسية للمشروع ٥٠٠ مليون ليرة ايطالية أى ما يعادل ٨٠٦٠٠٠ دولار (قدر الاستهلاك على مدى ١٥ سنة) .

الزراعة بدون تربة

واردات المشروع من (الطماطم)

الشهر	كمية الانتاج	السعر/الكيلو ليرة ايطالية	المبلغ ليرة ايطالية	دولار
سبتمبر	بداية الزراعة			
أكتوبر	—	—	—	—
نوفمبر	٢٠٠ طن	٩٠	١٨ مليون	٢٩٠١٦
ديسمبر	٢٥٠ »	١١٠	٢٧٥٠ »	٤٤٣٣٠
يناير	٢٥٠ »	١٢٠	٣٠ »	٤٨٣٦٠
فبراير	٢٥٠ »	١٤٠	٣٥ »	٥٦٤٢٠
مارس	٢٥٠ »	١٨٠	٤٥ »	٧٢٥٤٠
أبريل	٢٥٠ »	١٤٠	٣٥ »	٥٦٤٢٠
مايو	٢٥٠ »	٩٠	١٨ »	٢٩٠١٦
يونية	٢٥٠ »	٥٠	١٢٥٠ »	٢٠١٥٠
* المجموع ١٩٥٠ طناً			٢٢١ مليون ليرة	٣٥٦٢٥٢ دولاراً

مصرفات المشروع

* مصرفات مباشرة :

العمال (٢٩ شخصا)	٣٥	مليون ليرة ايطالية	٥٦٤٢٠ دولار
مواد كيماوية	١٦	» » »	» ٢٥٧٩٢
وقاية المزروعات	٢	» » »	» ٣٢٢٤
تدفئة	٥	» » »	» ٨٠٦٠
طاقة كهربائية	٥	» » »	» ٨٠٦٠
أدوات	٥	» » »	» ٤٨٠٦
صيانة	٣	» » »	» ٨٠٦
مصاريف متفرقة	١/٢	» » »	» ٨٠٦٠
نقلات	٢٢	» » »	» ٣٥٤٦٤
عمولة (٧٪)	١٥	» » »	» ٢٤٩٨٦
** المجموع		١٠٩ مليون ليرة ايطالية	١٧٥٧٠٨ دولار

* المصروفات غير المباشرة :

استهلاك المشروع على مدى ١٥ سنة وبفائد ٧٪ ٥٢	مليون ليرة ايطالية	٨٣٨٢٤	دولار
مجموع المصروفات	١٦١	» » »	» ٢٥٩٥٣٢
مجموع الواردات	٢٢١	» » »	» ٣٥٦٢٥٢
* الربح	٦٠	» » »	» ٩٦٧٢٠

وهذا يساوى ١٢٪ من رأس المال المستثمر .

العراق سنة ١٩٦٦ - الاعتداء الاسرائيلي سنة ١٩٦٧ وغيرهما) .

وتبعاً لذلك تختفى الخضروات الطازجة من الأسواق ومما نهدف اليه في اتباع طريقة الزراعة بدون تربة التغلب على هذه العقبات والوصول بالبلاد الى حالة من الاكتفاء الذاتي بالنسبة للخضروات .

هذا وتبلغ مساحة الوحدة الانتاجية للزراعة بدون تربة في الكويت ٢٠.٠٠٠ متر مربع وهي واحدة من مجموعة وحدات شملتها الخطة الخمسية للتنمية . وقد صمم هذه الوحدة في الأساس لزراعة الخضروات (كالطماطم والخيار والخس وغيرها) ويستعمل في هذه الوحدة الانتاجية الأحواض والرى السطحي وتشبه من حيث صفاتها العامة الوحدة التجارية في صقلية مع اختلاف في الآلات المستعملة اذ أن الوحدة الانتاجية في الكويت مزودة باجهزة ميكانيكية متطورة (انشئت الوحدة الزراعية في صقلية عام ١٩٥٩) ويبلغ عمق الطبقة الزراعية في الاحواض ٤٠ سم من الحصى . وتشتمل الوحدة على ١٦ حوضاً مساحة كل منها ١٠٠٠ م^٢ وهي مغطاة بالواح من البلاستيك المضلع والمقوى .

وتروى النباتات بواسطة تمديدات من الأنابيب البلاستيكية موزعة على سطح الأحواض .

ويحتوى جهاز التدفئة على مولدات حرارية مزودة بمراوح ذات قدرة عالية والتي يمكن استعمالها لتبريد جو الوحدة في فصل الصيف . ويتم ضبط العمليات الجارية في الوحدة بواسطة غرفة للضبط ، كما تتوفر في الوحدة غرف اخرى لل تخزين والتعليب وغيرهما .

من المعروف أن الطقس والظروف البيئية في الكويت لهما تأثير مباشر على الزراعة وهذا ما جعل الكويت أقل البلدان قابلية للزراعة . فالموقع الصحراوي والحرارة المرتفعة الى حوالى ٥١ م في الظل وعدم توفر مياه الرى وكثرة العواصف الرملية ، كل ذلك جعل من الزراعة التقليدية في الحقل أمراً صعباً وخاصة في فصل الصيف .

ومن أهم العقبات التى تحتاج الى حلول ما يلى :

١ - الظروف الجوية القاسية كالرياح والعواصف الرملية التى تحتم وقاية المزروعات (كاستعمال البيوت الزجاجية) .

٢ - الطقس : ارتفاع الحرارة الجوية الى درجة عالية مع انخفاض الرطوبة النسبية يتطلب تبريداً للجو المحيط بالنباتات .

٣ - عدم توفر المياه يحتم اتباع طريقة زراعية تتطلب الحد الأدنى من المياه واعادة استعمال المياه الزائدة عن حاجة النباتات .

✳ وقد كان لاكتشاف النفط في الكويت وتطور الصناعة أثرهما وفي مدة وجيزة على خلق بلد متحضر يبلغ تعداد سكانه أكثر من نصف مليون نسمة . ونتيجة لعدم توفر المياه الصالحة للرى وارتفاع درجة الحرارة الجوية لم تكن هناك زراعة تقليدية في الكويت .

تنقل المواد الغذائية بالسيارات آلاف الأميال عبر الصحراء من لبنان والاردن الى الكويت ، وكثيراً ما تتعرض طريقة النقل هذه الى التأخير والتعطيل لأسباب عديدة كالحروب والأمراض الوبائية (ظهور وباء الكوليرا في

انه يمكن زراعة بعض أنواع الخضروات التي يصعب زراعتها بالطريقة التقليدية .

ومما لا شك فيه أن الطريقة الجديدة في الزراعة بما تتضمنه من علم ستكون سلاحاً جديداً في يد الانسان في كفاحه من اجل التحرر من الجوع في العالم .

ومن المتوقع ان يكون الانتاج في وحدة الزراعة بدون تربة بعد فترة التجربة التي تمر بها ما معدله ٣٢ - ٣٥ كغم من الطماطم في المتر المربع الواحد اى خمسمائة طن في السنة .

وبعد فيمكن القول كخلاصة للموضوع ان الزراعة بدون تربة لا تعنى نهاية الزراعة - التقليدية - ولكنها تعطى محصولاً أوفر كما

النباتات م	موعد الجني		الانتاج			الفواكه		المعدل	الانتاج بالكيلو غرام بالنسبة للنباتة
	التاريخ	عدد الايام	كيلو غرامات	النسبة المئوية من مجموع الانتاج	المعدل بالايام	العدد	النسبة المئوية من عدد الفواكه	وزن الفواكه	
٨ النباتات	نوفمبر	٢٨	١٣٣٥٠	١١	٠.٤٧٧	١٣٥	١٥	٩٩	١٤٣١
	ديسمبر	٣١	٢٩٩٥٠	٢٥	٠.٩٦٦	٢١٥	٢٥	١٣٩	١٩٦٦
	يناير	٣١	٢٢٣٧٠	١٨	٠.٧٢٢	١١٨	١٤	١٩٠	١٧٢٢
	فبراير	٢٨	١٧٩١٥	١٥	٠.٦٤٠	١٠٩	١٣	١٦٤	١٥٧٧
	مارس	٨	٣٨٤٠٠	٣١	٤.٨٠٠	٢٨٣	٣٣	١٣٦	١٢٣٩
٢٢									
	المجموع	١٢٦	١٢١٩٨٥		٠.٩٦٨	٨٦٠		١٤٢	٢٩٩٣٥

الكويت - السنة ١٩٦٨ - ١٩٦٩ (جدول ١)

نوع الطماطم : ممتاز

مجموع الانتاج في قطعة واحدة مساحة ٤٥ م^٢

الطب الروماني^(١)

عرض وتحليل: دكتور بول غليونجي

ونهضة الاسكندرية العلمية وانتشار العلماء الاغريقين في شتى بقاع العالم . وقد اختلفت تلك الحضارة عن الحضارة الاغريقية الاصلية بسبب تلونها بلون كل بلد دخلته واختلاطها بـمميزاته .

ويزيدنا رغبة في هذا المؤلف أنه أول كتاب تناول هذا الموضوع بعد مؤلف سيركلييفورد ألبوت : الطب الاغريقي في روما **Greek Medicine in Rome** ، وذلك في سنة ١٩٢١ (٤) أي أن الموضوع أهمل ٤٨ سنة .

هذا المؤلف جدير بترحيب كل من يعنى بتاريخ الطب وذلك لما أصاب طب روما الأباطرة من الإهمال وقلة التفدير في أغلب المراجع وللزعم بأنه نقل مشوه لطب العهد الهيليني . وتطلق لفظة هيلينستى Hellenistic أو متهلن على كل مظاهر الثقافة الاغريقية والحضارة الاغريقية بعد وصولها الى ذروتها في عهد أفلاطون وابقراط وأرسطو (٢) عندما عمت جميع انحاء العالم المعروف من الهند الى غرب البحر المتوسط وعندما أصبحت اللغة الاغريقية لغة المثقفين الدولية ، وهذا بفضل فنوح الاسكندر (٣)

١ - يتناول هذا المقال بالعرض والنقد كتاب :

Roman Medicine, by John Scarborough, Thomas & Hudson, 1969.

المؤلف من ٢٣٨ صفحة ، منها ١٤٨ للمتن و ٢٥ صفحة للذيول ، و ٨٨ للهوامش و ٤ للمراجع ، ويحوى ٤٩ صورة شمسية و ١٠ رسومات ، والذي جاء ضمن مجموعة « مظاهر الحياة الاغريقية والرومانية » .

٢ - أفلاطون (٤٢٩ - ٣٤٧ ق.م) ، ابقراط (حول ٤٦٠ - ٣٧٥ ق.م) ، أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) .

٣ - الاسكندر الاكبر (٣٥٦ - ٣٢٣ ق.م) حاول صب العالم في قالب واحد ، وانشاء امبراطورية شاملة ، لتوحيد الحضارتين الاغريقية والآسيوية ، وقد عمّت الحضارة الاغريقية - نتيجة لغزواته ورغم انقسام امبراطوريته بعد موته - كل البلاد المفتوحة وان شابتها عناصر دخيلة عليها ، فاصبحت هيلينستية بعد ان كانت هيلينية .

Greek Medicine in Rome, by Sir Clifford Allbutt, London, 1921.

٤ -

وقد شهد جالينوس (٥) باضمحلال التفكير العلمي في هذا العهد وانحلال أخلاق الأطباء ، ورد هذا في الباب الأول من مؤلفه في النذير (Prognosis) حيث حمل على روما عامة وأطبائها بوجه خاص ورماهم بالسطحية ، لاغفالهم سير المرض الزمني وعدم تجاوزهم العارض الحال للوصول إلى الأسباب الأولى أو إلى النظريات العامة .

الآن العالم الإيطالي باتزيني (٦) دفاعاً عن سمعة مواطنيه القدامى حمل أخيراً على الاتجاه الذي لا يرى في حضارة إيطاليا القديمة سوى صورة ضعيفة من الحضارة اليونانية ، والذي لم ينظر إلى تحقیقات علماء الاغريق الذين عاشوا وعملوا في إيطاليا إلا على أنها أعمال اغريقية ، وأوضح أن هذه النظرة تغفل ما كان لهؤلاء العلماء من الشأن في بناء النظريات الاغريقية في الكون وفي الطب ، ونخطيء في تسميتهم بالاغريق وأن كانوا من سلالة اغريقية وعاشوا وعملوا فيما سماه المؤرخون باليونان الكبرى Grecia magna (٧) واستند في ذلك إلى حجة بيولوجية فحواها أن هؤلاء العلماء يمثلون الإنسان الإيطاليوطي Italiot ، أي الإيطالي المهجن وهو الذي نشأ من تزاوج العناصر الإيطالية الأصلية بالعناصر الاغريقية الدخيلة التي نزلت من اليونان إلى شواطئ إيطاليا في خلال فترتين : أحدهما في القرن الحادي عشر ق.م ، والثانية في القرن الثامن

ق.م ، فكان بذلك مختلفاً عن الاثنين وإن كان كل من الرايين طبع فيه طابعاً عميقاً، فتطعمت اغريقيته بسميزات جديدة ، تجلت في اللهجة والفن والنظم الاجتماعية والسياسية، وحولت اهتمام فلاسفتهم من علوم ما وراء الطبيعة والأخلاق ومظاهر الكون وآليتها وكنه المادة وما شاكل هذه المسائل المجردة التي أولع بها الاغريق إلى مشاكل الحياة اليومية وكنه الحياة ، وخواص المادة الحية ، وتركيب المادة وكلها مشاكل تلائم ميل الإيطاليين إلى نواحي الحياة العملية ، وانتهى إلى أن الجميع حتى فلاسفة القدامى ومؤرخيهم أمثال بلوتارخوس أدركوا الفارق بين الاثنين . أما طب هذه الحقبة فقد نعت باتزيني بأنه طب اغريقي مصطبغ ببعض الخصائص الإيطالية .

يستهل مؤلف (طب روما) أول أبوابه (في اصول روما) بدراسة سريعة لنشأة الطب في إيطاليا ، قال فيه المؤلف أن الطبيب ما هو إلا إنسان عصره ، يؤمن بما يؤمن به معاصروه ، ولذا فإنه لا غنى في بحث طب أى عهد من العهود عن دراسة هذا الإنسان وصورة الكون التي كان يتصورها . ولقد كان أول سكان إيطاليا من المزارعين المؤمنين بجمهرة من الآلهة أو المبادئ ، تقطن كل أجزاء الكون ، صغيرها وكبيرها ، فكانت نتيجة هذا التصوير أنهم - على سبيل المثال - اعتقدوا بادىء ذى بدء بأن الرماح هى قوى روحانية، وبالتالي بأن الآلات الطبية هى القوى

٥ - Galen الفاضل جالينوس (حول ١٢٩ - ٢٠٠ م) درس في برجامون بآسيا وفي أزمير وكورنثوس باليونان ، والاسكندرية ، كان طبيباً للمصارعين في برجامون فشهد جروحاً كثيرة وجنى منها معلومات تشرحية قيمة ، ثم عمل في روما أول مرة من ١٦٢ - ١٦٦ م . واستدعاه إليها الامبراطور ماركس - اورليوس مرة ثانية سنة ١٦٩ م . ويغلب الظن أنه توفي في روما ، صنف ألفاً بغزارة ، وأمتاز بقدرته على التوفيق بين النظريات ، وتعد مجموعة مؤلفاته أكثر موسوعة في الطب الكلاسي .

٦ - Pazzini, A., 1969, Pag. di Storia della medicina, XIII, 6, P. 59.

٧ - Grecia Magna أي اليونان الكبرى ، أطلقت على جنوب إيطاليا حيث أنشأ المهاجرون الاغريق مستعمرات عدة .

٨ - Plutarch (٤٦ - ١٢٧ م) ولد بكيرونيا ، درس الفيزياء والعلوم والبلاغة في أثينا ، وكان كثير الرحلات لا سيما في الشرق ، ثم أنشأ مدرسة بمسقط رأسه ، وبعد سنة ٩٥ م . أصبح كاهناً بمعبد دلفي ، وكانت كتاباته ترمي إلى البحث على الفصيلة أكثر من دمجها إلى التحقيق التاريخي ولكن ملكته الروائية ملأت مؤلفاته بشذرات طريفة .

العلاجية (٩) . الا أنهم عندما التقوا بالتعب
الأتروري (١٠) الذي نزع اليهم من الشرق
مصطبعا بالاديان الاغريقية التي خلعت الصفات
البشرية على الآلهة Anthropomorphism
تحولوا الى الايمان بأن الآلة هي أداة تلك القوى
الروحانية الخفية .

لتأليههم كل مرافق الحياة وسبلها ، أمسى
المرض في أعينهم مظهراً من مظاهر غضب
الآلهة ، فكان من المنطقي - للوقاية من الأوبئة
وللتخلص منها - أن يدعو مجلس السيوخ
الى الصلوات على انها اردع طرف محاربتها ،
وبما ان كل وباء ينتهي نهاية طبيعية ، اعتقدوا
عند زواله أنهم أدوا بهذا واجب التشفع
والاستغفار على أنم وجهه ، دون البحث عن
أسباب نشأة الوباء أو زواله الحقيقية .

نم ان النصوص الرومانية تحدثنا عن عدم
وجود أى أطباء في روما ، وعن ممارسة رب
البيت الطب في داره ، مبتعداً كل البعد عن
النظريات الطبية التي تشفع بها الاغريق ،
ولعل هاتين الميزتين ، أى الايمان بأن المرض
انما ينبع عن الآلهة ، وممارسة نوع من الطب
المنزلي الشعبي ، هما اللذان أضفا على الطب
الروماني صفاته الخاصة ، فمن امثلة هذا
الطب الدينى الشعبي الضيق الافق ، أنهم
كانوا يقسمون الأضرحة المقدسة لآلهتهم

مختصتين بالالودة ، أسموا احدهما Postverta
أى المجيء بالحوض والثانية Prorsa أى
المجىء بالرأس ، وأنهم بادىء الأمر ، أهملوا
التشخيص والحمية والتكهن بمآل المرض
(أى النذير) وهي الأوجه التي اهتم بها غيرهم من
البدايين ، واكتفوا بالنوسل الى الآلهة التي
لقبوها - تبعاً لنظرتهم المنزلية للطب - بلفب
الأب أو الأم ، وهذا امر يشير الى تشبيه سلطة
الآلهة بالسلطة الشرعية التي يتمتع بها الوالدان
على اولادهما . اما ممارس الطب المحترف
فكان شخصاً من أسفل الطبقات ، يلم بعض
الامام بخصائص العفاقر ، التي كان فيما عدا
ذلك يناولها عاهل الاسرة . ومما يدل على اثر
الحضارة الريفية على الطب ان أهم العفاقر
كان الصوف ، أى صوف الخراف ، بعد خلطه
بالعسل أو البيض أو بعض النباتات ، كما ان
الدليل على أثر الدين أو السحر في الطب هو
أولا وصف هذه المواد بنسب ملاتيه - ومعنى
رقم ٣ السحري غنى عن البيان - ثم دعم
العلاج الدوائي بالنرايم والتعاويد التي كان
قوام اكثرها الفاظاً مجردة من المعنى ، تستمد
قوتها من شكلها الصوتي وايقاعها . (١١)

والى هذا فقد وجد في طب روماء مركب أتروري
نسأل الى حضارتها ، ويمثل في بعض الآلات
الموروثة من الاغريق وفي فن العمارة الصحية ،
ولا سيما في فن التكهن بوساطة تفحص اكباد

٩ - لقد امتاز الانسان البدائي بالايمان بالسببية المطلقة ، وبحب عن علة مباشرة لكل حدث ، واختار في تفسير احداث
الكون ، فنسب الى كل شيء روحاً ذات ارادة مستقلة ، فآلهه وعبيده لتفادى شره واستندار عطفه ، وهذا اصل
الفتيشية (Fetichism) أى عبادة الاشياء الجامدة ، وعلة اعتقاد الرومان بأن السلاح الشافي أو المؤذى هو القوة
الشافية أو المؤذية ذاتها .

١٠ - Etruscs الأتروريون ، شعب يظن انه من اصل آرى قدم من آسيا ، وتروى الأساطير انه من سلالة اينياس
ورفاقه الذين لجأوا الى ايطاليا بعد تدمير عاصمتهم في خلال حرب طروادة ، فرض سلطته على جل شبه الجزيرة
الابطالية بفضل تفوفه الحضري على قطان ايطاليا ، وكون في القرن الخامس ق . م اتحاداً من ١٢ جمهورية ، وقد
ترك هذا الشعب أثراً بليفاً في حضارة الرومان ، فرتت كتابته ولكن مدلولات الفاظها ما تزال مجهولة والبلاد التي
عمرها (تروريا) تشمل ولاية توسقانيا الحالية .

١١ - تعتمد التعاويد والافاني السحرية على تكرار الاصوات وايقاعها اكثر من اعتمادها على مدلولاتها ، اذ ان تأثيرها
على الاذهان كناتير الطبول ، تمهدها لقبول الايحاء وازالة ملكة النقد ، ولذا فان اغلب التعاويد مركبة من الفاظ
غير ذات معنى مثال : ابراكدابرا وهوكس بوكس ومثيلاتها .

القرابين ، وهي عادة نبنت في بابل في عهد سارجون الأول (١٢) ، ويبدو أن مردها الى العقيدة بأن روح الآلهة تتقمص الذبيحة المهداة له فتبدى نياتها في اعضائها .

ولذا، فمع انه كان لروما طب خاص قبل دخول النظريات العقلية الصادرة عن الاغريق فيه ، وهو طب كان يفتقر الى تنظيم ولا يمكن وضعه في اطار واحد ، فان الرومان اللاتين الذين جاءوا بعد الاترويين ، وبفضل ما اتسموا به طوال تاريخهم من القدرة على التوفيق والاقتباس ، تمثلوا الطب الاغريقي كما تمثلوا الطب الاتروى من قبل ، وهذا عندما قدرت لهم الغلبة على الاترويين ، وكان هذا حوالي سنة ٥٠٠ ق . م . فأسرعت عملية تسلسل الطب الاغريقي ، والتي كانت بدأت في بطن من قبل ، وتلاشت بواقي التأثيرات الاتروية الى حد كبير بعد هزيمة الاترويين في معركة بحرية ضد اغريق (سيراكوز) في سنة ٤٧٤ ق . م .

وتروى الاساطير ان الطاعون تفشى في ايطاليا في ذلك القرن ، وان التوسلات الى الاله (ابولو) هي التي اخمدته ، فاتخذ هذا الاله شكل الطبيب Apollo Medicus ، ثم عاد الوباء فتفشى في روما ثانية في سنة ٢٩٥ ق . م . وكان الرومان قد علموا بالنجاح الذي حازته معابد اله الطب الاغريقى اسقلابيوس ، فشيدوا

له معبداً في جزيرة وسط نهر التبر بروما (٢١) ورسخ الايمان بهذا الاله عندما زال الوباء ، وبيع هذا هجرة الأطباء الاغريق الى روما اذ كانت منزلة اتيينا قد اندثرت وارتفع نجم روما في سماوات العالم المعروف .

وفي جو هذا التمازج الحضري انقسم ممارسو الطب في عهد الحروب الأرضية الى ثلاثة : الطبيب المختص ، ورب الأسرة ، والممارس الأتروى - اللاتيني ، الذى كان يعتمد على السحر بعد خلطه بالطقوس الهيلينية الخاصة بالاله اسقلابيوس (١٤) .

ونظرا لاهمية الطب الاغريقي في نشأة الطب الروماني تدرج المؤلف في الباب الثاني الى الصورة الخلفية للطب الروماني وهي التي رسمها له الطب الهليني ، وبخاصة مدرسة الاسكندرية التي جذب اليها عاهلها البطالمة علماء العالم بما قدموه اليهم من الجوائز والتشجيع والتي جمعوا فيها كل ما افه علماء القدامى ، وترجموه الى الاغريقية ، الا ان جل هم اطباء الاسكندرية - تبعاً للمؤلف - كان جمع المال والاطلاع على النصوص دون نقدها ، حتى انهم اصبحوا اول اهداف الكتاب والرواة الهزليين وفي هذا تعسف واضح ، حيث ان العلماء السكندريين نالوا من الصيت والشهرة قسطاً وافراً ووصلوا الى كشف خطيرة . وقد برز

١٢ - سارجون الاول (شاروكين) ملك اشور في القرن ٢١ ق . م . وجدت في اترويا بايطاليا نماذج تمثل اكباداً من البرونز تشابه نماذج الاكباد التي كشف عنها في بابل مخططة بحيث تقسم سطحها الى مناطق يرتبط كل منها بمنطقة من السماء .

١٣ - يروى ان الطاعون تفشى في روما ، فاوقدت هذه المدينة بعثة الى معبد ابدورس باليونان للتضرع الى اسقلابيوس، لما اشتهر به من القوى الشافية ، وعندما عزم اعضاء الوفد على العودة ، شاهدوا لعباً من الثعابين المقدسة المحفوظة بالمعبد يتوجه نحو السفينة التي اقلتهم ، فتفادوا خيراً ونقلوا الثعبان الى روما ، واقاموا له وللاله اسقلابيوس الذى يجسمه معبداً في جزيرة وسط نهر التبر ، واختفى الوباء ، فقوى الايمان باسقلابيوس واصبح المعبد مزاراً للمرضى ، وعند دخول المسيحية روما حول المعبد الى كنيسة باسم القديس بارثولومئوس ، ومن ثم تسمية مستشفى من مستشفيات لندن باسم هذا القديس استبشاراً به .

١٤ - اسقلابيوس ، ابن ابولو ، اله الطب عند الاغريق ، اخذ الطب عن الفنتور شيرون فبرع ولم يكتف بابراء المرضى بل اعاد الحياة الى الموتى فانار بذلك حنق اله الجحيم الذى خشى على ملكه ، فتوسل هذا الاله الى كبير الآلهة زوس الذى قضى على اسقلابيوس بالصاعقة ، اقيمت لاسقلابيوس المعابد الشافية في كل العالم الهيلنستي وسميت (اسقلابيون) ، وقد قال الاغريق عندما زاروا مصر ان الطبيب المصرى امحبب الدائع الصيت هو الاله اسقلابيوس .

مرت من الكمال (وهنا أهمل المؤلف فضل قدامى المصريين في هذا الصدد ، اذ انه لا شك في ان ايراز ستراتس استمد أسس معرفته من البرديات المصرية (١٩) . وانه ولا ريب في ان العلماء الذين لجأوا الى الاسكندرية للدرس او للعمل وجدوا مجموعات ضخمة من المؤلفات القديمة يكتنزاها (الموسيون) كان لها شأن اساسي في النهضة النسي حققوها . وهذا امر اكيد وان صعب الحكم فيه حكماً منصفاً لعل البرديات المصرية التي وصلت اليها (٢٠) وللخسارة الفارحة التي أصابت العالم عندما أحرق المتزمتون الدينيون مكتبة الموسيون (٢١) وقد كانت هذه الحقبة عهداً تعددت فيه المدارس

فيهم علمان من اعلام التاريخ أولهما هيروفلس (١٥) المنتمي الى مدرسة (قوا) (١٦) ، الذي عنى بالتشريح واما بوضوح التفكير وباسنعمال المنطق ، على عكس النزعة التجريبية المحضة التي سادت جزءاً هاماً من تفكير عصره ، والذي آمن بنظرية الأخلاط ، وفقاً لنشأته في « قو » مسقط رأس أبقرط واضع قوانين الأخلاط ، وثانيهما ايراز ستراتس (١٧) الدارس على اساتذة (قنيدوس) (١٨) ، منافسة (قو) في ان ايراز ستراتس استمد أسس معرفته من الأعضاء أكثر من عنايتها بشكلها ، وهي التي أسندت أهمية قصوى للنفس (Prema) . رقد تقدمت معرفة دورة الدم على يده حتى

١٥ - هيروفلس (Herophilus) عمل في الاسكندرية حول سنة ٣٠٠ ق.م . وكان اكبر علماء التشريح بين العدا ، وقد زاول في موسيون الاسكندرية صفات تشريحية حصل منها على معلومات جديدة ، وهو اول من شرح الجسد البشري تشريحاً منتظماً .

١٦ - قُتو (Cos) جزيرة صغيرة تجاه الشاطئ الآسيوي في بحر ايجه ، نزع اليها شعب دوري وشيد بها معبداً لاسقلابيوس ، وقد نشأت فيها مدرسة طب عمل فيها أبقرط أشهر الأطباء في التاريخ ، الذي قيل انه من سلالة اسقلابيوس .

١٧ - ايراز ستراتوس (Erasistratus) ولد حوالي ٣٠٤ ق.م . وذاع صيته بالاسكندرية حوالي ٢٦٠ ق.م ، عاصر هيروفلس وان كان اصغر منه سناً ، استعار افكار مدرسة براكساغوس الجزئية ، وبرع في الفسيولوجيا (علم وظائف الاعضاء) وكاد يكشف ببحوته عن الدورة الدموية ، وادرك ان لكل عضو شرايين واوردة واعصاباً ، واجرى تجارب على الاعصاب الحية .

١٨ - قنيدوس (Cnidus) مدينة على الشاطئ الآسيوي ، تقع امام جزيرة قُتو ، اشتهرت مدرستها الطبية بنظريات منشؤها مصر الفراعنة وناهضت مدرسة قُتو .

١٩ - يحق لنا ان نساءل الى اي مدى انطبعت نظريات السكندريين بالنعالي المصرية القديمة ، مثلاً بتلك التي تناولت النبض في (كتاب القلب) ببرديات سميث وأبرز وبرلين ، اذ ان هذا الكتاب مصدرٌ بعبارة تشير الى انه يحوى تعاليم سرية لا تفتى الا للأطباء ، ثم يذكر قياس النبض او عده ، الذي فات الزوار الافريق الذين لم يحصلوا ، تبعاً لسترابو (١٧٠هـ) ولابن ابي اصيبعة (المجلد الاول من طبعة دار الفكر ، صفحة ٦٠) ، الا على قدر يسير من معلومات الكهنة المصريين ، هذا الى ان مدرسة الاسكندرية كانت وريثة المدارس الفرعونية ، وكانت تزخر بالمؤلفات القديمة التي جمعها البطالة في مكتبة الموسيون .

٢٠ - لم يصل اليها من البرديات الطبية المصرية الا تسع ، منسوخة في عصر المملكة الوسطى نقلاً عن أصول أقدم منها ، ولا يمكن عدها من المؤلفات التعليمية وانما تبدو وكأنها صنفت لغير الأطباء . وهناك ما يدل على سرية التعليم الطبي ، شأنه شأن كل تعليم وكل علم في هذه العصور .

٢١ - الموسيون (Mouseion) « اي دار الموزيات (Muses) الالهات التسع الشقيقات اللواتي كن يحمين الفنون والعلوم في ميتولوجيا الافريق » واشتقت منها (Museum) المتحف ، أسسه البطالة ليجعلوا من الاسكندرية عاصمة الثقافة في العالم الهيلنستي ، واجتذبوا اليه العلماء وجمعوا فيه كل ما توفر لديهم من المؤلفات من اثينا ورودرس وغيرهما ، منها مجموعات ارسطو وثيوفراستس وأبقراط ، فتفوق بهذا على مكتبات ساموس وبرجامون وغيرهما من دور الكتب الكبيرة ، وقد عني علماءه بتحقيق النصوص التي جمعوها وترجمتها الى الاغريقية ، وعمل فيه هيروفلس وايراز ستراتوس ، ثم أصاب هذه المكتبة حريقان قبل دخول العرب ، غير ان بعض المؤرخين افتروا على العرب تهمة هذه الجريمة .

ورثت أكبر قدر من الهيلينية وبخاصة بعد أن ضمت بلاد الإغريق إلى ممتلكاتها .

وكانت طبعة روما في البلاد المفتوحة نمبل إلى الاندماج أكبر من ميلها إلى التعالي بهيبة الفانحين ، ولذا فإن الطب الإغريقي أهدى طب روما تماسكاً وقواماً كانا ينقصانه ، وصب الرومان التقاليد الإغريقية في قوالب جديدة ، وطبقوها في خدمة الصحة العامة نظيفاً يلأم احتاجاتهم .

يتناول الباب الثالث أطباء الإغريق الذين حلوا بروما وموقف الرومان منهم ومن ثقافتهم وكان أول هؤلاء أرخاجاثوس (Archagathus) (٢٤) الذي وصل إلى روما سنة ٢٩٠ م . وتبعه أسقليبيادس (٢٥) . Asclepiades الذي حاز نجاحاً هائلاً لتمثيله الاتجاه اللاتيني العملي البعيد عن النظريات ، ولبراغته في فن الاستماع إلى شكاوى المرضى ، وارضائهم ، وعلاجهم وفقاً لميولهم ، وقد كانت هذه النزعة التجريبية نزعة الرومان أنفسهم التي موهوها بقشرة رقيقة من العلم لم يكن لها أي وزن في موازينهم ، حتى أنهم في عهد الإمبراطور تراجان (٢٦) - كانوا قد محوا كل الاختلافات المدرسية بينهم . ولذا فإن ما يبدو لديهم قبولاً تاماً للطب الهيليني لم يكن في الواقع إلا تفرقة بين شطريه : العملي الذي اقتبسوه والنظري الذي أهملوه .

والعقائد الطبية ، وانقسمت إلى : تلك التي اكتفت بملاحظة الأعراض وحسب وهي المدرسة التجريبية ، وتلك التي بنت طبها على نظريات عقلية مجردة .

هذا فيما يخص الإسكندرية ، أما في بقية العالم الهيليني ، فقد فقد العلم المحقق مركزه ولا سيما بعد نفنت الإمبراطورية ، وعاد التسبب إلى التعوذة والسحر وطب المعابد الذي كان له تاريخ طويل في العالم الإغريقي . وبذلك دخل الطب الإغريقي روما بمركبيه : العقلي والروحاني بعد طور طويل أدمج في خلاله طب إبقراط في نظريات الفلاسفة الإيونيين (٢٢) وفي تعاليم أنتسريح ووطائف الأعضاء الإسكندرية .

وكانت نتيجة هذا النعدي في المدارس انعدام الثقة في الأطباء ، كما غادر الإسكندرية عقب هذا الكثيرون من العلماء الإسكندريين ، من بحاة وفلاسفة ورياضيين وموسيقين ورسامين وأطباء . . الخ ولا سيما عندما اضطهدهم بطليموس السرير (كاكرجيتس . Kakergetes) (٢٣) فنشروا العلم حول البحر المتوسط .

غير أن الغموض ما يزال يعم هذه الحقبة التي راقت فيها الحضارة الهيلينية في أعين مصر وصقلية وجنوب إيطاليا وآسيا الصغرى والهند ، اتخذت في كل منها شكلاً وطنياً خاصاً . والذي نعرفه أن روما - بطبيعة الحال - هي التي

٢٢ - الإيونيون ، نسبة لأبونيا ، شعب من الإغريق هاجر من اليونان إلى شاطئ آسيا الغربى ، وأهم مدنها ملطية وساموس وفسس وخيوس ، كما أنهم أسسوا مستعمرات على البحر الأسود وقد كانت أيونيا في القرن السادس ق.م مركز إشعاع الفلسفة الإغريقية .

٢٣ - بطليموس فيسكون (Physcon) الملقب بـ (Kakergetes) - السرير - توفي في سنة ١١٦ ق.م .

٢٤ - Archagathus أرخاجاثوس ، أصله من سبارتا بجنوب اليونان ، ذهب منها إلى روما في سنة ٢١٩ ق.م . وقد تم بغدومه إليها أول نسل سافر للطب العقلي اليوناني إليها .

٢٥ - Asclepiades أسقليبيادس ، ولد حول سنة ١٢٠ ق.م . في بروصا بتركيا ، وعمل في روما من سنة ٩٠ - ٧٥ ق.م . عكس البلاغة ثم تحول إلى الطب وزاول المهنة بروما ، واتبع مذهب كليوفانتس والمدرسة الذرية ، ولم يعر التشريح أية أهمية .

٢٦ - Trajan تراجان ، حكم روما من ٩٨ - ١١٧ م . ولد بإثاليكا بإسبانيا وكان غازياً عظيماً وبناء كبيراً .

الذى نشأت عنه كل مظاهر الحياة ، وقد قدر على ايدى انصار هذه المدرسة البعث لنظرية الاخلاط التى تصورت المرض على أنه حل فى بوازي الاخلاط الاربعة فى الجسم فى نسبها، ولا يخفى ان ، فكرة النفس او الروح قد أخذنها عن مفكرى قدامى المصريين (٢٩) الذين اسندوا الى النفس خصائص خفية وقوى خلاقة آمن بها الفلاسفة المسيحيون من بعدهم .

الا أن نزعة الرومان العملية أضفت على هذه النظريات نسابها تجسم فى المدرسة الاصطغائية (Eclectic) التى عمت العالم الطبى فى نحو ١٠٠م وأخذت من كل مدرسة ما راقها، وكان أبرز أنصارها جالينوس (٣٠) الذى جمع بين المشاهدة الدقيقة والكلام الفلسفى ، والتجربة على الحيوان ، واتى بآخر مجهود شاهده الطب القديم نحو الابتكار والتخليق .

كما ان النزعة نفسها أدت بمصنفيهم الى وضع موسوعات طبية غير علمية ، سالكة مناهج عملية صريحة ، لفائدة المزارعين وامثالهم ، بقصد سد حاجاتهم اليومية بطرق مبسطة ،

هذا مع احترامهم فلاسفة الاغريق (ونظريانهم) الدين تركوهم وشأنهم فى قو وأميننا والاسكندرية - حيث اسمر التعليم النظرى قائما وظلت الاختلافات التى تبلورت فى أربع مدارس سادت الجو : المدرسة الجزمية (Dogmatist) التى آمنت بالتشريح واحتمت بأفلاطون وأرسطو ومدرسنى الفلسفة الرواقية (٢٧) والفلسفة الايبكورية (٢٨) ، والمدرسة التجريبية (Empiricist) التى انكرت امكان معرفة وظائف الجسم وفائدة هذه المعرفة وسمى اعضاؤها بالتسكوكيين (Skeptikoi) والمدرسة المنهجية (Methodist) التى استندت الى بعض تعاليم ابقراط القائلة بفردية شخصية الانسان (Individuality) ورفضت كل تعميم فاخذت بأن الحقائق الوحيدة هى التى تشاهد وتلاحظ ، وكان لهذه المدرسة شأن كبير بين أطباء الاغريق فى الامبراطورية الرومانية ومدرسة النفسيين (Pneumatists) التى نشأت على شكل فرع من المدرسة الاولى (الجزمية) وهى التى انكرت المادة واكدت ان هناك جوهرأ أولياً ، هو النفس (Pneuma) ،

٢٧ - الرواقية (Stoicism) ، مدرسة الفيلسوف زينو (آخر القرن الرابع ق.م) قالت بأن المادة جوهر نارى ، هو جرم وقوة معا ، وضعت الفضيلة فى الاجتهاد نحو الامتثال الى العقل وعدم البسالة بالعوامل الخارجية كالثروة والصحة والالم .

٢٨ - الايبكوريون ، تابعو الفيلسوف ايبكورس (Epicurus) (٢٤١ - ٢٧٠ ق.م) الذى يظن أنه ولد بجزيرة ساموس ، والذى قال ان أعلى انواع الاجتهاد هو الذى يسعى الى المتعة ، ولكنه لم يعن بهذا ملذات الحواس ، ولكن المتعة الذهنية وممارسة الفضائل ، الا ان نظريته شوهت فأصبحت تسمية الايبكورية مرادفة للانغماس فى الملذات الجسمانية .

٢٩ - اننا كثيراً ما نجد عند قدماء المصريين فكرة يرمى الى « ابعاد ربح شخص حى او ميت او ميتة او عدو او عدوة او اله او الهة » ، ولا مراء فى أن المفصود منها هو النفس او النفس ، وهذا تعبير روحانى لا يؤدى معنى العدوى بجراثيم النفس ، فان النفس - فى نظر الشعب - حامل للروح ، وفقدانه هو الموت ، وكان اول طقس من طقوس التحنيط واعادة الحياة الى الميت فى ديانة المصريين ، هو طقس يسمى « فتح الفم » ، والسحر يؤمن بقدرة النفس على الحاق الضرر ، فقد جاء فى كلام الله : « قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق اذا وقب ومن شر النفاثات فى العقد » . (سورة الفلق) ، واننا ما نزال نقول عمن يقع ضحية عمل سحرى انه « اتلف » . وقد ورثت الديانات العصرية مثل هذه العقائد ، وادخلت من بين طقوسها تدعيم الصلوات بالنفخ على وجه المصلى عليه ولا شك فى أن فكرة البنوما (Pneuma) وهو فبس من الروح الالهية المتخللة الكون يدخل الرئة فى خلال التنفس فينعش الدم ، وينتج فيه انواع الروح المختلفة ، هذه الفكرة التى عمت مؤلفات القرون الوسطى شبيهة بمثل هذه الافكار ان لم تكن ورثتها المباشرة .

٣٠ - جالينوس انظر هامش رقم ٥ .

قدرتهم على التوليف بين المتناقضات
لوكريسيوس (٣٣) ، وفارو (٣٤) ،
وفتروفيوس (٣٥) ، الذين اقتبسوا الألفاظ
الاغريقية بعد ان البسوها رداء لانيينا، وحدوا
حدو كاتو في تبسيط الطب وعدله شيئاً في متناول
الشخص العادى ، ومثال ذلك قول (فارو) ان
الطبيب قد يفيد احياناً ولكن راعياً ذكياً
يستطيع سد اغلب الاحتياجات الطبية، وتعرض
(فتروفيوس) المعمار للكتابة في الطب في موسوعته
عن الفن المعماري (On Architecture)
اما سلسيوس (٣٦) فان الشهرة التي نالها
جعلت العالم يعده أحياناً طبيباً ممارساً ،
وكاتباً لاذاً اطواراً ، وقد لقب بسييسرو (٣٧)
الطب في نظر الآخرين، وبما ان مؤلف سلسيوس
يعد اليوم أفضل مرجع للطب الرومانى فان
هذا الكاتب يمثل ، خير تمثيل ، الارسطقراطى
الرومانى ذا الدهن الحاد القادر على ابداء
النصح السديد فيما يخص الرياضة والراحة
والحياة العامة .

وكان اول من وضع مثل هذه الموسوعات كاتو
(Cato) (٣١) ، الذى اراد في مؤلفه
مناهضة الفئات ذوات الميول الهيلينية في الجو
السياسى الرومانى ، والتشهير بالطب الهيلينى
لا سيما بعد انتصار بلاده على فيلبس الخامس
في خلال الحروب المقدونية الثانية ، وكان
شعور كاتو نحو الاغريق مزيجاً من الاستنكار
والاعجاب ، والحقيقة ان تفهم عقلية كاتو حبر
القدامى كما حير المحدين ، فقد وصف ، في
كتابه عن الزراعة ، الطرائق الرومانية بينما
نظم مزارعه على نسق هيلينى ، وأشرف بحكم
وظيفته على بناء أول باسيليقا (٣٢) بنيت على
طراز هيلينى في روما ، وأوصى ابنه
بمجاورة الاغريق ، هذا فيما كان يتباهى بانه
الم بمؤلفاتهم الطبية ، وزوج ابنه من اسرة
مائلة الى الهيلينية . ولذا يبدو انه لم يناهض
الاغريق الا بواعز العاطفة او السياسة ، وهذا
مع اعجابه بهم ، وقد تبع كاتو من المصنفين
الموسوعيين (Encyclopaedists) الذين
جمعوا موسوعات منظمة اظهروا فيها

٣١ - كاتو (Marcus Porcius Cato the Elder) (٢٣٤ - ١٤٩ ق.م) ولد بتوسكولوم بايطاليا من اسيرة
ديفية ، والتحق بالجيش في خلال الحروب ، ثم تقلد مناصب تشريعية هامة ، وكتب في الزراعة .

٣٢ - ضرب من الكنائس المستطيلة الشكل يبنى على طراز خاص .

٣٣ - لوكريسيوس (Lucretius) شاعر لاتينى ولد بروما (حوالى ٩٨ - ٥٥ ق.م) ألف قصيدة فلسفية
(De natura rerum) (عن الطبيعة) حيث سرد فلسفة ابيكورس (انظر هامش ٢٨) .

٣٤ - فارو : Marcus Terentius Varro (١١٦ - ٢٧ ق.م) ، ولد ببلاد السابين بايطاليا وتعلم على اشهر
علماء اللغة اللاتينية (لوسيوس ستيلو) حارب قيصر، ثم غفر له قيصر عصيانه وعينه امينا للمكتبة العامة ، ألف
في الزراعة ووصف الطرائق البيطرية كما تمارس في الريف الرومانى ، وألف في اللغة اللاتينية .

٣٥ - فتروفيوس (Vitruvius Pollio) ، معمار ومهندس عسكري من عهد اغسطس ، ألف في فن العمارة عن خبرته
الخاصة وعن كتب المعماريين الاغريق وتتخلل كتبه الروح الهيلينية .

٣٦ - سلسيوس Aulus (?) Cornelius Celsus (عمل في روما من ١٤ - ٢٧ م) وضع باللغة اللاتينية موسوعة
تناولت البلاغة والفلسفة والقانون والطب والفن العسكرى ، ولم يبق منها الا الجزء الطبى وهو يتماشى مع
نزعة الرومان العملية ، والتقاليد الطبية العائلية ، ويعد هذا الجزء المرجع الاساسى لمعرفة الطب الهيلنستى ،
وقد ضاع في أثناء القرون الوسطى وكشف عنه من جديد في اوائل النهضة (١٤٢٦ م) .

٣٧ - سييسرو Marcus Tullius Cicero (١٠٦ - ٤٣ ق.م) خطيب وسياسى رومانى سمي ابو الوطن ، من
اعظم خطباء التاريخ ، واتخذت خطبه نماذج للبلاغة .

ان آلية الحرب الرومانية كانت تؤدي الى حشرات طفيفة في جانب المنتصرين وضياع كل شيء في جانب المهزومين .

أما لعلاج المرضى من الجنود - بتمييزهم عن الجرحى - فان روما خصصت لهم معاهد أطلقوا عليها معاهد الوهن والاعلال (Valetudinaria) ، وكان يعالج فيها كذلك بعض المصابين بالجروح البالغة وكان العلاج فيها يوكل الى الجنود الملمين بشيء من الطب .

وقد أدت قدرة الرومان على مواجهة مشاكلهم بحلول مباشرة واقعية الى تقدم مرموق في المنتبات الصحية العسكرية ، فقد كشف في جميع أنحاء البلاد التي فتحوها عن عدد كبير من المستشفيات المرسومة رسماً هندسياً لاغبار عليه ، والمجهزة بمصارف للمياه وبستى سبل الحياة الصحية .

أما في المدن فانهم لم يفكروا قط في ابتناء المستشفيات ، وبقي العلاج منزلياً ، الا أن حبهم للترف وعنايتهم بالصحة العامة أوحى اليهم حلولاً ممتازة في بناء المدن ، فقد كانوا يحنارون لها المواقع في دقة متناهية ، مراعين في هذا موضعها من الرياح ، وتوفير المياه العذبة النقية ، والبعد عن المستنقعات . . الخ . وابتنوا المساقى التي تجرى فوق قناطر (Aqueducts) لجلب المياه عن بعد ، وهو ابتكار حقق كسباً كبيراً ، إذ أن أنابيب الرصاص ضعيفة (وتسبب النسم بهذا المعدن) ، وأن أنابيب البرونز باهظة التكاليف ، وصنع الأنابيب الواسعة القادرة على تحمل ضروب الضغط الهائلة كان فوق قدره مهندسي ذلك العصر ، ومن ابتكاراتهم الأخرى ، مصارف

وقد كان آخر الموسوعيين بليي Pliny (٣٨) بطل النزعة التجريبية الرومانية ضد النزعة التأملية الاغريقية وهو الكاتب الذي لم يكل ، صاحب موسوعة (التاريخ الطبي) وخير مثل لحب الرومان للتوفيق بين المذاهب المختلفة (Syncretism) وان كما مجرداً من القدرة على نقد ما جمعه وعلى تمييز الحقائق من الخرافات ، وخلاصة الأمر ان الطب أصبح في هذا العهد عدداً من (الوصفات) لا أكثر .

وبعد هذه النظرة العامة الى طب روما وما اتسم نتيجة لاسلوب الرومان الخاص في التفكير ، تناول المؤلف بعض الأوجه الخاصة به ، وأولها تنظيم العلاج في الجيوش التي فتحت كل العالم المعروف حينذاك ، وأدلى برأيه - مع ما قيل عن حسن تنظيم علاج الجنود - ان الطب بين العسكر لم يختلف عنه بين غيرهم ، وان سيماء الأبوية والارسطراطية والمنزلية نفسها ارتسمت فيه ، إذ أن الجنود كانوا يعالجون جروح بعضهم بعضاً ، وان القواد كان لهم من خبره ما يسمح بمراقبة هذا العلاج اتونهم من أفراد الطبقة الحاكمة الذين اعنادوا علاج اهليهم وتابعيهم ، وان هؤلاء القواد كانوا يصطحبون أطباءهم الخصوصيين . وشهد بهذا بعض النصوص التي يشكر فيها القواد لقيصر عنايته الخاصة بهم ووضع طيبه الخاص وناقشته الخاصة ، ومطبخه ، وحمامه ، تحب تصرفهم لدى مرضهم .

ثم ان الغرض من علاج الجنود اقتصر - في رأيه - على الحرص على سرعة اعادة الجندي الجريح الى ميدان القتال ، أما المصاب بالاصابات الشديدة فكان يترك وشأنه ، حيث

٢٨ - بليي Gaius Plinius Secundus (٢٣ - ٧٩ م) ولد في ايطاليا ، درس في روما ، عمل في الجيش ثم في بلاد الغال وافريقيا واسبانيا وبلجيكا وتقلد في آخر مطافه منصب امير البحار ، تولى اثر استنشاقه ابخرة بركان الفيروف عندما اراد الاقتراب منه ، وكتابه عن التاريخ الطبي كنز من المعلومات عن تاريخ الفن والفولكلور والطب والعادات السائدة في روما ، الا انه شغل بالعجائب وكان مجرداً من روح النقد المحقق فزخرت كتاباته بالخرافات .

المياه (٣٩) والحمامات الخاصة والعامة ، وقد نالت هذه الحمامات منهم عناية فائقة ، فقد جهزوها بالمغاطس ، وبالحمامات في الهواء الطلق ، وبأساليب لتدفئة المياه تدريجيا ، وبالمراحيض النظيفة ، فلقد طبقوا في كل هذا نصيحة سلسيوس بأن الاحتفاظ بالصحة أجدي وأنفع من الالتجاء الى الطب .

وقد عوضتهم هذه العناية عن ضعف طبهم الذي اقتصر على علاج الجروح السطحية البعيدة عن الرأس والبطن ، واهمل علم التشريح وكان هذا من دواعي سخط جالينوس على زملائه عندما ذكر بعض أخطائهم الجسيمة ، ومع ذلك فقد حسنوا الآلات الجراحية ، وبدأوا يصنعونها من الحديد بدلا عن البرونز .

ومن العجيب - وان كان هذا نتيجة حتمية لمعتقدات الشعب الروماني في الطب - أن نظرة الجماهير الى الأطباء كانت - اللهم الا باستثناء بعض الحالات المحدودة - نظرة سخط وسخرية ، تجلت في الهجويات والتمثيلات الهزلية ، وهي ، وان امكن ردها أحيانا الى مرارة شخصية يكتنفها المؤلف للأطباء ، الا انها تدل عامة على الخوف والتشكك اللذين سادا العلاقات بين الطبيب وبين جمهور احتفظ ، بحكم تكوينه ووراثته ، بحرية الرأي حتى بعد طلب النصيح الطبي . ومن دواعي هذا الجو العدائي : جهل أغلب الأطباء ، وشيوع الدجل بينهم ، وارتفاع أتعابهم ، والمشاجرات العلنية بينهم لاكتساب المرضى ، وادعاءاتهم الرنانة .

الا انه وجد بين جمهرة هؤلاء بعض الأطباء الممتازين ، وكانوا جلهم من الاغريق الذين وصلوا الى روما ، اما أسرى حرب يباعون ويشترون ، واما معائيق احضروا بتشجيع من الأباطرة ، ولكنهم كانوا قلة وقصروا

خدماتهم على كبار القوم ووجهائه ، ولم يتخطوا الدوائر الارسطقراطية ولذا فان علينا ، ونحن نناقش مركز الطبيب من المجتمع الروماني ، ان نميز بين الطبيب الهيليني والطبيب العادي ، كما ان علينا ان نعترف بأن الروماني ، بسبب عدم استعداده للفلسفة ، نظر الى هؤلاء الهيلينيين بعين الازدراء والشك .

وقد برز في هذا العصر الطبيب الفلد والفيلسوف البراق ، جالينوس ، طبيب الامبراطور ماركس - اورليوس ، غير أن فلسفته أثقلت طبه ، مثال ذلك انه مارس التشريح ، ولكنه وضعه في خدمة الفلسفة واستخدمه أداة للربط بين الشكل والوظيفة ، وللوصول الى درجة الكمال في علم اللاهوت ، وقد امتاز بالكبرياء والنيل من زملائه والإعلان عن نفسه حتى انه كان يجرى « استعراضات » تشريحية يدعو اليها كبار الرومان .

وقد وافق جالينوس ابقراط في نظرية الاخلاط الأربعة ، واتخذ فكرة (النسبة) قاعدة لآرائه ، سواء في كتاباته عن الفن او الفلسفة او الطب ، كما انه اخذ عن افلاطون فكرة الروح الثلاثية التي يحتل أحد عناصرها القلب والثاني المخ والثالث الكبد ، والأول يسيطر على العواطف والثاني على الدهن والثالث على التغذية ، كما انه قال ان أداة الروح هي النفس (Pneuma) (٢٩) وهي على نوعين ، وآمن بتأثير الأفلاك على الجسم وبفاعلية الطلاسم والذي يهمننا - نحن العرب - أن كتب جالينوس كونت أسس الطب الاسلامي وكان لها أثر بعيد في فلسفة العرب ، أول أمرها .

وقد تطرق التمييز بين فئتي الأطباء الى التعليم والعلاج ، فقد قالوا ان العبيد من الأطباء يتعلمون ما يكفي لعلاج زملائهم من

٣٩ - كانت مثل هذه المصارف معروفة من قبل الرومان ، وان كانوا ادخلوا عليها تحسينات هامة ، فقد وجدت شبكة مجار معقدة بمعبد ساحورع بسقارة (٢٧٠٠ ق.م) تجرى من الاحواض الموجودة بالغرف في أنابيب من النحاس مغموسة في الملاط داخل مجار في تجويف بباطن الأرضية ، وبلغ طول هذه الانابيب ٤٠٠ متر انتهت عند الوادي .

العبيد ، وان الأحرار منهم يعالجون باستخدام العقل والتأمل والخبرة ، وقد قسم سلسيوس الطب الى ثلاثة مناهج : الحمية والعقاقير والجراحة ، وأنكر ان المنطق يؤدي الى المهارة ، بل أكد ان الخبرة وحدها هي التي ننجب الطبيب البار ، وكان هذا متمسكاً مع اتجاه الرومان الذي عدّ المعرفة بالطب جزءاً من تكوين الانسان المتقف .

واتخذ التعليم - نتيجة لهذه الانجاهات - صورة التدريب المنزلي من الأب الى الابن ، المسننل عن المدارس او المكتبات ، فكان من الطبيعي ان يعتنق الابن مذهب ابيه ، وان يلقب نفسه بالجزمي او بالتجريبي دون المبالاة بحقيقة هذه التسميات ، فأصاب التعليم من جراء ذلك قدر كبيراً من التخطي ، وراح نابعا المصادفات والاهواء ، واستغل البعض هذه الفوضى فاحترف التعليم دون تأهيل له ، واصطحب تلاميذه في جولاته واسدى لهم التعليم في حانوته ، وادعى البعض الآخر امكان تعليم الطب في مدى سنة أشهر فجعلوا اطباء من الطهارة والاسكافيين ، وقد نال جالينوس من هؤلاء بعنف واتهمهم بكل قبيح حتى الامية .

ومع هذه الفوضى وصل بعضهم الى درجة لا بأس بها من المعرفة ، ولجأوا الى النبض في التشخيص ، وميزوا الجذام والصفرة والدرن ، وأدركوا علاقة الجهاز العصبي بالشلل وصنف ديوسقوريدس (٤٠) مؤلفه (في المادة الطبية De materia medica) حيث وصف العقاقير التي جمع معرفته بها من سفر يانه مع جيونس (نيرون) ، واهتم جالينوس بالكشف عن الغشوش منها، وتمادوا في التعقيد في الوصفات حتى انهم ركبوا الترياق من سبعين مفرداً .

ويبدو أن مراكز التعليم حرصت على توفير المؤلفات القديمة - وأهمها المجموعه الابفراطيه - لروادها ، وكانت اكبر هذه المكتبات تلك التي جمعها البطالمة في الاسكندرية (٢١) ، وعُنيَ أفضل الأطباء بتصنيف الكتب التعليمية المختصرة ككتب جالينوس في التسريح والعظام ومؤلف سورانوس (٤١) في أمراض النساء، وهي الكتب التي بنى عليها الطب العربي ، أول أمره (وهنا عاد المؤلف فأغفل فضل قدامى المصريين على هؤلاء ، أو تناساه ، مع اعتراف جالينوس بأن أطباء عصره كانوا يترددون على مدينة « منف » ليطلعوا على المؤلفات في مكتبها ، ومع ذكر ديوسقوريدس لأسماء العقاقير قبال اسمائها الاغريقية في مؤلفه) .

وانتهت دراسة سكاربورو بالتأمل في مدى فاعلية الطب الروماني في مجتمعه ، قال دفاعاً عن هذا الطب : ان حكم روما على مواطنيها ، تدخل في حياة كل واحد منهم ، وزوده بالمياه النقية والحمامات والمرافق ووسائل التخلص من الفضلات . الخ ، وهي ميزات سمحت للامبراطورية بالبقاء، وأدخلت الشعور الانساني في المشاكل الطبية والاجتماعية فتمشت مع الاعتراف بحق حرية الرأي، اللهم الا في شئون تناولت اسس الامبراطورية السياسية ، وقد اتسم هذا الطلب بالشعبية نفسها، وبعدم التقيد بالطبيب المحترف ، وباعتراف الأطباء والمرضى على السواء بالسحر والفلك وطرق العلاج المماثلة ، وآمن أعلم الأطباء بالأحلام والفلل والطلاسم ، الى جانب ممارسة جراحة وعلاج لم يخرجوا عن المفاهيم العلمية السائدة ، وابدوا قدرة عجيبة على ادماج تعاليم أبقرات بتجارب الاسكندرية ، وبالطب الارسطقراطي المبسط، والفلك والسحر ، والتقاليد الشعبية .

٤٠ - ديوسقوريدس Dioscorides عمل بين حوالي ٤١ و ٦٨ م . واصطحب جيوش نيرون ، وجمع معلومات عن نحو ٦٠٠ نبات في خلال جولاته ، ووصفها في مؤلفه عن (المادة الطبية de materia medica) .

٤١ - سورانوس Soranus من مدينة افسس ، عمل بين حوالي ٨٩ و ١٣٨ م في روما وكان من خير الامثلة للمدرسة المنهجية Methodist وإبرز اخصائي في أمراض النساء من القدامى .

من التقاليد الكلاسية في نظام متكامل ظل المثال الأعلى للطب حتى عهد النهضة الذي شاهد بعث علم التشريح في القرن السادس عشر وحتى عهد تطور الكيمياء والفيزياء الحيوية في القرنين الأخيرين .

ومما يبرهن على النظرة المزدوجة الى المرض ، في رأى المؤلف، ان بلوتارخس (٤٣) حمل على الخرافات لانها تفسر كل الأمراض على انها من هجمات الأرواح ، وان لم ينكر ان بعض الأمراض قد ينتج عنها ، وهذا معناه ان علم الطب هو من جهة ، التمييز بين الأمراض ذوات الأسباب الاعتيادية والأمراض الناتجة عن غيرها ، ومن جهة أخرى العناية بتفاصيل الحياة اليومية كالمأكل والمشرب والاستحمام . . الخ، والى ذلك يضيف بلوتارخس انه يجب على الإنسان ان يعرف نفسه ونبضه وما يلائمه والا يزعج الطبيب بمثل هذه الامور البسيطة .

الا ان هذه النزعة لم تمنع تجار العقاقير من ادعاء الطب ، ولم تحد من تمادى بعض المرضى في طلب العناية الطبية ، ولم تقف في سبيل العلاج بمعابد اسقلابيوس التى اسندت اليها قوى شافية غامضة - وربما كان هذا بسبب اختيار مواقع ممتازة باجواء شافية لبناء تلك المعابد .

واذا كان بعض الرومان امثال سيسرو (٣٧) وسكستوس امبركوس (٤٤) ولوسيان قاوموا الطب الروحاني فانما فعلوا لاعتقادهم بان مداومة هذه القوى التى لم يشكوا في حقيقتها ولا في قوتها ، ليس من شأن الانسان .

وفي كل هذا نرى الطريقة التى بنى عليها العلم الرومانى ، الذى لم يتبع منهجاً علمياً

على ان هذا الطب - بفضل اتجاه تفكير الرومان الواقعى - عرف حدوده واعترف بوجود أمور لا يدركها العقل ولا يحلها الجدل الكلامى ، مثال ذلك ان جالينوس آمن بوجود أمور لم يدركها ، وان كان يعتقد ان شكلاً ما من أشكال الطب يستطيع توضيحها .

وهنا تطرق المؤلف الى مشكلة نفسية وهى تفسير أسباب اللجوء الى الطبيب ، فذكر نظرية موريس (٤٢) التى ترى الطب منحدرًا عن عادات النظافة الجماعية بين كبار القروى ، التى تبدو اول مظاهرها فى عناية الحيوانات المتبادلة ببشرتهم ، و اضاف موريس ان أغلب التوقعات الخفيفة كالزكام والصداع ، ليست صوراً مخففة من أمراض خطيرة ، بل انها تختلف عنها اختلافاً جذرياً ، لانها تمثل بحث الحيوان عن العناية الجماعية التى يحتاج اليها، واذن فان تعيين العقار لعلاجها لا محل له في علاجها ، ولا فارق في علاجها بين الطبيب العلمى والطبيب السحري .

واذا اخذنا بهذه النظرية ، فان الطب الرومانى يبدو مثلاً ناجحاً لعلاج أمراض عدة قد يصفها الطبيب بالتفاهة ، الا انها تمثل أغلب التوقعات ، ويعتمد علاجها على تفهم الصور الخلفية للمجتمع ولذهن المعاصرين، وعلى درجة من ثقة الطبيب بنفسه كالثقة التى اتسم بها امثال جالينوس واريطيوس ، وسورانوس، وسلسيوس ، ولدا فان الطبيب الرومانى ، سواء اكان من السحرة وبائعى التماثيل ، ام من العلميين وواصفى العقاقير ، كان نجاحه مبنياً على تفهم المشاكل الشخصية وحلها حلولاً مقبولة في اطار العصر، وقد اثم جالينوس هذا البناء المخضرم بجمعه كل ما وجده نافعا

٤٢ - Morris, D., 1967, The naked ape, New York, P. 208.

٤٣ - انظر هامش رقم ٨

٤٤ - سكستوس امبركوس Sextus Empiricus فيلسوف وفلكى وطبيب اغريقى عاش في الاسكندرية واينما في القرن الثالث ، ولد على ما يظن في ميتيليني وكان احد كبار المتشككين .

محددًا ، ولكنه ننج عن تصنيف الديانة والفلك والتشريح والفسولوجيا وتأملات روحانية وافتراس قوى خفية دون محاولة نفهمها .

وقد نجح المؤلف في انه جمع معلومات متناثرة عن هذه الحقبة المهمة ، وأبدى اطلاعا واسعا وبخاصة في الهوامش والتعليقات التي بلغت عدداً كبيراً ، والتي قد تكون أقرب الى الكمال من المتن ، ورسم صورة عامة لطب هذا العهد تبدوا بين السطور على غير ما يبدو عليه فيها .

ويؤخذ عليه انه لم يزود القارئ في المتن بتراجم للأطباء الذين ذكرهم ، ولو مختصرة ، ولا بتفاصيل عن حياتهم اليومية ، أو ابتكاراتهم ، ولم يميز تمييزاً كافياً بين أطباء أوائل الجمهورية الرومانية في القرن الثامن ق.م وبين أطباء أواخر الامبراطورية في القرن الخامس أو السادس الميلادي وتركهم أسماء عائمة في بحر ألف سنة وتزيد .

وقد دفعه تخصصه في تاريخ روما وتقديره لحضارتها - التي لا شك في أنها جديرة بالاعجاب - الى امتداح طب اجمع المؤرخون على انحطاط مستواه وانحلال العنصر العلمي فيه ، الا في كتابات طبيب واحد ، وهو جالينوس ، الذي نشأ في برجامون بآسيا الصغرى ، ودرس بها ثم بالاسكندرية ، ولم يرحل الى روما الا مؤخراً ، فلم يمت الى روما الا بصلة المعاصرة وحسب .

ولعل تفسير هذا ان نظرة مؤلف هذا الكتاب وهو متخصص في التاريخ العام ، تختلف عن نظرة الطبيب العلمي ، أو المؤرخ المعني بسيرة العلم وتطوره ، اللذين يبحثان في تطور « العلم بالطب » . أما ان المؤلف الفاضل وجد في تربيت الكتف (أي الطبعية عليه) ووصفات

أرباب البيوت ، وخزعات الدجالين ، وتمائم السحرة ، ووسائل علاج الشعب البدائية ، قدراً من الانسانية يفوق في فاعليته الطب العلمي ، فان في هذا الرأي خطراً جسيماً ، ان الطب حقاً علم ومعاملة ، ولكنه لو فرض عليه ان يقتصر على أحدهما ، فان العلم بمفرده أجدى في علاج الأمراض العضوية من مجرد المعاملة مهما كانت فاضلة (٤٥) ، هذا فضلاً عن أن ترك تقدم العلاج في أيدي كل من يتوسم في نفسه ملكة التطبيب ، وعدم الالتزام بالمنهج العلمية ، من شأنهما اغلاق الباب امام التقدم ، بل تقهقر اكيد ، اذ ان تاريخ الامم اثبت ان الحضارات التي لم تثمر جديداً لم تستطع الصمود امام الحضارات المزاحمة ، هذا على الا تسمى الامم الى انتاج الجديد فوق الجديد وحسب ، بل على أن تحرص على التجديد المستمر في صميم تكوين تراثها ، والا فان الأطباق المضافة الى الأطباق سرعان ما تتخمد الأذهان وتخنقها بمجرد ثقلها .

وقد يكون عجز روما عن الابتكار في الطب - وهي همزة الوصل بين العالم القديم والعصور الوسطى - هو سبب ركود الطب بل تقهقره الى أن قدر له البعث بفضل الاسلام .

ولذا فان تحمس سكاربورو لطب روما ينبغي نفسه اذ أنه يبرز بوضوح أوجه نقصه ونواحي تأخره ، رغم الحجج الفلسفية التي استند اليها للبرهنة على عكس هذا ، وتشبيهه سلك المرضى بسلوك القروء .

وقد كرر في كتابه هذا نظرية سبق أن سردها في مقال عن طب الجيوش الرومانية (٤٦) وهو في تقديمه الحجة لها بدا أشبه بالمحامي المدافع عن دعوى منه بالقاضي المتجرد عن العواطف أو الميول ، فقد أغفل ما لم يدعم راية

٤٥ - يقول الرازي : « ومن زاول المرضى من غير أن يقرأ الكتب ، يفوته ويذهب عنه دلائل كثيرة ، ولا يشعر بها البتة . ولا يمكن أن يلحق بها في مقدار عمره ، ولو كان أكثر الناس مزاوله للمرضى ، . فيكون كما قال عز وجل : « وكان من آية في السموات والارض يهرون عليها وهم عنها معرضون » . (فصول ٣٦٤) .

٤٦ - Scarborough, 1968, Medical History, 12, 254.

حتى وان افترضنا اطلاعه ، وأهمل بدون مبرر كاف ما جاء على أقلام علماء وكتاب اشتهروا بالدقة في التعبير والجدية في التحقيق، كاتهامه سيسرو ، اللغوى الدقيق ومثال الفصاحة ، بعدم توخي الدقة في الكلام ، وهذا لادخال الشك على مدلول كلمة (Medicus) (الطبيب) التي انكر ان تكون قد اطلقت على الطبيب .

الا أن نوتون حمل على حجج ساكربور بشدة في مقال تابع (٤٧) ، فقد وافقه على عدم وجود ادارة طبية مركزية في القوى العسكرية الرومانية تعين الأطباء وتوزعهم على فروع الجيش المختلفة ، وعلى أن الأباطرة كانوا يصطحبون أطباءهم الخصوصيين في حملاتهم ، إلا أنه حذر من قبول قضاياه دون تدقيق شديد ، لأسباب عدة منها أن استنتاجاته يشوبها إهمال النتائج التي وصل إليها باحثون أمثال (Casarini, Gummerus, Haberling) ، وأنه خلط في صورة موحدة أموراً تخص عهوداً مختلفة تمتد طوال ثمانية قرون ، أي من القرن الثاني ق.م . إلى القرن السادس الميلادي ، دون الأخذ في عين الاعتبار التطورات الجذرية التي مرت بها الجيوش في هذه المدة ، من حيث تنظيمها وتكوينها .

كما أنه لم يوافق في وصف الـ (Medicus) بأنه جندي نظامي له دراية بدائية بالتضميد وعلاج الجروح ، إذ أن الكثيرين من الكتاب القدامى ذكروا فئات مختلفة منهم وبؤبؤهم حسب تخصصهم أو توزيعهم ، وصرحوا بأن الجيوش الرومانية في عصر الإمبراطورية كانت تتمتع بخدمة طبية ، وبأن هذه الخدمة كانت موكولة إلى أشخاص دربوا تدريباً طبياً سابقاً لتدرجهم في الخدمة وأن هؤلاء كانوا يخضعون لأحكام تنظيمية خاصة بهم .

أما أن الجيش لم يستخدم أطباء مدربين على مثال جالينوس ، فإن شأن أطباء الجيش

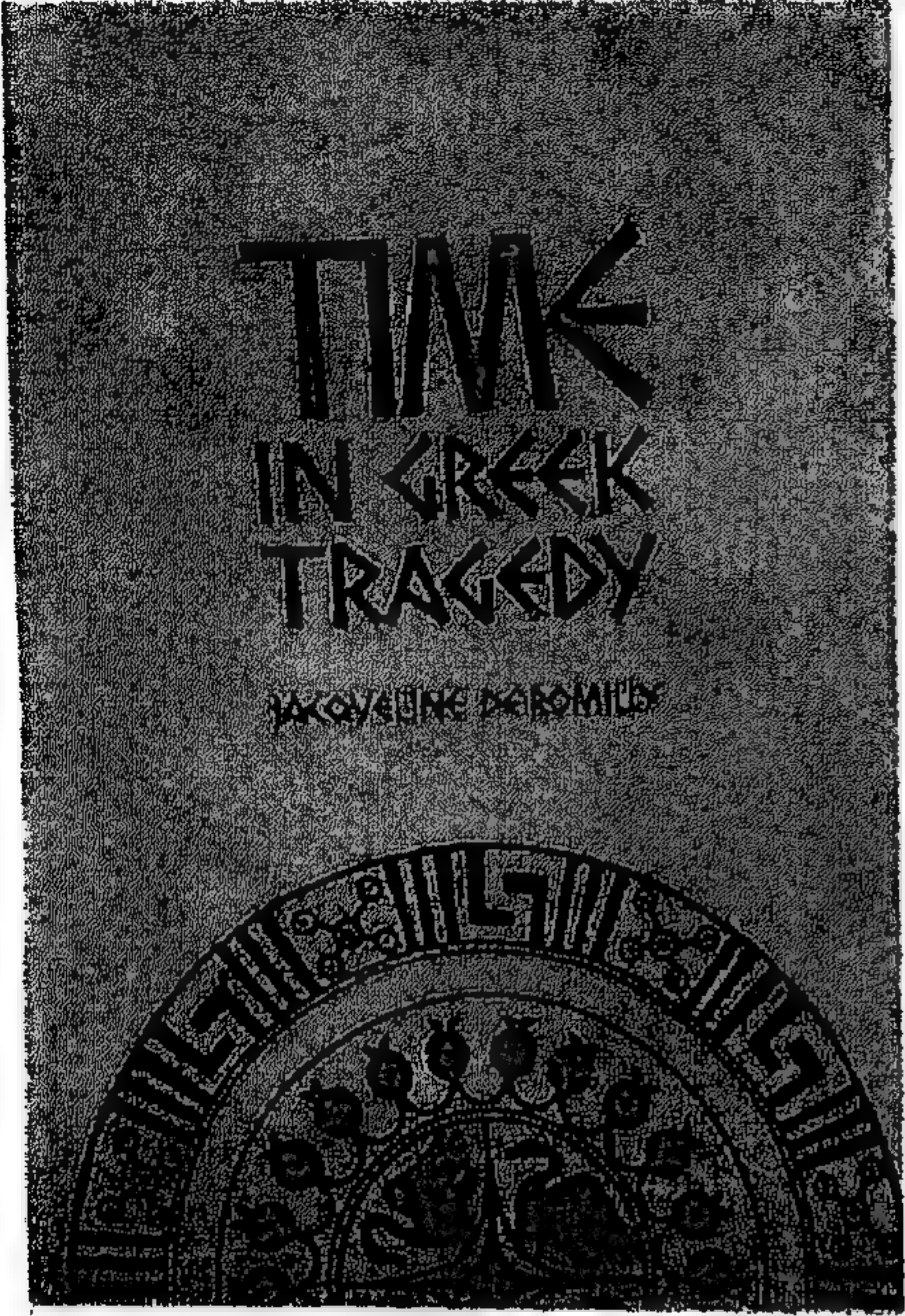
كان شأن الأطباء المدنيين في هذا العصر ، فقد قال جالينوس عن نفسه أن الأطباء الذين نهجوا منهجه في الدراسة كانوا نزرأ يسيراً ، حيث أن تعليم الطب كان يقتصر عادة على الجلوس إلى هذا الطبيب أو ذاك ، واكتساب بعض الخبرة (أما ربط مزاوله المهنة بامتحانات أو إجازات فهذا ما لم يبتكره إلا العرب) .

والى هذا فإن هناك أدلة تشير إلى عكس نظرية سكاربورو ، تدل مثلاً على استخدام الجيش أطباء مؤهلين تأهيلاً يماثل تأهيل المدنيين منهم ، ثم درج الأطباء (Medici) بعد تركهم الخدمة مع زملائهم المدنيين ومنحهم الحقوق نفسها كاعفائهم من الضرائب ومن بعض الالتزامات ، ومنحهم مزايا معينة ، مما يوحي أن مكانتهم كانت غير مكانة الجندي العادي الذي يرى سكاربورو أنه هو الذي أطلقوا عليه (Medicus) .

ثم أن الإثباتات تشير أيضاً إلى وجود نظام للتدريب الطبي المنظم داخل الجيش ، وإلى اعفاء الـ (Medici) من المحاربة ، كما أنها تذكرهم ضمن كشوف الفنيين غير المحاربين ، كالمعماريين وضباط التوريدات .

يدعو كل هذا إلى عدم الأخذ بأقوال سكاربورو إلا بتحفظ شديد ، وربما كان سبب انحراف نظريته هو عدم إدراكه لكنه المهنة ، لأنه تبعاً لما جاء في ترجمته على غلاف الكتاب لم يدرس في كليات الطب إلا سنة واحدة ، ومثل غير الطبيب في التأريخ للطب مثل المدني إذا ناقش حروب نابليون أو الطبيب إذا ناقش فن روما في العمارة ، أما السلوك الصحيح فهو أن يشترك المؤرخ مع الفني المتخصص في مثل هذه البحوث .

والمؤلف مزود بديول ، نبذ وفهرسة تضيف الكثير إلى فائدته .



الزمن في التراجيديا الإغريقية^(١)

عرض وتحليل: الدكتور محمد عواد حسين

وبعد ذلك بنحو عام رأت الأستاذة أن تجمع محاضراتها الست بين دفتي كتاب ، فكان هذا الكتاب الذي بين أيدينا والذي نحاول أن نعرض ما جاء فيه على القارئ في الصفحات التالية .

وقد قسمت المؤلفة كتابها الى مقدمة وستة فصول ، جعلت أولها مقدمة لدراستها ، كما جعلت آخرها خاتمة لهذه الدراسة .

أما المقدمة فقصيرة موجزة أرادت الكاتبة منها أن تكون مدخلا لموضوع الكتاب ، فهي

في شهر ابريل من عام ١٩٦٧ ألفت الأستاذة الدكتورة دي روميللي - أستاذة الادب الاغريقي في جامعة السربون - ست محاضرات في جامعة كورنل بالولايات المتحدة الأمريكية ضمن برنامج « محاضرات ميسنجر عن تطور الحضارة » ، وكان الموضوع الذي دارت حوله هذه المحاضرات الست هو « مفهوم الزمن في التراجيديا الاغريقية » ، وصاحب هذا البرنامج ومقترح عنوانه هو Hiram J. Messenger الذي أوصى بجزء من ضيعته لجامعة كورنل على أن تنظم هذه الجامعة في كل عام سلسلة من المحاضرات عن « تطور الحضارة » .

(1) Romilly, J. De ; *Time in Greek Tragedy*, Cornell University Press, New York, 1968.

تشير فيها الى الاتجاه الجديد في دراسة الأدب الاغريقي من خلال تطوره التاريخي ، وهو اتجاه يهدف الى اثبات فضل الاغريق في الكشف عن الكثير من المبادئ والمفاهيم السياسية والخلقية والعقلية التي لا تزال تعيش معنا حتى الآن ، والتي تعتبر في الوقت نفسه اسسا للحضارة الحديثة . ولستنا نظن ان بين المثقفين اليوم من ينكر هذا الفضل او يمارى فيه . ولا شك في ان القرن الخامس قبل الميلاد بالذات هو الذي شهد تشكيل تلك المبادئ والمفاهيم تشكيلا واضحا ، ولا شك ايضا في ان التراجيديا الاغريقية دون غيرها من فنون الأدب الاغريقي هي المجال الذي نتبين فيه ذلك التشكيل في اجلى صورة .

ولقد قدم لنا شعراء التراجيديا الاغريق عدداً من المسرحيات التي تتعاقب اثر بعضها في تواريخ نعرفها معرفة جيدة ، وهي تتناول أحداثاً تكاد ان تغطي القرن كله على وجه التقريب ، ابتداء من انتصار اثينا والافريق على الفرس في الحروب الميدية ، وحتى زوال السيادة الاثينية في أواخر القرن . ويكاد المرء يلمس في أحداث تلك المسرحيات مدى ازدهار الفكر الاغريقي ونموه وتطوره في شتى مجالاته ، ومن بينها بطبيعة الحال « الزمن » .

وقد اختارت المؤلفة « الزمن » دون غيره من مجالات الفكر الاغريقي موضوعاً لدراساتها التي نعرضها الآن لسبب واضح هو كما جاء في عباراتها « ان الزمن في عصرنا الحديث

يحتل مكاناً رئيسياً في حياتنا ... فنحن نعيش في عصر يدرك معنى التاريخ ، ونحن حين نفكر في أى شيء انما نفكر فيه من خلال تطوره عبر الزمن ... ومن هنا كان الاغراء في ان نتبين مكان (الزمن) لدى الاغريق ، وهم واضعو اسس الحضارة الحديثة .

وتنتقل الكاتبة الى الفصل الاول الذي خصصته لدراسة أهمية الزمن في التراجيديا الاغريقية . وفي هذا الفصل تركز الكاتبة على نقطة رئيسية وهي ان الاغريق لم تكن لديهم في البداية فكرة واضحة تماماً عن الزمن أو الوقت ، لهذا لم يتحدثوا عنه كثيراً . ففي هوميروس مثلاً (وهو صاحب الايلاذة والاديسا) لا ترد كلمة الزمن فاعلاً لفعل على الإطلاق ، وهي في هسيودوس (صاحب ملحمة العمل والأيام) لا ترد أصلاً ... أما عند الفلاسفة فلا نلتقى بها الا نادراً ... ثم تنتهي الى ان قيمة الزمن لم تتضح للاغريق الا في القرن الخامس حين بدأ يحتل مكانة واضحة عند الشاعر بندار (١) وعند شعراء التراجيديا (٢)

والواقع انها استندت في هذا الرأي الى ما جاء في مؤلف هرمان فرانكل Hermann Fraenkel الذي ظهر في عام ١٩٣١ عن « مفهوم الزمن في الأدب القديم » . ومنذ ذلك التاريخ بدأ الاهتمام بدراسة مفهوم الزمن عند القدماء .

واذا كان الاحساس بالزمن قد نضج عند

(١) بندار شاعر افريقي ولد في بيوتيا عام ٥١٨ ق.م. ، ذاعت شهرته في القرن الخامس ، وقد جمعت اعماله في ١٧ كتاباً . واشهرها تلك التي تمجد الانتصارات في الألعاب الاولمبية والبيثية والنيمية والبرزخية وهي الاعياد الرياضية الكبرى التي كانت تقام في بلاد الاغريق .

(٢) التراجيديا هي ادوع ما ابدعت العبقرية الاغريقية ، وهي في أبسط تعريف عبارة عن مأساة تصاغ شعراً ، وكانت تمثل أصلاً على المسرح الملحق بمعبد الاله ديونيسوس كجزء لا يتجزأ من طقوس عبادته .

كثيرة وتتناول ماضياً غير محدود ، وتتحرك بملء الحرية سواء في الماضي أو في المستقبل بعكس المسرحية التراجيدية التي تبدأ أحداثها من وقت معين وتجبرنا على أن نعيش مع هذه الأحداث دقيقة بدقيقة حتى تنتهي كأنها حاضراً الذي نعيشه .

ولنضرب مثلاً يوضح لنا الفرق في هذا الصدد بين الملحمة والمأساة : هناك المعركة الشهيرة بين أجاممنون وأخيليس التي تبدأ بها ملحمة الإلياذة ، فأين نجد مثلها في المأساة ؟ الواقع أننا نجد معارك كثيرة في التراجيديا . . . معركة بين أجاممنون ومنيلاوس حول حياة أفيجانيا ، ومعركة بين منيلاوس وبيليوس حول حياة أندروماخ . . لكن هذه أو تلك لا ننسب هكذا عفوية ولا تتصاعد عفوية ، إنما نجد كلاهما تتصل بحدث هام ينتظم التراجيديا كلها من حوله . أعني أن المعركة في المأساة تتخذ طابعاً خاصاً تستمد من الحدث الرئيسي فيها ، وهي تتصاعد ثم تتصاعد حتى تصل آخر الأمر إلى حد الجريمة ، أن المعركة في التراجيديا تمثل جزءاً من تطور شامل ينتهي بوفاة عنيفة وهكذا يكمل الحدث وينتهي .

هذا إذن بناء متكامل يختلف عما نجده في الملحمة ، ولقد كان ذلك في واقع الأمر شيئاً جديداً على الأدب الاغريقي ، بدأ يظهر حين أصبح الاحساس بالزمن أوضح وأقوى . أن المأساة التراجيدية تنادي أحاسيسنا وعواطفنا وتحتويهما معا عن طريق تتبع أزمة من الأزمات، وهي تبدأ ثم تتصاعد دون توقف

كتاب التراجيديا الثلاثة (٣) فقد كانت لكل واحد منهم فلسفته الخاصة ووجهة نظره الخاصة في هذا الصدد ، وكانت الكلمة التي استخدموها في التعبير عن الزمن في مسرحياتهم هي « خرونوس » التي وردت أكثر من أربعمئة مرة في التراجيديات التي وصلت إلينا .

وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال مهم : لقد ظهرت التراجيديا في الوقت نفسه الذي نضج خلاله الاحساس بالزمن ، فهل حدث ذلك مجرد مصادفة أم أن التراجيديا الاغريقية بنائها وتركيبها كانت سبباً في هذا النضوج ؟

نحن نعرف يقيناً أن الوقت يكشف عن نفسه من خلال التغير ، وبهذا المفهوم فإن كل التراجيديات تعالج الزمن . . . ذلك بأن موضوعها الرئيسي هو دائماً حدث من الأحداث الكبار التي تغير الأوضاع . . وقوة التراجيديا تستند أساساً إلى ما فيها من اختلاف بين ما يقع « قبل » وما يقع « بعد » ، وكلما ازداد عمق هذا الاختلاف ، كلما ازداد عمق المأساة .

ولكن إذا كانت التراجيديا تعالج دائماً موضوع الزمن فإنها لا تنفرد بذلك، وهناك صور أخرى من الأدب تتناول نفس الموضوع . . في مقدمتها الملحمة ، فما هو الفرق إذن ؟

لعل أرسطو قد أجاب على هذا السؤال حين قال في رسالته عن الشعر « أن المأساة تتناول فترة من الزمن محدودة ، وهدفها هو أن تعرض علينا حدثاً متكاملًا ، أما الملحمة فلا تعرف للزمن حدوداً لأنها تقص علينا قصصاً

(٣) شعراء التراجيديا الثلاثة هم : إيسخولوس ، سوفوكليس ، يوربيديس . عاش الأول من عام ٥٢٥ إلى ٤٥٦ ق.م. وقد حارب في بعض معارك الحروب الميديدية وكتب ما لا يقل عن ٩٠ مسرحية لم تصل إلينا منها سوى سبع أهمها : الضارعات والفرس والسبعة ضد طيبة وبروميثيوس والأوريستيا (وهي الثلاثية الوحيدة الباقية وتشمل أجاممنون وخويفوراي ويومينيديس) وهو أول من أضاف ممثلاً ثانياً لنفسه .

أما سوفوكليس فقد ولد في ٤٩٦ ق.م. وهو الذي جعل عدد الممثلين ثلاثة ورفع عدد أفراد الكورس من ١٢ إلى ١٥ . وقد وصلت إلينا سبع من مسرحياته أهمها : آجاس والتيجونا والكترا وأوديب الملك وأوديب في كولونوس . أما يوربيديس فقد عاش بين عامي ٤٨٤ و ٤٠٧ . ومن أهم مسرحياته الكستيس وميديا وأندروماخ وهيوكوبا وهيراكليس والضارعات .

وتنمو باطراد لا محيص عنه . ونستطيع أن نخلص مما سبق بأن التراجيديا تقوم على دعامتين : مشكلة محددة متصلة الأحداث ، وفترة زمنية معينة تغطيها هذه المشكلة .

يتضح إذن أن « الزمن » يتشكل ركناً ركيناً في بناء التراجيديا ، وذلك برغم ما نعرفه من أن الاغريق القدامى كانوا يحبون الاستقرار ولا يقبلون كثيراً على التغيير ، لكن ذلك لا ينفي ادراكهم بأن هناك نظاماً عاماً للكون يحكم كل شيء فيه ويتحكم فيه الزمن الذي اعتبروه تهديداً متصلاً لحياتهم ، أو على الأقل مصدر تهديد ، كما يبدو واضحاً في التراجيديا، وذلك يتمشي تماماً مع ما نراه في كل التراجيديات من وقوع أحداثها الكبرى خلال فترة محدودة من الزمن لا تتعداها .

وتختتم الكاتبة هذا الفصل المتمتع من دراستها قائلة أن التراجيديا الاغريقية تجمع بين النقيضين فيما يتعلق بالزمن ، فهي تحكى أساساً أسطورة قديمة يرويها الناس ولا يعرفون زمن مولدها بالضبط ، ثم هي تمضي إلى الحاضر وتتناول المستقبل ، وإذا كانت التراجيديا قد ولدت حين بدأ الاغريق يحسون بأهمية الزمن ، فقد كان ذلك الاحساس حديثاً لم يتأصل بعد ، وبهذه المثابة فإن التراجيديا تصور لنا أزمة ذات طابع مؤقت في عالم لم يتحكم فيه الزمن كل التحكم بعد ، ومن هنا احتلت مكانها الخاص في تاريخ الأدب .

★ ★ ★

ويتناول الفصل الثاني مشكلة « تجسيد الزمن في التراجيديا الاغريقية » وفيه نحاول المؤلف أن تبين متى ظهرت هذه الفكرة وكيف تطورت حتى انتهت بالتألية ، وقد استطاعت -

اعتماداً على النصوص الأصلية أن نوضح هذه الفكرة في التراجيديا الاغريقية توضيحاً كاملاً .

الواقع أن الزمن لم يكن في الأصل الهأ عند الاغريق ، ولم يصبح كذلك إلا في وقت متأخر جداً وفي صورة خاصة جداً . . . لقد عبده في العصر الهلينستي تحت اسم « آيون » ، وكانت هذه الكلمة تعنى عندهم الزمن السرمدى ، وهو بهذا المفهوم يختلف عن كلمة « خرونوس » التي تعنى الزمن العادى ، والتي قلنا من قبل انها لم ترد إطلاقاً فاعلاً لفعل عند هوميروس، مما يدل على أن مجرد فكرة التجسيد لم تكن قد وردت على الأذهان بعد .

فمتى حدث الخلط بين الكلمتين ؟ ومن الذى بداه ؟ أكبر الظن أنه قد حدث أيام الأورفيين (١) وعلى أيديهم ، لأن بعض العقائد الأورفية كانت تصور الزمن في صورة كائن مقدس هو الذى خلق النار والهواء والماء .

وفي القرن السادس نلتقى بأول تجسيد واضح للزمن في اشارات متناثرة لبعض الفلاسفة والشعراء : فطاليس يصفه بأحكم الحكماء لأنه هو الذى يكشف كل شيء (Diogenes Laertius I, 35) ، وسولون يصفه بأنه هو الذى يظهر الحقيقة (Sol. q, 1-2) ، ويقول عنه نيوغينيس انه يكشف الفطاء عن كل شيء (Ekphainer 967)

أما سيمونيديس فيجعل له أسناناً تمزق كل شيء أرباً أرباً (Frg. 176)

خلاصة ذلك أن الأشعار الاورفية لم تكن هي وحدها التى تحدثت عن الزمن فوصفته بالكائن الحى . وإذا انتقلنا إلى التراجيديا نرى يوربيديس يجعل الزمن والداً للعدالة Antinope 222 والداً للأيام Supp. 787 ، وهو يلد الأيام والليالى في « اوديب في كولونوس »

(١) الاورفية عقيدة اغريقية جاءت احكامها في مجموعة من الاشعار كتبها اورفيوس ومن ثم نسبت اليه ، فعرفت بالاورفية ، وقد دونت هذه الاشعار في تاريخ لاحق لظهور العقيدة التى نرجع أصلاً إلى أواخر القرن السابع وأوائل القرن السادس قبل الميلاد .

(618) للشاعر سوفوكليس - أما يوريبديدس فيرى أن الزمن لم يولد - وإنما هو الوالد : والد الأيام واللبالي كما ذكرنا ، والد الحياة بطولها .

وقد شبهوا الزمن بمجرى ماء سمرمدى لا يجف ولا يتوقف ، وهو على هذا النحو يصبح القوة التي تحتضن العالم وتجرى من حوله ، واذن فقد غدا الزمن مفهوماً معنوياً لا بداية له ولا نهاية . . وفي هذا قالوا أن الزمن الذي لا يدركه تعب أو كلل يطوف حول العالم في مجرى أبدي مجدداً ذاته دائماً .

وتشير الكاتبة بعد هذه المقدمة الى نوعين من التجسيد ، أولهما يتناول الزمن من حيث علاقته بنا ، والثاني يتناوله من حيث علاقته بالأحداث . والواقع أن فكره نجسيد الزمن قد جاءت بصورة طبيعية تلقائية ، فنحن المحدثين نقول في تعبيراتنا العادية أن الوقت يمضى أو يقترب ، وهذا في حد ذاته تجسيد ، ومثل هذه العبارات كثيرة في الأدب الاغريقي تصادفنا كلما كان هناك حديث عن الزمن أو الوقت ، فمثلاً نرى سوفوكليس يصف عزلة فيلوكتيتيس قائلاً « إن الوقت كان بالنسبة له يمر متناقلاً » (Philoc. 285) ، ومرة أخرى يقول « أن الوقت يولى الادبار » (Eumenides 853) . أما ايسخولوس فيقول « أن الوقت يطول » (Persians 64)

هذه العبارات تثبت أن الزمن كان في طريقه الى التجسيد الكامل بحيث اعتبروه كائناً حياً بل مسئولاً عن الأحداث التي تواجهنا . وتصوير الزمن على أنه مبدع الأحداث هو الصورة الأكثر شيوعاً في التراجيديات ، ومع ذلك فثمة صورة أخرى يعبر فيها الزمن مؤثراً في حياتنا الداخلية : فهو كائن حي ، وهو يتصل بحياتنا أوتق اتصال كما يختلط بمشاعرنا أعماق اختلاط ، بل هو - كما نرى في ايسخولوس بالذات - يعيش في داخلنا ولا يفارقنا أبداً حتى ونحن نيام ومن أمثلة ذلك قول سوفوكليس « أن الزمن الطويل الذي يعيش معه قد

علمنى أن أقبل الأشياء » (اوديب في كولونوس) وقول يوريبديدس في الضارعات « أن هذه المرأة قد عاشت في صحبة الزمن الطويل » .

وبهذا المفهوم فإن الزمن ما دام يعيش معنا وفي داخلنا ، سوف يكتسب كل التطورات التي تحدث لنا نحن ، سوف يهرم حين نهرم ، وسوف يشيخ حين تشيخ .

هذا فيما يتصل بالزمن من حيث علاقته بنا ، أما من حيث علاقته بالأحداث ، فهو الذي يوضح الاختلاف بين حادثين متتابعين مع استمراره أثناء وقوعهما ثم من بعدهما ، وإذا كان الوقت يمتد من قبل ومن بعد محتوباً كل ما وقع وما سوف يقع ، فطبيعى أن نرى فيه كائناً سامياً متفوقاً على الكائنات الأخرى ، ومن ثم يصبح أهلاً للتقديس ولاسيما في العالم الاغريقي حيث تكثر الآلهة والكائنات المقدسة . ومنذ البداية اكتسب الزمن - بمجرد أن وعاه الاغريق - هذه المكانة ، فاصبح شبه مقدس ، هكذا كان في اشعار بندار وفي التراجيديات .

وعند سوفوكليس نرى الزمن يكشف الفطاء عن الأشياء ، وهو الذي يتيح لها فرصة النمو فتبين وتتضح بعد أن كانت خافية (Ajax 647) وسوفوكليس يستخدم في أشعاره أفعالا كثيرة من هذا الطراز ويجعل الوقت فاعلاً لها ، ولم يكتف شعراء التراجيديات بذلك ، فليس الزمن مجرد كاشف للأمور المقدرة وإنما هو المسئول عن حدودها ، ومن ثم يصبح قوة غامضة نصفها مادي ونصفها معنوي ، وهو قوة مسئولة عن كل ما يقع وما يحدث . . . وإذا كان الزمن هو الذي يلد الأيام والليالي فهو المسئول بالبالى عما يقع في هذه وتلك من أفراح وأحزان ، واذن فهو والقدر صنوان ، ولا بأس من تجسيده في صورة القدر والمصير ، ولنسمع بندار يقول « فليحفظ الزمن له رخاءه » (Olym. VI, 97) ونفس الصورة تواجهنا في التراجيديات ، فالزمن يبدو دائماً بالغ النشاط ، وهو فاعل لأفعال

كثيرة ، ولنسمع الى شعراء التراجيديا :
« أن الوقت يعلمنا الدروس » (Prom. 981)
وهو يمحو الأشياء ، وهو يهدى ويسكن . .
الخ . ووصفه بالعظيم وقالوا ايضا « اننا
نراه ولا يفلت أحد من قبضته » وتلك صفات
الحاكم المسيطر ، وهى صفات زيوس رب
الأرباب عندهم .

ويبدو أنهم لم يروا ما يدعو الى الانتقاص
من فكرة السلطة العليا للزمن ، فكل انسان
يريد أن يشرح الامور وأن يعثر على مسئول
عنها ، وهذا المسئول لا بد أن يكون الها ،
ويمكن أن يكون الزمن هو ذلك الاله . . . هكذا
كان التصور عند سوفوكليس ويوريبيديس .

الى هنا كان الزمن قد ظفر بالتجسيد
والتأليه ولكن في صورة قد تبدو في جملتها غير
حاسمة وغير قاطعة ، فهو لا يبدو لنا
كآلهة الاغريقية الاخرى شخصاً فرداً له
سماته الخاصة ونفسيته الخاصة ووجوده
المادى الصريح . ولقد جاء ذلك كله كخطوة
تالية ، فمتى جاء ؟ لعل ذلك قد حدث على يد
بندار حين قال « أن الزمن يتصرف تصرف
الفرد العادى » . (Isth. VIII, 14)

ويبدو أن المعنى الهام الذى أراد شعراء
التراجيديا نقله اليه هو أن الزمن يرى كل
شيء كما تفعل الشمس وكما يفعل زيوس . . .
ومن هنا يصبح قوة مندرة مهددة يمكن أن
تتجسد حين يصبح الزمن انساناً له عيان
حادتان صارمتان . . . وهكذا يقترب جداً
من الصورة التى أوردها سيمونيديس حين
قال « أن الزمن له أسنان حادة » .

تلك هي الأفكار العامة عن تجسيد الزمن
وتأليهه في التراجيديا الاغريقية . لقد كان اول
الأمر شيئاً معنوياً غامضاً ثم رويداً رويداً بدأت

تظهر له شخصية مستقلة . وعند ايسخولوس
كان التجسيد في مرحلته الاولى لا يزال غامضاً ،
ثم أخذ يتضح حتى غدا عند يوريبيديس
شخصاً له اقدام يخطو بها ويتحرك .

★ ★ ★

تنتقل المؤلف بعد هذا التعميم عن مفهوم
الزمن وتجسيده وتأليهه في التراجيديا
الاغريقية الى دراسة هذا وذلك عند كل من
شعراء التراجيديا الثلاثة على حده ، وعن
فلسفة كل منهم الخاصة في هذا الصدد .

وهي تبدأ باقدمهم جميعاً ، أى الشاعر
الاثينى ايسخولوس ، وتخصص الفصل
الثالث لدراسة الزمن في كتاباته . فتحدثنا
اولاً عن ظروف حياته الخاصة وكيف اشترك
في الحروب الميدية وكيف كان بين من صنعوا
النصر الاثينى على جحافل الملك الفارسى في
معركة ماراثون اولى معارك تلك الحروب ،
ثم كيف كان وللمرة الثانية بين من صنعوا
النصر للاغريق في معركة سلاميس . . وعاش
بعد ذلك ليشهد مجد أثينا وعظمتها يوم
ترعمت العالم الاغريقى وشيدت امبراطوريتها
الاغريقية الكبيرة ، وترى المؤلف أن رجلاً كهذا
مر بتلك التجارب وأسهم في تلك الاحداث لا
بد أن يثق بالزمن ، والواقع أن ايسخولوس
لم يثق بالزمن وحسب انما كرس كل نشاطاته
واعماله للزمن (١) . . . وثقته المطلقة هذه
نراه في مسرحياته يلقي مزيداً من التركيز على
الزمن ويصوره حاملاً للواء العدالة ، ولا يعتبره
مجرد مادة أو موضوع يدير الملاحظات من
حوله ، وانما يجعل منه عقيدة حقيقية راسخة
ينهض عليها بناء مسرحياته .

الزمن في مسرحيات ايسخولوس هو السيد
الذى يعلم الناس ويلقنهم الدروس وأن كانت

(1) Athen. VIII, 347.

قاسية (١) . . هو أولاً وقبل كل شيء الاداة التي تنفذ العقاب الالهى ، وتلك هى الصورة الاولى للزمن عند ايسخولوس ، وفلسفته ايسخولوس في هذا اساسها أن العدل الالهى يرتبط بالزمن ، فالحدث يقع لأن الاله قد قرر ذلك ، وقرار الاله انما جاء نتيجة لشيء وقع في الماضي وأثار غضبه . فلا بد إذن من عقاب ، والزمن هو الذى ينزل هذا العقاب بمن يستحقه .

والحق أن الانسان اذا آمن بالعدل الالهى فلا مناص من أن يصبح الزمن شيئاً جوهوياً في الموضوع ، لأنه يوضح لنا امكانية حدوث تأخير في انزال العقاب ، ويستحيل عملياً أن نؤمن بالعدل الالهى دون أن نعترف بأن هذا العدل يأتى عادة متأخراً . . ولقد كان هذا التأخير مشكلة بالنسبة لكثير من المفكرين القدامى ، ولكن ايسخولوس لم يجد في الأمر أية مشكلة بل اعتقد اعتقاداً يقينياً بأن تأخر العدالة الالهية أمر طبيعى وصادق ، فلا بد من أن تلقى الجريمة عقاباً ، ولكن متى ينزل هذا العقاب ؟ انه يأتى لاحقاً ، يأتى في حينه كما قال كل من بندار (٢) وسولون (٣) قبل ايسخولوس ، الذى يحتمل أن يكون قد أخذ هذا التفكير عنهما ثم بنى عليه عقيدة كاملة .

هذه العقيدة هى السبب في أن الزمن لم يظفر عند ايسخولوس بنفس القدر من التجسيد الذى ظفر به عند سوفوكليس ويوريبيديس ، ومع ذلك فقد ظفر عنده بقدر اكبر من الاهتمام . ويصر ايسخولوس أحياناً على أن الانسان لا يستطيع ان يعرف متى تأتى العدالة ، فهى تنزل بالنسبة للبعض عاجلة وبالنسبة للبعض الآخر آجلة بينما تنسى البعض نسياناً تاماً (٤) . والعقاب الالهى ينزل

في كل مسرحيات ايسخولوس تقريباً بأبناء وحفدة من ارتكبوا الخطيئة . . . لقد كان ايسخولوس ينظر الى الأجيال المتعاقبة كشيء متصل مستمر ، ومن يثق في العدالة الالهية لا بد أن ينظر الى الامور من بعد كبير ، وأن يؤمن بوقوع القصص آخر الامر ، وهو قصاص ينزل بالأبناء والاحفاد الذين يدفعون ثمن خطيئة غيرهم . وهذه الفلسفة لا تزال تعيش معنا حتى الآن فنحن نقول « اعمل طيباً ليبنى أبناءك الثمرة » ونقول لمن يقارف السوء « سوف يبقى هذا لأبنائك » . بل ان القرآن الكريم نفسه يؤكد هذا المعنى حين قال جل جلاله « وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً » .

وانطلاقاً من هذه الفلسفة نجد شخصيات ايسخولوس تبدو دائماً في حالة ترقب لا تنتهى الا حين يقع الانتقام الالهى آخر الامر ، على أن التأخير يمنع الأمل أحياناً ، فهو يعنى تأجيل وقوع الكارثة بالنسبة للمخطئين كما يعنى انهاء آلام التاعسين الذين ظلموا حين يرون ما حل بظالمهم .

والمستقبل عند ايسخولوس مجهول ، والزمن يسير في طريقه وئيداً لا يحفل بالآلام الناس ولا بخوفهم حتى ينفذ فيهم مشيئة الآلهة . والجريمة عنده تنمو مع الأيام وتلد غيرها تماماً كما يخرج النبت من البذرة . وهكذا يبدو الزمن - من حيث هو أداة تحقيق العدالة - أسبه شيء بقوة ايجابية مدمرة بالنسبة للمجرمين ، وذلك حق ، ولكنه أيضاً يدمر أجيالاً من سلالة هؤلاء المجرمين ، ومن ثم فان حصاده لا يعدو أن يكون آلاماً وأحزاناً

(1) Prom. 981.

(2) Pind. Pyth. VIII, 15.

(3) Solon, 3,15.

(4) Choíph. 61ff.

وهي الوحيدة التي وصلت إلينا سليمة ، أما (السبعة ضد طيبة) فهي الأخرى تعطينا الدليل على ما نقول من مجرد ترتيب عناوينها الثلاثة « لاوس » ثم « اوديب » ثم « السبعة ضد طيبة » أي الأب ثم الابن ثم الاحنود .

هناك ارتباط اذن ، وارتباط لا انفصام له بين الماضي والحاضر ، وهو لا يقوم عفويا وإنما وفق نظام دقيق . ويلفت النظر أننا نرى ذلك واضحا حتى في مسرحية (الفرس) التي تعتبر مسرحية تاريخية . . . فائينا ينبغي أن تكون هي المسئولة عن دمار الملك الفارسي « جسر كسيس » ، ولكن أيسخولوس الاثيني يصر على ارجاع هذا الدمار الى آثام دينية ارتكبها الملك الفارسي قبل مجيئه الى بلاد الاغريق بأعوام طويلة جداً وإلى آثام دينية أخرى من نفس الطابع صاحبت خروجه من بلاده غازيا .

وبعد ، فهكذا كان مفهوم الزمن عند أيسخولوس . . . لقد كانت عقيدة متكاملة كما ذكرنا ، وعلى أساسها شاد أيسخولوس البناء الأدبي لمسرحياته . . . وما من شك في أن المؤلف قد استطاعت أن توضح لنا من صميم هذه المسرحيات مدى تغلغل تلك العقيدة في نفس الشاعر ، وما من شك أيضا في أن أيسخولوس حين كتب مسرحياته كان متأثراً بأحداث عصره وبظروفه وتقاليده . . . لقد كانت هذه المسرحيات مرآة صادقة لزمان صاحبها .

★ ★ ★

وفي الفصل الرابع عن « الزمن عند سوفوكليس » تحاول المؤلف أن توضح الفرق بين نظرة أيسخولوس الى الزمن ونظرة سوفوكليس اليه ، أو بعبارة أخرى ما طرأ من تطور على الفكر الاغريقي من حيث مفهومه عن الزمن ، فقد اعتنق سوفوكليس فلسفة مفايرة لفلسفة أيسخولوس في هذا الصدد .

مريرة . وليس ذلك كل ما في الأمر ، لأن تأثير العقاب لا يكون مادياً وحسب ، وإنما فيه جانب عقلي ، ذلك لأنه يعطى درساً لمن ينزل بهم ولمن يعيشون من حولهم أيضاً ، لأن هؤلاء حين يرون آثار العقاب على غيرهم يتعلمون ، وهنا دروس يلقنها الزمن للناس ، كلها في الحكمة والتروى مما لا يحصله المرء الا بالتجربة والمعاناة . ومعنى ذلك أن عقاب المخطئين يمنح الحكمة لمن لم يخطئوا بعد ، وذلك أمر نراه واضحاً في جميع شخصيات أيسخولوس .

ومن خلال الآلام والخوف يرى الناس حقيقة الحياة ، وبالتالي يصبحون حكماء مع مرور الزمن . وهناك جانب آخر ، هو أن الزمن كما يعلم ، ويعطى الدروس فانه يمحو ويطمس ، وتلك فكرة سوف تبدو أكثر وضوحاً عند سوفوكليس ويوريبيديس ، أما هنا عند أيسخولوس فان فكرة المحو يداخلها التطهير ، لأن الزمن عنده لا يمحو الايمان أو السعادة أو الصبر ، وإنما يمحو الغضب الالهى فيتم التكفير . هكذا تتضح لنا فلسفة أيسخولوس عن الزمن . . . انها عقيدة متماسكة مطردة وعلى أساسها شاد أيسخولوس البناء الأدبي لمسرحياته ، ومن هنا ظهرت الثلاثيات .

فأيسخولوس يعتقد يقيناً أن العدالة الالهية لا تكف عن العمل أبداً وهي تمتد نشاطها فوق الأجيال ، ومن هنا لم يستطع أو لم يتصور أن يعالج حدثاً ما دون الرجوع الى اصوله وأغواره البعيدة ، وربما الى ما قبل ولادة البطل نفسه . ولهذا السبب لم يقصر موضوع المسرحية على الحدود الضيقة التي تحيط بحدث قصير ، ولجأ الى المسرحية الثلاثية ، وهي في حقيقتها ثلاث مسرحيات تسير في خط واحد ، وهذا هو السبيل الذي أناح له فرصة تناول سلسلة متتابعة من الجرائم التي تفصل بينها آماد زمنية بعيدة ولكنها مرتبطة ببعضها أشد الارتباط .

وأبرز دليل على ذلك ثلاثية (الاوريستيا)

بعد الوقت - كما كان عند سلفه - سلسلة زمنية طويلة تتم خلالها عملية القصص الالهى، وانما أصبح سلسلة من التغيرات المباشرة التى تحدث بأية طريقة وتؤثر فى مصائر الناس ومشاعرهم .

واذا كان الاغريق يعتقدون أن الانسان لا يجوز له أن يأمل فى سعادة دائمة ونعيم مقيم، فقد تناول سوفوكليس هذه الفكرة بتركيز شديد ، بل لعله جسدها وصاغها فى عبارات بارعة . . . وعبر كذلك فى مسرحياته عن نظرية التغير التى يحدثها الزمن فى صورتين متناقضتين احدهما تناول التغير العفوى الذى يقع كيفما اتفق دون نظام ، والاخرى عن التغير الذى يجرى وفق نظام دقيق . . . وليس فى ذلك التناقض ما يزعج ، فنظام الكون مطرد وثابت ودقيق ، ولكن هذا لا يمنع من وقوع تغير داخل هذا النظام : متلاً هذا النجم هنا الآن ثم هو هناك بعد فترة من الزمن ثم هو يعود الى مكانه الأول ، تغير ولكن داخل نظام محكم ثابت مطرد .

ويبدو أن سوفوكليس قد تتبع تماماً بهذه النظرية ، فهو يعرض علينا كثيراً من صورها فى مسرحياته المختلفة . . . متاعب الحياة واضطراباتها وشجاعة الانسان فى مواجهتها كأنه محارب يهاجمه الأعداء من كل جانب ، وخير مثل على ذلك مسرحية اوديب فى كولونوس ، فابتداء من السطر ١٢٤٥ وما بعده نجد قوى الطبيعة تتكاثف فى محاربة الانسان لتبرز ضعفه ، ثم نجده يتحدى هذه القوى وهو يواجهها بكامل شجاعته .

تلك نظرة تختلف عن نظرة ايسخولوس، لأن تحدى الانسان لتصاريف القدر لا يحدث نتيجة لقرار الهى وانما هى طبيعة الأشياء . ويعرض سوفوكليس فكرته عن الزمن وعلاقته بالانسان عرضاً أخلاقياً ، فهل ينبغى أن يكون لدينا وليس عنيداً ، وهل ينبغى أن يكون صبوراً وليس قلقاً ، وهل يخضع للزمن اذا لم يكن من

وهى تبدأ فنقول ان الفاصل الزمى بين التساعرين لا يزيد على جيل واحد، وحين كتب سوفوكليس مسرحيته الاولى كانت قوة أئينا قد توطدت بعد النصر فى الحروب الميديّة ، وكانت سيادتها على العالم الاغريقى آخذة فى الازدياد . ولقد يعتز الناس بانجازاتهم حين يحالفهم النصر ومن ثم لا يركزون كثيراً على العون الالهى . . . وبالنسبة الى فان عصر سوفوكليس يعتبر عصر الانسان لا عصر الآلهة .

ويبدو لنا هذا التغير واضحاً جداً فى مفهوم الزمن كما تعرضه مسرحيات سوفوكليس حيث نجد الانسان يحتل مكان الصدارة بدلاً من الآلهة . هذه فلسفة جديدة اذن ، بمقتضاها يأنى بؤس الانسان وتعاسته من تقلبات الدهر وتغير الأشياء ، كما تأتى سعادته من أسلوبه فى مواجهة هذه التقلبات . . . والأحداث نفسها بدلاً من تفسيرها على أساس عام واحد نراها عند سوفوكليس تفسر كضرب من ضرب التحدى للسلوك الانسانى . . . وذلك فرق بين الفلسفتين كبير ، وان كانت كلتاهما مستمدة من أصل فكرى واحد .

والواقع أن الفرق يبدو لنا واضحاً كل الوضوح حين نناقش أمرين : اولهما طريقة وصف اثر الزمن على الانسان وثانيهما أسلوب الانسان فى مواجهة هذا الاثر .

لم يعد الوقت هو أداة العدالة الالهية وانما غدا مبعث القلق فى حياة البشر ، ونحن وان كنا لا نشك فى أن سوفوكليس كان يدرك تماماً معنى العدالة الالهية، ويدرك كذلك المعاناة التى يلقاها الناس من جراء أخطاء قديمة ، الا انه نادراً ما ركز فى مسرحياته على هذه الفكرة ، كذلك لم يركز كثيراً على تأجيل نزول العدالة الالهية قدر ما أكد على التدخل الالهى المباشرة فى حياة الناس . وحين كان يشير الى العقاب فانه يجعله حاسماً وسريعاً وقاطعاً بدلاً من تصويره فى شكل تهديد متصل مستمر . . . وفى هذا كله لا ينصب التأكيد على الآلهة وعلى العدالة وانما على الانسان وعلى التغير . . . لم

ذلك الخضوع مفر ؟ هذه هي المشكلة الأخلاقية عند سوفوكليس .

ان سوفوكليس يجعل أبطاله معاندين ثابتين على مبادئهم لا تزعمهم نوائب الدهر ، وحين يتصل الأمر بالسلوك فانهم يتصرفون طبقاً لقواعد ثابتة لا تتغير ، هكذا مثلاً فعلت « انتيجونا » حين عصت أوامر « كريون » لأنها كانت في نظرها أوامر غير حكيمة فقالت « لا أتصور ان الأوامر الملكية لها كل تلك القوة بحيث تجعل الانسان الفاني يتجاهل من أجلها القوانين الأزلية التي لا تخطيء . . قوانين السماء » (١) .

هكذا نلتقي بفكرة رفض الانسان لما يأتي به الزمن ، وهي فكرة تعنى الموت في ذاته أو التعرض لخطره على الأقل ، وهذه الفكرة هي التي تحكم بناء المأساة عند سوفوكليس ، وفي معظم مسرحياته مثل آجاكس وانتيجونا والكترا واوديب في كولونوس ، نجد الحركة المسرحية كلها تتركز حول شخصية واحدة هي التي تواجه التحديات والأخطار في اصرار يتصاعد باستمرار حتى يصل الى درجة الاستماتة أو الى درجة الموت ذاته دون أن يعرف الافلاس أبداً . . لا تسليم .

هذا البناء المأسوي نلتقي به كما ذكرنا في كثير من مسرحيات سوفوكليس ، وهو يختلف تماماً عما رأيناه في ايسخولوس : فعند هذا الأخير نرى الناس يسلمون تسليماً أعمى للالهة ، أما سوفوكليس فقد جعلهم يرفضون التسليم في شجاعة واصرار ، ومع ذلك فان الزمن في كلا الحالين هو القوة الكبرى وهو الأداة التي يستخدمها الاله لتنفيذ ارادته ، وهو عند ايسخولوس بالذات ، الخلفية التي يعمل المرء على مواجهتها وتأكيد شخصيته حيالها ، وإذا قدر للزمن أن يهزم فذلك عند ايسخولوس بإرادة الآلهة ولكنه عند سوفوكليس بإرادة بطل المسرحية الذي تحدى الزمن وأفلت من قبضته . ولا ينسى سوفوكليس ورغم كل شيء

أن الزمن هو الذي يكشف الغطاء عن طبائع الأشياء والناس ويعرضهما للنور . . والكشف عن الأشياء هو الذي يتيح لنا فرصة الحكم عليها ، والمسلك الانساني لا يكشفه الا التكرار ، والتكرار لا يأتي الا مع الزمن ومن ثم نعرف ما اذا كان المرء شجاعاً أم جباناً ، صديقاً أم عدواً ، كريماً أم بخيلاً ، واذا كنا نشك في أمر ما ، فان الزمن وحده هو الذي يعيننا على الجزم في هذا الأمر برأى قاطع . وبهذه الفلسفة فان الزمن لا يصبح سيداً ينبغي أن نستجيب لكل أوامره ، انه يصبح مجرد شاهد يعرف كل شيء ويمدنا بالدليل الذي يسمح بالحكم على الناس وعلى الامور .

وينبغي أن نذكر هنا أن كل هذه المفاهيم لم تكن جديدة على الاغريق ، أعني انها لم تكن من خلق سوفوكليس ، ومنذ القرن السادس قبل الميلاد قال طاليس « ان الزمن هو الذي يكشف الامور » وقال سولون « أن الزمن سوف يبرهن للناس أنني لست مجنوناً » وذلك حين اتهمه اعداؤه بالجنون . وفي القرن الخامس يتحدث الشاعر بندار عن الزمن فيقول « انه وحده الذي يستطيع أن يقيم الحقيقة الصادقة » ويقول أيضاً « ان الأيام هي أعدل شاهد » . . ولم تخل مسرحيات ايسخولوس من ترديد لنفس الفكرة ، لكن سوفوكليس هو الذي أبرزها إبرازاً قوياً واضفى عليها مزيداً من الأهمية ، وهو القائل « ان الزمن يكشف كل الأكاذيب » و « يسلط الضوء على كل شيء » و « يرى كل شيء ويسمع كل شيء » ، وفي « اوديب الملك » يزيد سوفوكليس الفكرة وضوحاً حين يجري هذا المفهوم على السنة الكثيرين من شخصيات المسرحية بل لعلنا نقول ان الكشف عن الامور بوساطة الزمن هو موضوع المسرحية .

وبعد ، فان سوفوكليس ينظر الى الزمن من وجه نظر الانسان ، واذا كانت شخصياته

(1) Ant. 853 ff.

هو الذى يفعل كل ذلك ، واعنق أيضاً مبدأ سوفوكليس الذى ينادى بأن فترة وجيزة من الزمن تكفى لأحداث أكبر تغيير فيؤكد أن «يوماً واحداً» يكفى لكل شيء . . ألم تفقد هيكلها كل سعادتها في يوم واحد ؟ (٣) ، وفي يوم واحد أيضاً ذابت كل أمجاد أمفيتريون (٤) .

هكذا يرى يوريبديدس أن أى شيء قد يحدث في أى وقت وفي أقصر مدى وبمحض المصادفة دون أى توقع . . بل ليس نمة ما يحدث وفق توقعات الانسان . . وهنا تتعارض فلسفته مع فلسفة أيسخولوس نعارضاً يكاد أن يكون كاملاً وتذهب بعيداً عن أفكار سوفوكليس .

الزمن عند يوريبديدس أشبه شيء بمملكة تتربع المصادفة على عرشها فهي المتحكمة في كل شيء : بها تقع الاحداث وبها تتلاحق اثر بعضها في اتجاهات متباينة، والحياة كلها تخضع لذلك . . وفي مسرحية هيراكليس (٥) نسمع أمفيتريون يسكو قائلاً «انظر الى حالتي، لقد كنت محط اعجاب الناس، وذاعت شهرتي، ولكن المصادفة طوحت بكل شيء كأنه ريشة في مهب الرياح ، وذلك خلال يوم واحد » .

وخلاصة القول أن الزمن أصبح عند يوريبديدس مختلطاً بمشاعر الانسان ، وهذه المشاعر شيء شخصي ذاتي ، ومن ثم فهي تختلف فيما بينها اختلافاً بيناً ، مقياسه الفرد ذاته . من ذلك مثلاً مشاعر القلق والخوف التي وصفها أيسخولوس وصفاً قوياً نابضاً بالحياة ، وعرضها سوفوكليس عرضاً درامياً عنيفاً، أما يوريبديدس فقد تناولها بكثرة بالغة، بحيث نجدها في كل مكان ولكن لمدى أقصر ،

تعيش في قلق وترقب كما كانت شخصيات ايسخولوس ، الا أنها لم تعد ننظر اجيالاً واجيالاً وهي تعاني هذا القلق ، ان الأمر عنده يقاس بما يجرى على الفرد نفسه وعلى حياة هذا الفرد فقط .

★ ★ ★

والفصل الخامس عبارة عن تحليل لمفهوم وفلسفة يوريبديدس عن الزمن ، ومقارنة بينه وبين سلفيه في هذا الصدد ، والواقع ان يوريبديدس يختلف اختلافاً واضحاً عن زميليه، فهو قد سلك سبلاً عدة في كتاباته واهتم بكل شيء ، ونحن نستطيع ان نلمس في مسرحه قوة العاطفة الشخصية التي تكاد تجلجل في كل سطر من سطره ، جنباً الى جنب مع الاهتمام الواضح بشتى الامور .

ولا شك في ان بعض مسرحياته تكاد ان تكون تقليداً لأيسخولوس ، وهنا يفقد كثيراً من ذاته ، من ذلك مثلاً المسرحية التي كتبها في اواخر أيام حياته - الباخاي - ففيها ينزل الاله عقابه على جريمة قديمة ارنكت قبل جيل كامل ، وفيها ينشد افراد الكورس عبارات جذيرة بايسخولوس خلاصتها ان الزمن هو الذى يحقق العدالة (١) .

ونجد عنده أيضاً فكرة الدروس التي يلقيها الزمن للناس ، كما نجد ترديداً للكثير من مفاهيم سوفوكليس عن الزمن كقوله «ان الزمن شاهد على الانسان وهو يكشف حقيقة معدنه» (٢) .

ولقد كان يوريبديدس من المتشائمين ، يرى الدهر قلباً والحياة لا تثبت على حال ، والزمن

(1) Bacch. 882,ff.

(2) Herac. 805.

(3) Hecuba 285.

(4) Herac. 510.

(5) Herac. 50ff.

وكذلك عن التخلص من حياة قلق مضطربة
تاعسة .

وخلاصة القول ان الزمن
قد فقد ابعاده الدينية والالهية التي طوقه
بها ايسخولوس ، وغدا حقيقة تتصل بالنفس
والذات اكثر من اتصالها بأى شىء آخر .

★ ★ ★

ويعالج الكتاب مشكلة « النسيان »
والشيخوخة في التراجيديا الاغريقية
في الفصل السابع والاخير الذى تختتم المؤلف به
دراستها لمفهوم الزمن في التراجيديا الاغريقية
وما طرأ عليه من تطور ابتداء من ايسخولوس
الى يوربيديس في محاولة لبيان ما اذا كان
هذا التطور قد وجد سبيله الى مفاهيم الاغريق
عن عمر الانسان من شبابه الى شيخوخته .

والواقع ان حدوث هذا التطور في عمر
الانسان يبدو للوهلة الاولى موضع شك ،
فاوضاع الحياة في الأعمار المختلفة مسألة قد
تناولها الكتاب الأقدمون بوضوح تام . وهي
شىء لا يختلف فيه اثنان ، ومن ثم فإن النظرة
العامة لدى مختلف الكتاب واحدة في هذا
الصدد . ولكن نقط التركيز ومواضع التأكيد
هى التى تختلف من كاتب الى آخر ، ومن
هذه الزاوية تتناول المؤلف كتاب التراجيديا
الثلاثة .

وفيما يتعلق بايسخولوس لم تكن في الامر
مشكلة ، لأن مهمة الزمن في كل مسرحياته
كانت واضحة وهى التعليم ، وبالتالي فإن
الحكمة تأتى مع تقدم العمر ، وعلى هذا
النحو فكل شيوخه حكماء وكل شبابه يعوزهم
النضوج ويتسمون بالاندفاع .

ومن دروس الزمن يتعلم الشيوخ العدل
اول ما يتعلمون ، ويصبح الاب لاولاده الناصح

فنحن في مسرحه وأمام هذه المشاعر نحس كما
لو كنا نواجه مجموعة هائلة من الأمواج الصغيرة
المتلاحقة بدلاً من موجة واحدة عاتية عارمة
طويلة .

لقد كان يوربيديس يركز تركيزاً شديداً على
العاطفة الشخصية وقيس الزمن وأثره من
خلالها ، أى ان نظرتة للزمن كانت ذات طابع
نفسى تدور حول العاطفة الشخصية ، بمعنى ان
الحياة كلها بما فيها من آمال وآلام ، من خوف
واطمئنان ، من قلق واستقرار . . كل ذلك
نجدته عنده مختلطاً بمفهوم الزمن .

لكن يوربيديس برغم أنه صور الزمن في
صورة خطر دائم وتهديد للانسان لا ينقضى ،
قد صورته أيضاً في صورة البلم الذي يداوى
الجراح ، فالتراجيديا تعالج دائماً أزمة من
الأزمات لا مكان فيها للسلام من بدايتها الى
نهايتها ، ومع ذلك فإن الأمر لا يخلو من
تلميحات الى أمل في السلام .

ذلك أن مرور الزمن كفيل بالقاء أى شىء
في زوايا النسيان ، ومرار الزمن زعيم أيضاً
بتخفيف الآلام والأحزان ثم وضع النهاية لهما
... ولقد أشار يوربيديس كثيراً الى كل
ذلك كما حاول أنكار قدرة الزمن على التدمير
والتحطيم . . وهذه الفكرة وردت عند
سوفوكليس الذى جعل أبطاله يؤثرون الموت
على التسليم والاستسلام ، وهم يستهدفون
من وراء هذا الموت الظفر بالمجد والخلود . . .
وكان هذا الهدف عند يوربيديس هو انهيار
الأول والجوهري للموت البطولى . . . هكذا
كان بالنسبة لاجاكس وأنتيجونا وغيرهما من
أبطاله . ووجه الخلاف في هذا المجال بين
سوفوكليس ويوربيديس أن أبطال الأول كانوا
يتحدثون كثيراً عن الشهامة والنبيل دون اهتمام
كبير بما سوف يقال عنهم ومدى ما سوف
يظفرون به من تمجيد بعد مماتهم ، أما أبطال
الثانى فكل حديثهم عن التمجيد والخلود

الأمين (١) الجدير بالاحترام والتقدير ، والواقع أن احترام الانسان لوالديه كان عند الاغريق كاحترام الآلهة سواء بسواء ، ولنستمع الى ايسخولوس وهو يقول « أن عبادة الانسان لوالديه هي القانون الثالث في كتاب العدالة » (٢) .

ولحكمة الشيوخ اصبحوا خير من يشترك في الكورس عند ايسخولوس كما هو واضح في مسرحية اجاممنون ومسرحية الفرس ، فهؤلاء هم الذين ينفوقون عقلاً وخلفاً نتيجة للخبرة التي اكتسبوها بفضل عمرهم الطويل .

ومع ذلك فإن ايسخولوس لا ينكر الأثر المدمر للعمر الطويل ، فشيوخ أرجوس في مسرحية اجاممنون (وكانوا يؤلفون الكورس) يأسفون إذ أفقدتهم الشيخوخة قدرتهم واقعدتهم عن القتال ، ولنستمع اليهم يقولون « أن الطاعن في السن يمتنى على سيقان ثلاث ولا يخلف عن الطفل » (٣) ، ولكن ايسخولوس في الوقت نفسه يؤكد أن هذا الضعف البدني لا يمنس الروح أو العقل ، وهو في مقابل ذلك يؤكد حماقة الشباب في مواضع كثيرة من مسرحياته ، ومن أبرز الأمثلة على ذلك قوله على لسان دارا « أن جسر كسيس لا يعرف ، أنه يتصرف بوحى من اندفاع الشباب ، ولا يستطيع أن يصنع غير ما صنع » (٤) . وهو لا يفرق في هذا بين الناس والآلهة ، فالآلهة الشبان عنده متعجرفون يتسمون بالكبرياء بينما يتصف شيوخ الآلهة بالوقار والتروى . وهكذا نرى أن جلال السن كان متأصلاً في الفكر الاغريقي حين ذاك ، فماذا حدث بعد ايسخولوس ؟

لم يفقد سوفوكليس أبداً احترامه لجلال الشيخوخة وهو القائل أن الحصافة والقرارات الحكيمة تأتي دائماً كرفيق للشيخوخة ، ولكن

الجديد عند سوفوكليس هو شكوى الناس من الشيخوخة . ولما كان هذا الشاعر يهتم بالانسان نفسه أكثر من اهتمامه بمصيره وقدره ، فقد كان يميل الى إبراز الأثر السيئ لكبر السن . . نجد أن الشيوخ في مسرحياته يتحسرون على أيام الشباب الذي ولى ، وفي مسرحية اوديب في كولونوس يحدثنا الشاعر عن البؤس الذي يحل بالمرء حين يشيخ ، وهو يرى أن الشباب هو فترة السعادة وبعده لا يحصد الانسان غير الأسى والالم ، ولعل هذه النظرة قد أتت نتيجة لما عرف عن سوفوكليس من حب للحياة الخفيضة في مجتمع رقيق .

ولم تكن الشيخوخة عنده مجرد ضياع للقوة البدنية ، إنما كانت تفقد المرء أيضاً توقد ذهنه وقدرته على اصدار الاحكام ، ولقد عجز أفراد الكورس في أنتيجونا عن الادلاء برأيهم في مسألة معقدة محتجين بكبر سنهم (٥) . ومن هنا تأتي المشكلة عند سوفوكليس . . أنه يحترم الشيخوخة ولكن حكمة الشيوخ عنده موضوع شك بل لقد تنكر عليهم كلية ، ليس الشيوخ بالضرورة فيما يرى أحكم من الشباب ، بل قد يكون في الشباب مزيد من الأمانة والشجاعة ، والرجل الذي يريد أن يطاع لمجرد كبر سنه ليس دائماً وحتماً على صواب .

ونحن نعتقد أن سوفوكليس كان يؤمن إيماناً عميقاً بأن لكل عمر سلوكه الخاص ولا شك في أنه كان يميل الى الشباب ويأخذ جانبهم في كل نقاش يدور في مسرحياته بينهم وبين الشيوخ .

إننا هنا أمام اتجاه فكري جديد ينحو نحوه سوفوكليس ، أنه يؤازر الشباب ضد الشيوخ لا لمجرد أن هؤلاء شيوخ وأولئك شباب ، وإنما

(1) Supp. 177.

(2) Supp. 707.

(3) Agam. 72-83.

(4) Pers. 744ff.

(5) Ant. 681-682.

وفي مسرحية الكستيس يؤكد يوربيديس على موقف الوالد الذي رفض التضحية بحياته لينقل ابنه ، وتلك عنده نتيجة مباشرة وحتمية لتمسك الشيوخ بالحياة . فهم يهابون الموت أما الشباب فانهم يقدمون على الموت مضحين بأرواحهم بشهامة ونبل وشجاعة .

وبعد ، فاننا نرى في شعرائنا الثلاثة ما يتفق والأوضاع على أيام كل منهم : أيسخولوس وعقيدته في العدالة الالهية تتفق زمنياً مع تخلص أثينا من غزوة كبرى كادت ان تعصف بالعدالة ونعنى بها الفزوة الفارسية ، وسوفوكليس يرفض مبدأ التغير الخلقى لأن آراءه تشكلت حين كانت أثينا تواجه بكل شجاعة كتل العالم الاغريقي ضدها وتشق نقمة مطلقة في اخلاق ابنائها وفي قدرتها ، أما يوربيديس فقد اهتم بالانسان وبيؤسه وشقائه لانه كتب حين كانت الديمقراطية في أوجها تمنح كل فرد قيمته وتصور هذه القيمة ، وحين كانت شرور الحروب على أشدها ، وحين كانت سيطرة أثينا تهدد استقلال المدن الاغريقية .

لقد كانت فلسفة كل منهم تعكس أوضاع زمانه .

★ ★ ★

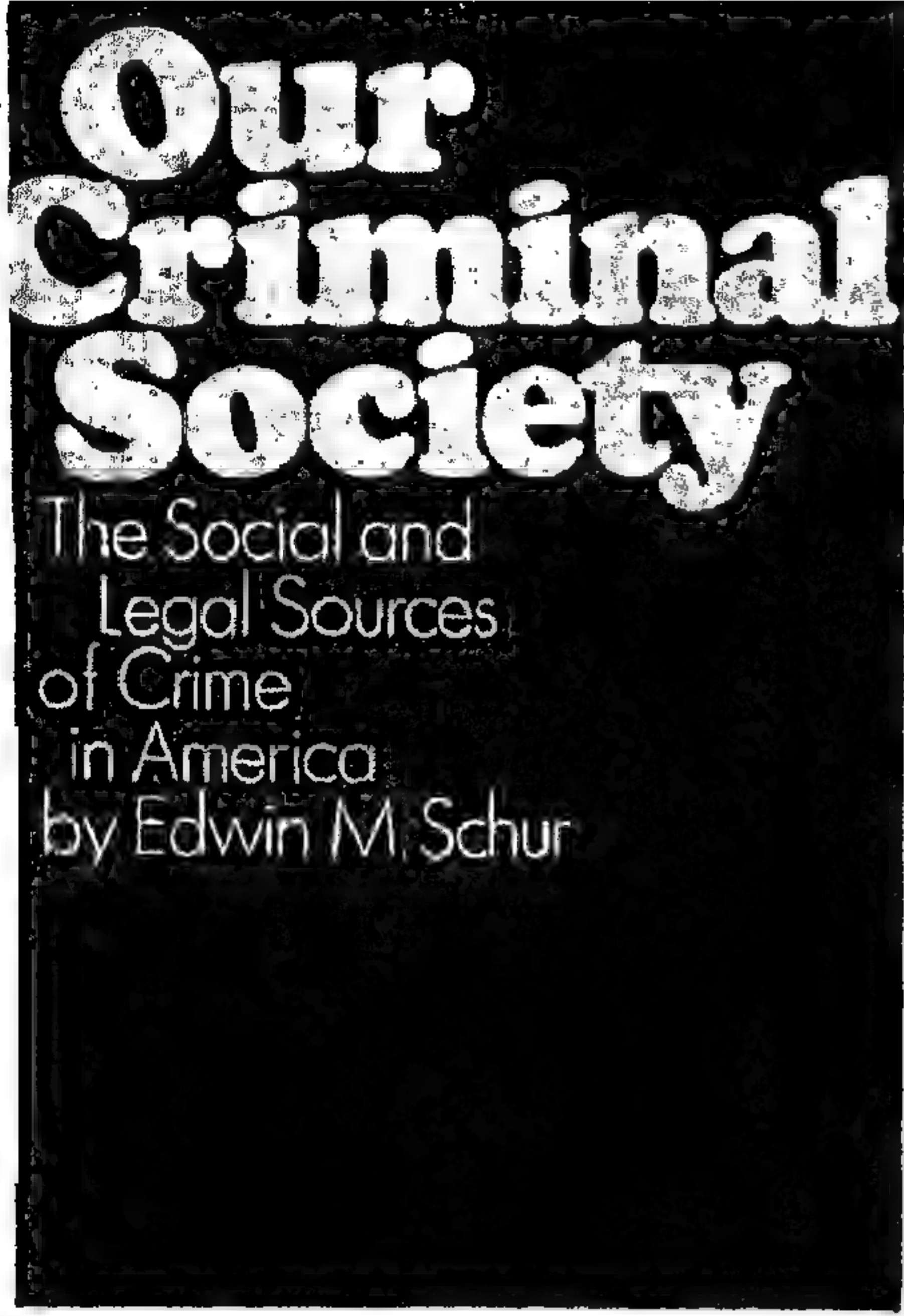
ان كتاب الاستاذة « روميللى » كتاب جليل ، وهو يتناول موضوعاً لم يطرق قبلها الا قليلاً ، ولقد فصلت فلسفة شعراء التراجيديا الثلاثة عن الزمن تفصيلاً رائعاً معتمدة على النصوص الأصلية دون غيرها ، وانتهت الى تحديد مدى التطور الذي طرأ على الفكر الاغريقى في مفهوم الزمن تحديداً واضحاً تماماً ، وأرجو أن أكون قد وفقت في عرض آراء صاحبة الكتاب وتحليلها والتعليق عليها .

لأن الشباب عادة يكونون على حق أمام تعصب الشيوخ الذين يريدون دائماً فرض ارادتهم لانهم أكبر سناً . ان الزمن اذن يصبح - بهذه النظرة - أداة تهديد وتدمير لا تقف في سبيلها الا قوة المرء ونبله .

فاذا انتقلنا الى الشاعر الثالث والآخر - يوربيديس - وجدنا هذه الأداة المدمرة أقوى وأوضح ، لكنه مع ذلك لم يففل النظرة التقليدية للشيخوخة ، ومسرحياته تفيض بالعبارات التي تحدثنا عن بؤس الشيخوخة ، وان كانت هذه العبارات تتسم عموماً وعادة بالطابع الشخصى ، وفي « هيراكليس » اغنية حزينة (١) تشبه تلك التي نجدها عند سوفوكليس في مسرحية أوديب في كولونوس وان كانت هذه ذات طابع عام بينما تتسم الاولى بالطابع الفردى . . وسوفوكليس في اغنيته يظل على صلة وثيقة بالناس ولا يرى حلاً لمشاكلهم المعقدة الا في الموت ، أما يوربيديس فيقول ان الشباب هو السن المحببة بينما تثقل الشيخوخة الرؤوس ، ويقول ان الشيخوخة تتراءى أمام عينيه كستار أسود كثيف . . « انا لا تستهويني ابهة ملك آسيا ، ولا أرغب في قصر مملوء بالنضار اذا كان كلاهما بديلاً عن الشباب . . فلتخفف الشيخوخة تحت الأمواج » .

ومثل هذه العبارات تتردد كثيراً في مسرحيات يوربيديس مما يحملنا على الظن بأن الشيخوخة لا تبقى للمرء أى شيء ، ان الانسان قد يكتسب معها مزيداً من الخبرة ، لكن ماذابقى له بعد ذلك دون تحطيم !! يستوى في هذا البدن والعقل والخلق . . انه دمار تام ، ومسرحيات يوربيديس تعرض علينا موكباً طويلاً من الشيوخ البؤساء الضعفاء . . لكن الجديد في الأمر هنا هو ضياع الخلق أيضاً ، فالشيوخ يتمسكون بالحياة التي يحسون انها تكاد ان تفلت منهم ، والتمسك بالحياة يؤدي بطبيعته الى الهوان والضعف وارتكاب الخطأ الجسيم .

(1) Her. 637ff.



مجتمعنا المجرم

المصادر الاجتماعية والقانونية
للجريمة في أمريكا

تأليف : ادوين م . شور

عرض وتحليل : الدكتور عدنان الدوري

مقدمة :

على الرغم من افتقار الفقه الجنائي الأمريكي الى تقاليد قانونية عريقة كتلك التي نجدها في اوروبا فان المجتمع الأمريكي بوجه خاص يقدم للعالم نموذجاً فريداً للجريمة يكاد يفوق في كميته وفي نوعيته كل الجرائم التقليدية المعروفة في اقطار العالم الاخرى. فمن الناحية الكمية يقدر بعض الباحثين ان نسبة الجريمة تزيد بمعدل اربعة اضعاف زيادة عدد سكان الولايات المتحدة الامريكية ومن الناحية النوعية فان المجتمع الأمريكي يقدم اليوم للعالم نموذجاً امريكياً للجريمة هي الجريمة المنظمة . وهي

جريمة تعتمد على العلم والفن والخبرة والمعرفة والتخطيط والتنظيم . هذا الى جانب ما تحتضنه من فلسفة اجرامية خاصة ذات اهداف وذات قيم اجرامية معينة . لقد اصبحت الجريمة في بعض صورها عملاً من أعمال العيش . وهي لا تختلف في اهدافها العامة عن كل حرفة او عمل يهدف الى تحقيق الكسب المادي ولكنه كسب محرم عن طريق غير مشروع. وقد يجدر بنا القول بأن التركيب الثقافي المعقد لطبيعة المجتمع الأمريكي قد ساعد على ظهور آفاق جديدة للدرس والبحث العلمي سواء كان ذلك من حيث طبيعة هذا

* Schur, E. M.; Our Criminal Society. Prentice — Hall. N. J. 1969.

التركيب الثقافي المعقد ذاته أو من حيث المشكلات الاجتماعية والثقافية المتعددة . ولذلك فقد قامت دراسات اجتماعية متعددة تناولت مختلف ميادين علم الاجتماع العام المعروفة كما ونمت فروع علمية تخصصية جديدة لكل حقل من حقوله . ولعل من أبرز هذه الميادين العلمية الجديدة ذلك النوع المتخصص لعلم الاجتماع الذي عرف بعلم الاجتماع الاجرامي تارة أو بعلم الاجرام الاجتماعي تارة أخرى . وهو على كل حال فرع جديد من فروع المعرفة يتناول دراسة الجريمة والسلوك الاجرامي كظاهرة من الظواهر الاجتماعية . وهذا ما يعرف اليوم بعلم الاجرام الأمريكي . اذ انه علم اجتماع متخصص يسير في ركاب الاتجاه الاجتماعي الصرف وما يتصل به من فروع انسانية اخرى . وهذا لاشك يميزه عن تلك الدراسات الاوروبية التي اختلطت بالقانون والفنسون الجنائية تارة أو بالمباحث الطبية والطبية العقلية والبيولوجية والفيزيولوجية والانثروبولوجية والنفسية تارة أخرى .

ولعل أبرز ما يميز علم الاجرام الأمريكي المعاصر هو ميله المتواصل الى دفع مختلف البحوث النظرية البحتة نحو تحقيق أهداف عملية مباشرة . وهذا معناه ان غالبية الدراسات الأمريكية المعاصرة لاتقف عند حدود البحوث النظرية المجردة وانما تترجم غالبيتها الى تطبيقات عملية رائدة في ميادين الاصلاح والعلاج . وخير ما عرفت به أمريكا في هذا المجال هو نظام الاختبار القضائي ونظام الافراج المشروط ونظام الحكم غير المحدد ونظام تصنيف السجناء أو غير ذلك من التطبيقات العلاجية الاخرى التي ظهرت في ميدان معاملة المذنبين والجانحين .

هذا وعلى الرغم من حداثة علم الاجرام الأمريكي كحقل جديد من حقول المعرفة فقد اتسع نطاق هذا العلم وتعددت ميادينه وكثر عدد متخصصيه والعاملين في ميادينه النظرية والتطبيقية . والأهم من هذا فقد توالى البحوث والدراسات الأمريكية التي تناولت موضوع الجريمة والمجرم حتى قدر البعض أن متوسط ما ينشر سنوياً في جميع أرجاء الولايات المتحدة الأمريكية قد يزيد على الخمسة والعشرين كتاباً في علم الاجرام وعلى المائتين من البحوث والدراسات العلمية . هذا علاوة على مختلف الدراسات الاكاديمية واعمال المؤتمرات والرسائل العلمية الجامعية الاخرى .

وقد نلمس اليوم ظاهرة جديدة يجدر ملاحظتها في هذا الميدان وهي ان الكلام اليوم عن الجريمة والمجرمين لم يعد وقفاً على فئة المتخصصين في علم الاجرام أو على بعض العاملين في مجالات الوقاية من الجريمة أو علاج المذنبين . بل تعدى ذلك الى كل مواطن غيور يسعى نحو تحقيق الخير والصلاح لمجتمعه . ولأجل ذلك فقد اوشكت معالم البحث العلمي الموضوعي في حقل الجريمة والسلوك الاجرامي أن تضع وسط مثل هذا الحماس المتزايد ووسط هذا الجهد الكبير الذي لاشك يهدف مخلصاً التي مكافحة هذه الآفة الاجتماعية الطاغية التي مازالت تهدد أمن المجتمع وتعبث باستقراره . ومع هذا فقد ظلت غالبية مكاتب العالم تستقبل جهوداً علمية جديدة يوماً بعد يوم . وهي لاشك جهود علمية مخصصة تسعى الى تطوير مناهج هذا العلم وتكسبه مزيداً من الموضوعية العلمية والاستقلال الذاتي اسوة بالعلوم الانسانية المعاصرة .

وكتاب اليوم « مجتمعا المجرم » كتاب

النظام القضائي وتقويم البناء الاجتماعي الذي يحتويها .

ويرى المؤلف من خلال هذه المقدمة أن هناك مبالغة في الاعتماد على ما يقدمه لنا علماء الجريمة والسلوك الاجرامي حول طبيعة اسباب هذا السلوك . وقد اشار الى أن المتخصصين في علم الجريمة لا يستطيعون وحدهم تقديم الحلول النهائية لمعالجة مشكلة الجريمة وذلك لانهم غير مسئولين عن خلق تلك الظروف والأوضاع الاجتماعية التي خلقت مشكلة الجريمة ذاتها . ولذلك فهم وحدهم غير مطالبين بحل هذه المشكلة لانهم لا يستطيعون تعديل أو تبديل تلك الظروف التي كانت سبباً في نشوئها .

وعلى الرغم مما يثيره المؤلف من شك في قدرة ذوي التخصص العلمي في علم الاجرام او عجزهم عن تعديل الأوضاع والمواقف الاجتماعية التي أسهمت في خلق الجريمة فهو لا يوصد الباب كلياً بوجه المزيد من البحوث العلمية النظرية في حقل السلوك الاجرامي والجنوح . وهو هنا يزعم بأن الفهم العلمي الصحيح لطبيعة السلوك الاجرامي قد يساعد على وضع الحلول السليمة لمكافحة الجريمة او للحد من طغيانها . ولذلك فهو لا ينكر على مثل هؤلاء المتخصصين دورهم الايجابي في تقديم المتصورة العلمية ولكنه لا يريد أن يشركهم في المسؤولية الاجتماعية في تنفيذ الحلول المقترحة .

واذا كان المؤلف يعترف باستحالة القضاء على الجريمة كلياً فانه لا يتردد في تقديم بعض الحلول الجزئية التي تساعد على الحد من زيادتها . وقد قدم لنا طائفة من الاجراءات التي يعتقد بصلاحياتها للتخفيف من خطر

جديد في علم الاجرام الأمريكي . وقد صدر حديثاً في عام ١٩٦٩ . ومؤلفه الاستاذ « ادوين شور » عالم اجتماع أمريكي عمل استاذاً ورئيساً لقسم علم الاجتماع في جامعة « تفتس Tufts » الأمريكية . وقد سبق للمؤلف العمل في مجالات تطبيقية متعددة تتصل بموضوع الجريمة وعلاج المجرمين . ومن مؤلفاته في هذه المجالات كتابه « جرائم بدون ضحايا » وكتاب « السلوك المنحرف والسياسة العامة » وكتاب « القانون والمجتمع » . وللمؤلف بحوث ودراسات أخرى تناولت موضوعات الجريمة والمشكلات الاجتماعية . والكتاب الذي نحن بصدد عرضه وتحليله هو محاولة غير مبتكرة لوضع الجريمة الأمريكية في اطارها الاجتماعي الصحيح . فالمؤلف يريد أن يصور لنا تلك الاسس الاجتماعية والقانونية للجريمة الأمريكية من خلال تحليل أجزاء البناء الاجتماعي للمجتمع الأمريكي المعاصر . وهذا ولاشك يمثل أثر ما يعرف بالمدرسة الاجتماعية الأمريكية في علم الاجرام الأمريكي المعاصر أو ذلك الانجاء الاجتماعي المعروف في دراسة سببية الجريمة وطبيعة السلوك الاجرامي . وسنحاول من خلال عرض أبرز محتويات هذا الكتاب الوقوف على أهم الآراء التي يعرضها المؤلف والتي تستدعي الوقوف عند بعضها بشيء من التحليل والتعليق .

١ - يبدأ الكتاب بمقدمة عامة اختار لها المؤلف عنواناً هو « الحاجة الى تقييم هادىء » . وقد تناول فيها تحليل خطأ الفكرة التسائعه حول مفهوم الجريمة من جهة وحول طبيعة اسبابها وطرق مكافحتها وعلاجها . كما تناول فكرة المجتمع المجرم وماهية الجرائم الحقيقية في المجتمع الأمريكي المعاصر وكيفية اصلاح

الجريمة . ولاشك في أن المؤلف هنا لم يأت بجديد في هذا الشأن . فهو يساير ذلك الاتجاه الاجتماعي في علم الاجرام المعاصر . اذ ينظر الى المجتمع بمنظار اجتماعي مكبر بغية تشخيص العيوب والعلل أو الأمراض الاجتماعية التي تنتاب كيانه أو تنخر في بنيانه . ويرى أن يبدأ العمل بالقيم الاجتماعية السائدة في المجتمع الأمريكي وكشف الصراع القيمي القائم بين القيم المثالية من جهة وبين القيم الواقعية التي تسود المجتمع فعلا . وفي حين يدعو المؤلف الى ضرورة تعديل أو تحويل جذري لبعض هذه القيم السائدة في المجتمع ، فإنه يعترف في صدق بأن الكثير من هذه القيم كان الفرد قد عايشها فترة طويلة من الزمن حتى صارت جزءاً أساسياً من حياته ولذلك فليس من الميسور تغييرها أو تبديلها .

ومن الناحية الاخرى فان النظرة الى الجريمة تنطوي على فهم خاطيء لطبيعتها وذلك لأن غالبية افراد المجتمع الأمريكي ينظرون الى الجريمة على أنها شيء خارجي تسرى عدواه الى المجتمع كالجراثيم المرضية التي تقتحم الجسم البشري . ويرى المؤلف أن مثل هذا الرأي يجعلنا ننظر الى الجريمة كشيء خارجي بعيد عن المجتمع ولا علاقة له بظروفه ومواقفه . ولذلك فان المجتمع ينظر دائماً الى الجريمة كعمل موجه الى زعزعة كيانه وإلى المجرم كشخص عدو للمجتمع . وهذا رأي واضح الخطأ من دون شك . اذ لا يمكن أن تنشأ الجريمة في فراغ تام أو تخلق من عدم . فالجريمة كما هو معروف لدى انصار المدرسة الاجتماعية هي حصيلة تفاعلات اجتماعية لظروف ومواقف اجتماعية وبيئية متعددة .

وبعد ذلك يتساءل المؤلف فيما اذا كان

بالامكان أن ننتع المجتمع بأسره بوصف الجريمة أو الاجرام فندعوه بالمجتمع المجرم أسوة بالأفراد المجرمين . ويستشهد في هذا المجال ببعض الصفات الشائعة التي يطلقها البعض على المجتمع الأمريكي حين يدعونه « بالمجتمع المريض » أو « المجتمع اللاقانوني » . وبعد أن ينتقد طبيعة الثورة العاطفية والمبالغة في الحكم التي تنتاب الرأي العام حول خطر الجريمة والاجرام في فترات معينة يعود ليبين لنا أن فكرة العبث بالقانون وعدم احترام النظام كظاهرة لدى المجتمع الأمريكي تأخذ صورا متعددة . ولاشك أن الجريمة في معناها التقليدي ، وهو مخالفة القوانين العقابية ، هي إحدى هذه الصور الواضحة . أما الجوانب الاخرى للعنف وعدم احترام القانون واللامبالاة بالنظام فهي كثيرة متعددة . وأبرز هذه الصور ظاهرة اغتيال رؤساء الحكومة وأعمال الشغب التي تحدث من خلال المسيرات الجماعية للاحتجاج على سياسة معينة وكذلك أعمال العنف التي تنتاب الأفراد نتيجة للتعصب العنصري الى غير ذلك من صور العنف الجماعي الاخرى .

ومن كل ذلك يحاول المؤلف أن يحدد لنا ماهية الأسباب الحقيقية التي تحمل في طياتها بدور العنف والجريمة في المجتمع الأمريكي . ويرى المؤلف أن هذه الأسباب تتجسد في الحقائق التالية :

(١) مساهمة الحكومة الأمريكية في أعمال العنف والعدوان خارج أراضيها .

(ب) ظاهرة اللامساواة في المجتمع الأمريكي ومشكلة الفقر والفقراء في المدن الكبرى .

(ج) تأكيد المجتمع الأمريكي على بعض

التناقض الكبير بين بعض القيم المثالية التي يسير وراءها الفرد الأمريكى وبين ما يظهره من سلوك واقع في سبيل تحقيقها . ذلك أن الحياة الأمريكية تقوم على الديناميكية وعلى الفردية والمنافسة الحرة والنجاح الفردى المطلق القائم على الكسب المالى وحده . وهذه جميعها كما يراها المؤلف قيم اجتماعية قد تدفع الفرد نحو الجريمة والسلوك الاجرامى وذلك لما تخلق من ضغوط واحباطات نفسية مختلفة في سبيل تحقيقها . أما مشكلة المبالغة في تشريع القوانين العقابية فقد صور لنا كيف أن كثرة القوانين العقابية قد تخلق جرائم جديدة وهذا بدوره يثقل كاهل الشرطة والمحاكم أو قد يفتح ثغرات جديدة في كفاءة أو نزاهة الأجهزة المسؤولة عن تنفيذ القانون . ويرى المؤلف في ختام مقدمته كيف أن السياسة الأمريكية الراهنة تقوم على تقييم خاطيء لمشكلة الجريمة وذلك باتباعها سياسة الحزم والسدة والقسوة في العقوبة . وإذا كان لابد من معالجة مشكلة الجريمة بصورة صحيحة فلا مناص من تغيير الاسس الخاطئة التي تقوم عليها هذه السياسة وذلك باعادة بناء المجتمع الأمريكى ذاته وتقويم نظامه القضائى وتعديل سياسته الجنائية الراهنة .

٢ - في القسم الأول من الكتاب يعرض المؤلف بعض الأنساق المميزة للجريمة الأمريكية المعاصرة فيحلل أبعادها الخفية ويصف مدى خطورتها بالنسبة للمواطن الأمريكى . ويتناول مفهوم المجرم ومفهوم العمل الاجرامى فيحلل طبيعة كل منهما من حيث اعتباره سلوكاً من جهة ومن حيث اعتباره مهنة أو حرفة من الجهة الأخرى . وبعدها ينتقل الى موضوع علاقة الزوج بالجريمة .

ويبدو أنه أراد أن يصور لنا مدى خطورة

القيم الاجتماعية الخاطئة التى تغذى بطبيعتها بواعث العنف والعدوان والجريمة .

(د) الدور الذى يلعبه التشريع العقابى الأمريكى في خلق جرائم جديدة غير ضرورية .

(هـ) السياسة الأمريكية غير الحكيمة في معالجة مشكلة الجريمة كمشكلة اجتماعية أساسية .

وقد حاول المؤلف أن يجد العلاقة بين كل ظاهرة من هذه الظواهر الخمس وبين زيادة الاجرام في المجتمع الأمريكى . ولعله وقف عند مشكلة الفقراء طويلاً ليصور لنا مدى التفاوت الطبقي الذى تفرضه الحياة الأمريكية الراهنة على أفراد المجتمع الأمريكى . وهو في هذا المجال لا يخرج عن السير في ركاب انصار المدرسة الاشتراكية أو الاقتصادية في علم الاجرام ، تلك التى تفسر الجريمة والسلوك الاجرامى بالحمية الاقتصادية .

أما عن علاقة الحرب بالسلوك الاجرامى فقد أخفق المؤلف في اظهار الشواهد العلمية على قيام العلاقة السببية الوظيفية بين الاثنين . وكل ما أظهره في هذا الشأن هو تحليل نفسية الفرد على ضوء مشاركته في حروب تتضمن أعمال العنف والعدوان الأمر الذى قد يعرضه الى ضغوط نفسية مختلفة وهذا بدوره قد يغذى فيه بواعث البطش والعدوان نتيجة لممارسة أعمال العنف والقتل الجماعى من خلال مشاركته في حرب فعلية . ويرى المؤلف أن ما تنفقه الحكومة الأمريكية على أعمال الحرب والعدوان قد يشكل جزءاً كبيراً مما يحتمل صرفه في مجالات حيوية بناءة تتناول تحسين حالة الفرد الأمريكى وانهاش حياته المعاشية .

أما في مجال القيم الاجتماعية فقد صور لنا

الجريمة كمشكلة اجتماعية تفوق في خطورتها كل مشكلة أخرى يعيشها المجتمع الأمريكي المعاصر .

ويستشهد المؤلف بنتيجة استفتاء شعبي قام به معهد جالوب في شهر فبراير عام ١٩٦٨ وأظهر أن المواطن الأمريكي يضع مشكلة الجريمة فوق كل مشكلة قومية معاصرة كمشكلة الفقر ومشكلة الحقوق المدنية ومشكلة الحرب في فيتنام . ومع اعتراف المؤلف بأهمية مشكلة الجريمة من حيث واقع وجودها إلا أنه يظن في دقة مختلف الإحصائيات الجنائية الرسمية التي يعتمد عليها في تقدير كتلة الجريمة . ويفال في الطعن في صحة مثل هذه الإحصائيات حتى أنه يؤيد ما يراه الأستاذ دانيال بيل حين يقول بأن الإحصائيات الجنائية الرسمية تشبه إلى حد كبير من حيث دقتها حالة المرأة التي يطلب إليها الكشف عن عمرها الحقيقي . وفي رأينا أن تقدير كتلة الجريمة في مجتمعاتنا المعاصرة يقوم أساساً على ماهية الإحصائيات الرسمية . وهذا بدوره يشكل عقبة منهجية تقف في سبيل دعم موضوعية البحث العلمي في علم الاجرام المعاصر . ذلك لأن هذه الإحصائيات لا تمثل في الواقع كتلة الجريمة الحقيقية إذ من المعروف أنه ليست جميع الجرائم المرتكبة فعلاً تصل إلى علم الشرطة أما لأحجام المجنى عليهم عن الأخبار عنها لأسباب معينة أو لأنها لا تكشف أصلاً وبالتالي تضيع نهائياً . ومن الناحية الأخرى فإنه ليست جميع الجرائم التي يجرى التبليغ عنها تصل إلى المحاكم الجنائية المختصة لفرض محاكمة فاعليها . هذا وليست جميع الجرائم التي يحاكم عنها المجرمون تؤدي بالنتيجة إلى تجريم مرتكبيها وإرسالهم إلى المؤسسات العقابية .

وهكذا تبين لنا كيف أن الإحصائيات الجنائية الرسمية هي مجرد معلومات ناقصة لا يمكن أن تكشف لنا الصورة الحقيقية للجريمة بحال من الأحوال الأمر الذي يقود البعض إلى الانصراف عن بحث كمية الجريمة ومحاولة بحث تلك الظروف والعوامل التي يمكن أن تقف وراء ارتكاب بعض أنواع الجريمة وهذا بدوره يسهل السبيل إلى كشف تلك العلاقات السببية القائمة ، مما يجعل مجال البحث محدوداً بأنماط إجرامية معينة دون التورط في بحث أنواع السلوك الإجرامي .

أما في مجال تحليل مفهوم المجرم فإن المؤلف يقف أزاء عدد من الحقائق التي تعترض قيام احصاء دقيق لعدد المجرمين . وهو في هذا المجال يقدم لنا بعض الشواهد الواقعية التي تثبت ما يسميه بالجرائم الخفية وهي الجرائم التي لا تصل إلى علم الجهات الرسمية ومن أبرزها جرائم النساء والجرائم الجنسية وجرائم الخاصة أو تلك التي تعرف بجرائم ذوى الياقات البيضاء .

والى جانب تلك التصنيفات التقليدية التي يقدمها لنا القانون الجنائي للجريمة كجرائم الأشخاص والأموال فإن المؤلف لا يرى صلاحيتها من الناحية العلمية لتقرير نوعية المجرم، ولذلك فهو يحاول أن يجد تصنيفات اجتماعية جديدة . وقد قدم لنا في هذا المجال صنف المجرمين المحترفين وأنصاف المحترفين وصنف المجرمين بسبب الموقف والمجرمين بسبب البيئة الثقافية السفلى والمجرمين بالصدفة والمجرمين الذين يعانون أزمات نفسية شديدة . ومنع هذا كله . فالمؤلف قليل الاهتمام بجميع ما قدمه وما يقدمه علم الاجرام المعاصر من تصنيفات مختلفة للمجرمين ويرجع سبب ذلك إلى أنه يؤكد على أن

النفسية الحديثة في تفسير السلوك الاجرامي وناقش آراء مدرسة التحليل النفسي التي تحاول تفسير هذا السلوك بالصراعات اللاشعورية . وتطرق بعد ذلك الى فكرة العلاقة بين الجريمة وبين وسائل التواصل العامة فظهر افتقار غالبية الدراسات التي قامت في هذا المجال الى اثبات العلاقة السببية بين التلفزيون أو السينما أو الروايات البوليسية وبين زيادة الاجرام . ومع هذا فهو لا ينكر اثر هذه الوسائل على بعض الاطفال أو بعض الأشخاص ، الا أن مثل هذا الأثر لا يعدو أثره طويلاً كما أنه يختلف باختلاف الأشخاص الأمر الذي يمكن أن يجعل من هذه الوسائل بعض عناصر الموقف أو الظرف الاجتماعي الذي يعتبر سبباً للجريمة . وفي رأينا ان المؤلف ليس أول من عالج مشكلة السببية والتفسير النظري لعللة الجريمة بل وليس أول من فتح أبواب الشك في حصيلة مختلف النظريات التي عالجت موضوع السببية في علم الاجرام . ذلك أن مشكلة السببية هي مشكلة علم الاجرام وهي موضوعه النظري البحث الذي تقوم عليه مكانته العلمية كعلم بين العلوم الصحيحة الاخرى . فالعلم الصحيح يقوّم بمدى ما يهيئه من نظريات تفسيرية تفسر ظواهره المختلفة نفسياً سببياً صحيحاً . ولذلك فان علم الاجرام النظري لم يبلغ بعد مثل هذه المرحلة من الكمال العلمي والموضوعية الكاملة . وهذه ليست مشكلة علم الاجرام وحده بل هي مشكلة كافة علوم الانسان التي تعالج مشكلة السلوك الانساني بوجه من الوجوه .

٤ - ويكشف المؤلف في القسم الثالث من الكتاب عن طبيعة اتجاهه الاجتماعي بوضوح . وهو في هذا المجال يظهر مدى دعمه للتفسير الاجتماعي للجريمة . ويلخص رأيه الاجتماعي

الجريمة سلوك انساني يخضع الى ظروف ومواقف اجتماعية تعتبر مسؤولة عن نشوئه أو تطوره .

ويجدر بنا القول هنا ان موضوع تصنيف المجرمين سواء كان غرضه نظرياً يهدف الى البحث في عللة الجريمة أو عملياً يتصل بإدارة السجون والاصلاحيات المختلفة فإنه لا شك يشير مشكلة نظرية لازال غالبية علماء الجريمة يعيشون ابعادها المختلفة . وقد يكون سبب ذلك أن علم الاجرام المعاصر مايزال عاجزاً عن تقديم نظرية تفسيرية عامة للسلوك الاجرامي الأمر الذي يصعب معه على الباحث العلمي وضع المجرمين في فئات ومجموعات ذات طابع علمي يتصل بطبيعة اجرامهم . أما في مجال بحث علاقة الزوج بالجريمة فالمؤلف لا يكاد يخرج عن الاطار الاجتماعي العام الذي يرسمه لتحليل سببية الجريمة . ولذلك فهو يرى أن زيادة اجرام الزوج في المدن الامريكية الكبرى يرجع الى ان الاقلية السوداء لا زالت تعاني ضغوطاً اجتماعية واقتصادية ونفسية وهذا بدوره يضع المواطن الزوجي في مواقف معينة قد تدفعه الى ارتكاب الجريمة والسلوك العدواني .

٣ - وفي القسم الثاني يعرض المؤلف خلاصة ما قدمه علماء الجريمة من نظريات مختلفة في تفسير عللة الجريمة . فمن أقدم المحاولات البدائية التي تتصل بالأرواح والشياطين الى أحدث النظريات العلمية والتفسيرية يقدم لنا خلاصة متواضعة لكل ما جاء في ميدان السببية . لقد عرض المدرسة الكلاسيكية التي تفسر الجريمة وفق حرية الارادة ومنها انتقل الى بدء الدراسات العلمية للمجرم ، تلك التي بدأت بلومبروزو ومدرسته الانتروبولوجية الوضعية القديمة والحديثة في القارتين الاوربية والأمريكية . ثم عرض بعض الاتجاهات

في أنه يرى أن الجريمة سلوك انساني مكتسب غير موروث أي أنه سلوك يتعلمه الفرد من الآخرين ولا يخترعه بنفسه من عدم . وهو يرى أنه ليس بالأمكان فهم طبيعة الجريمة الا بدراسة علاقتها بالقيم الاجتماعية السائدة في المجتمع . ويؤكد على الدور الذي يلعبه النظام الطبقي من حيث مدى تهيئة الفرص لتحقيق النجاح أو الفشل بالنسبة لأفراد المجتمع الواحد . كما أنه يعير أهمية كبيرة لرد فعل المجتمع والسلطة العامة ازاء الجريمة وازاء المجرم سواء كان ذلك عن طريق التشريع الجنائي الذي يخلق جرائم جديدة أو بالتأثير النفسي الاجتماعي الذي يفرضه سلوك الأفراد الآخرين على مدى استجابة الفرد وبالتالي على سلوكه الاجتماعي .

ويرى المؤلف أن مثل هذه الحقائق لا تعكس أثرها على الجريمة والسلوك الاجرامي فحسب وإنما على جميع المشكلات الاجتماعية الأخرى . ولذلك فإن الجريمة ليست الا جانباً واحداً من جوانب عدم التنظيم الاجتماعي في المجتمع . كما يرى أن هذه المشكلات الاجتماعية هي حقيقة قائمة لا مناص من الاعتراف بوجودها . ولا سبيل الى انكارها أو تحاشيها سيما وأنها تعكس اختلاف الأفراد في مدى تمسكهم بالقيم الاجتماعية السائدة . ولذلك فإن المشكلة الاجتماعية بهذا المعنى ليست الا انعكاساً لدرجة قبول أو رفض الأثرية لسلوك فئة معينة من أفراد المجتمع الواحد وهذا يتراوح في شدته أو ضعفه وفقاً لدرجة انحراف هذا السلوك عن سوية السلوك العام الذي تسلكه الأثرية الساحقة . ولهذا فقد يكون السلوك الاجرامي سلوكاً غير مرغوب فيه من قبل الأثرية ولكنه وفي الوقت نفسه مرغوب فيه من قبل تلك الأقلية التي تنتمي الى قبوله .

هـ - ويخصص المؤلف ما تبقى من فصول الكتاب لعرض خصائص الجريمة الأمريكية المعاصرة . ففي القسم الرابع يبدأ بتحليل التركيب الاجتماعي للعنف ولجريمة العنف في المجتمع الأمريكي . وقد أوضح طبيعة لامبالاة المواطن الأمريكي بالقانون ، فكشف أن مرد ذلك الى وجود الطبقة الاجتماعية في المجتمع الأمريكي حيث تكره افراد بعض الطبقات على العيش في مستويات اقتصادية معينة تحضن ثقافة شبه اجرامية تعكس مجموعة من القيم الاجرامية التي تؤدي الى تكوين السلوك الاجرامي .

وفي محاولة أخرى لكشف العلاقة بين الفقر والجريمة أخفق المؤلف في كشف العلاقة السببية أو العلاقة الوظيفية بين الاثنين . وكل ما يظهره في هذا الشأن هو مدى اعتقاده بأهمية العوامل الاقتصادية التي تشكل جزءاً أساسياً للآطار الثقافي العام الذي يخلق الموقف الاجرامي . كما انه انكر أن يكون للنظام الرأسمالي كبير أهمية في علة الاجرام وهو بهذا يكون قد عارض ما تذهب اليه المدرسة الاشتراكية المعروفة في علم الاجرام .

ويخصص المؤلف القسم الخامس لبحث طبيعة جريمة الخاصة أو ما تعرف بجرائم ذوى الياقات البيضاء والتي يطلق عليها « الجريمة المحترمة » . وقد تناول بعض جرائم النصب والاحتيال والفسح والتزوير والسرقات البسيطة . وحاول أن يرد جميع هذه الجرائم الى وجود بعض القيم الاجرامية الخاصة التي تشكل بدورها مجتمعاً اجرامياً يقوم على ممارسة النصب والاحتيال كأعمال اعنيدية لا يجد فيها المواطن ما يجرح كرامته أو ينقص من منزلته . والحقيقة أن المؤلف لم يأت بجديد

في هذا الموضوع . ذلك ان ظاهرة المجتمع الاجرامي وجرائم الخاصة من الظواهر التي قتلها علماء الجريمة بحثاً على مختلف المستويات . ولعل الأسناد الأمريكي الراحل ادوين سدرلاند كان من أبرز رواد هذه الموضوعات حيث عالج تطور الشخصية الاجرامية للص المحترف كما يعتبر بحثه عن جرائم ذوى الياقات البيضاء من البحوث الرائدة في هذا الحقل .

وفي القسم الأخير من الكتاب تناول المؤلف مشكلة التشريع الجنائي ومدى علاقته بخلق جرائم جديدة . وقدم لنا بعض النماذج الواقعية لاثبات دعواه ومن أبرزها جرائم ادمان العقاقير المخدرة . وقد أظهر خطأ السياسة الجنائية الراهنة في محاولتها لعلاج جريمة الادمان ونادى بإلغاء سياسة القسوة والشدة في عقاب المجرمين بهذه الجرائم . والحقيقة أن المؤلف هنا لم يأت بجديد يستحق الوقوف عنده بشيء من التحليل . فمشكلة ادمان العقاقير المخدرة كانت ولا تزال من أبرز مشكلات علم الاجرام المعاصر سيما وان المجتمع الأمريكي يعاني منها بشكل كبير في السنوات الأخيرة . كما أن مجتمعات أخرى اوروبية وآسيوية صارت هي الاخرى تعاني من هذه المشكلة بشكل ملحوظ خلال الربع القرن الحالي . والمهم هو أن جميع هذه المجتمعات بدأت تدرك خطأ استخدام الشدة والقسوة في العقاب محاولة بذلك اتخاذ اتجاه جديد يعتمد على فكرة العلاج وليس العقاب .

ويبدو من عرض وتحليل محتويات الكتاب بالشكل المتقدم أن المؤلف كان يدور في فلك الاتجاه الاجتماعي التكاملي عند بحث موضوع الجريمة في المجتمع الأمريكي وذلك سواء كان من حيث فهمه لطبيعتها وعلتها أو من حيث

علاجها ومكافحتها . وهو على كل حال يرى أن الجريمة ليست الا حصيلة تفاعل مجموعة من المواقف الانسانية المختلفة وأن مثل هذه المواقف لا زالت باقية تعمل في المجتمع الأمريكي لفترة طويلة مقبلة . ولكن العقاب كما يراه المؤلف ليس هو العلاج الصحيح للجريمة لاسيما وأن بعض هذا العقاب قد يخدم أغراضاً ذاتية في اشباع بعض الرغبات اللاشعورية المكبونة لدى المجرم . ومن الناحية الأخرى فقد تخدم الجريمة أغراضاً اقتصادية معينة . وذلك حين يصبح حرفة أو مهنة وعملاً من أعمال العيش . ولذلك فقد تصبح الجريمة سلوكاً اقتصادياً معيناً لا يختلف في بواعثه وطبيعته عن أي سلوك اقتصادي آخر . ومثل هذا قد يعمل على استمرار الجريمة حتى تمتزج بمجموعة متشابكة من المصالح الاقتصادية الأخرى كرفبة بعض مصانع السلاح في استمرار تهيئة السلاح لخدمة أغراض الجريمة في أحوال كثيرة .

ومن هنا يمكن القول بأن المؤلف أراد أن يثبت مبدأ حتمية الجريمة بوصفها ظاهرة اجتماعية مستمرة لا يمكن قطع دابرها أو القضاء عليها نهائياً . وهذا يجعل المجتمع ومواطنيه أمام واقع يلزمهم باتخاذ بعض الاجراءات لتغيير بعض الأرضية التي تتكون منها الجريمة . وهذا يعنى أن الجريمة يجب أن تعالج بعلاج بعض عناصر خلفيتها أو أرضيتها دون التفكير التجريدي ببحث طبيعة الجريمة ودراسة أسبابها النظرية الصرفة .

ويمكن تحقيق بعض هذه الأغراض العملية بالبدا في نصحيح بعض الأوضاع الاجتماعية القائمة وبذلك يتسنى تقليص كتلة الجريمة ذاتها . ومن أبرز الأخطاء الشائعة الاعتقاد الخاطيء بأن المجرمين يشكلون صنفاً بشرياً يتميز بسمات وخصائص معينة .

والخلاصة من كل هذا أن الكتاب الذي بين أيدينا محاولة لظهار الجريمة الأمريكية كظاهرة اجتماعية واقعية لا يمكن مكافحتها عن طريق النظر إليها كشيء غريب يستدعى خوض حرب ضدها وإنما يمكن معالجتها عن طريق تهيئة المجال للقيام بتغييرات اجتماعية بناءة في الكيان الاجتماعي وفي نوعية الحياة القائمة في المجتمع الأمريكي المعاصر . كما أن احترام النظام والقانون لا يكون بالعقاب والخوف من العقاب وإنما بتنمية ادراك المواطن لطبيعة مجتمعة واحترام هذا المجتمع وقيمه الاجتماعية الصحيحة ومحاولة تعديل القيم الخاطئة فيه . ولهذا ينبغي تغيير بعض الأوضاع الخاطئة وتحسين اجراءات القضاء ومحاولة وضع الجريمة في اطار يمكن السيطرة عليه من خلاله وبهذا نكون قد عالجت المصادر القانونية والاجتماعية للجريمة في المجتمع الأمريكي .

أما ما يمكن القيام به في مجال تصحيح بعض الأوضاع الاجتماعية فقد يكون بمحاولة تغيير بعض عناصر النظام الاجتماعي القائم وذلك بتعديل بعض العلاقات الاجتماعية بين افراده كرفع عدم المساواة بين الافراد وتهيئة الفرص المتساوية لهم وتحسين حالة الافراد المعاشية في ميادين الصحة والتعليم والاجتماع . ومن الناحية الاخرى فان المجتمع الأمريكي مجتمع معقد يضم سكاناً غير متجانسين وهو مجتمع علماني كبير سريع التغير الأمر الذي يجعل من المتعذر على المؤسسات الاجتماعية التقليدية كالبيت والمدرسة والمؤسسة الدينية القائمة التأثير الفعال على المواطن الفرد ولذلك ينبغي تنمية موارد المجتمع الخاصة بالاعلام والتواصل العام وتطوير نظامه القضائي بشكل يمنع خلق جرائم جديدة .



General Organization Of the
Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

من الكتب الجديدة

كتب وصلت لإدارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل في الأعداد القادمة

- Bhutto Zulfikar Ali, *The Myth of Independence*, Oxford U.P., London, 1969.
- Crotty William J., *Public Opinion and Politics : A Reader*, Holt, Rinehart and Winston : Inc. U.S.A., 1970
- Fleron Frederic J. (Jr.), (ed.) *Communist Studies and The Social Sciences ; Essays on Methodology and Empirical Theory*, Rand Mc Nally U.S.A., 1969.
- Freeman Thomas, *Psychopathology of the Psychoses*, Tavistock Publications, London, 1969.
- Graber Doris. A., *Public Opinion, the President and Foreign Policy, Four Case Studies from the Formative Years*, Introductions by : Hans J. Morgenthau, Holt, Rinehart and Winston, Inc. U.S.A., 1968.
- Grivetz Harry K., *The Evolution of Liberalism*, Collier Books, New York, 1969.
- Huxley Julian, *Memories*, George Allen & Unwin, Great Britain, 1970.
- Lovejoy David S., *Religious Enthusiasm and the Great Awakening*, Prentice-Hall. N. J., U.S.A., 1969.
- Peterson Donald R., *The Clinical study of Social Behavior*, Appleton Century Crofts, New York, 1968.
- Ramsey Paul, *Nine Modern Moralists*, A Spectrum Book, Prentice Hall, New Jersey U.S.A., 1962.
- Reeves Joan Wynn, *Thinking About Thinking, Studies in the Background of some Psychological Approaches*, University Paperbacks 262, Methuen and Co. LTD, , London, 1969.
- Scott Franklin D., *World Migration in Modern Times*, A Spectrum Book, Prentice - Hall, New Jersey U.S.A , 1968.
- Thornhill W., *The Nationalized Industries, And Introduction*, Nelson, London, 1968.

في الاعداد التالية من المجلة

العدد الاول - المجلد الثاني

ابريل - مايو - يونيو ١٩٧١

قسم خاص عن الفكر واللغة

المنطق واللغة

الرياضيات لغة العلم

اللغة عند الطفل

نشأة اللغة أو اللغة عند الحيوان بالمجتمع

دكتور عبد الرحمن بدوي

دكتور محمد واصل الظاهر

دكتور سيد غنيم

دكتور عبد الرحمن ايوب

غير الابواب الثابتة

العدد الثاني - المجلد الثاني

يوليو - اغسطس - سبتمبر ١٩٧١

الفلسفة والعلم

الشممن

الخليج العربي	٤	ريالات	سوريا	٢٠٠	قرش
السعودية	٤	ريالات	ج.ع.م	٢٠	قرش
البحرين	٤٠٠	فلس	السودان	٢٠	قرش
اليمن	٧	بنلنات	ليبيا	٣٠	قرش
العراق	٢٤٠	فلسا	تونس	٤٠٠	دينار
لبنان	٢٠٠	قرش	الجزائر	٤٠٠	دينار
الاردن	٢٠٠	فلس	المغرب	٤	درهم

